

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 II

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 II

SEGONA PART: LA NOSTRA LECTURA

1. LA QÜESTIÓ DE FONTS	pàg. 7
1.1. La qüestió del ser	pàg. 7
1.2. La qüestió del saber	pàg. 21
2. COMENTARI	pàg. 29
Fragment 1	pàg. 31
Fragment 2	pàg. 106
Fragment 3	pàg. 135
Fragment 4	pàg. 147
Fragment 5	pàg. 165
Fragment 6	pàg. 175
Fragment 7	pàg. 213
Fragment 8	pàg. 239
Fragment 9	pàg. 373
Fragment 10	pàg. 395
Fragment 11	pàg. 417
Fragment 12	pàg. 429
Fragment 13	pàg. 461
Fragment 14	pàg. 475
Fragment 15	pàg. 489
Fragment 15a	pàg. 493
Fragment 16	pàg. 499
Fragment 17	pàg. 527
Fragment 18	pàg. 541
Fragment 19	pàg. 553
CONCLUSIONS	pàg. 563
BIBLIOGRAFIA	pàg. 569

SEGONA PART

LA NOSTRA LECTURA

1. LA QÜESTIÓ DE FONTS

El poema de Parmènides consisteix en el plantejament d'una qüestió. És una qüestió que presenta dues cares: de l'una en direm *la qüestió del ser*, de l'altra en direm *la qüestió del saber*. Es tracta d'una mateixa qüestió (el seu objecte és anomenat τὸ αὐτό a B 3) que no queda adequadament presentada sinó per mitjà de la mútua remissió d'aquestes cares (per això diem cares i no parts). Cada una d'aquestes cares, al seu torn, no queda degudament presentada sinó per l'alternança de dos moments contraris.

1.1. LA QÜESTIÓ DEL SER

El plantejament de la qüestió del ser s'articula en dos moments. *Primer moment*: la presència de les coses *ha de ser tematitzada*. En efecte, cal establir com a diferència *irreductible* la diferència entre les coses (Parmènides en diu τὰ δοκοῦντα), múltiples i vàries, sempre canviant, i llur presència (Parmènides en diu τὸ ἐόν ο εἶναι), comuna a totes les coses, per tant una única per a totes elles, invariable, sempre igual. *Segon moment*: la presència de les coses *no pot ser tematitzada*. En efecte, a la presència de les coses, atès que no és cap simple cosa més, li és *inherent* passar a segon terme, latent, inadvertida, desapercebuda; com que ha de ser, tanmateix, tematitzada, ha de ser diferenciada de no-res (a més d'haver de ser diferenciada de les coses), i com que no compareix sinó esfumant-se a dintre o al fons de les coses, no hi ha manera de referir-s'hi sinó de manera no tematitzant o no enunciativa, o sigui com a objecte no de tesi, sinó de qüestió. Els dos moments es remeten l'un a l'altre (no hi ha cap tercer moment de síntesi): el ser *ha de ser tematitzat* només per a dir-ne que *no pot ser tematitzat*. O bé: precisament perquè és l'única cosa que no pot ser tematitzada, per això pot ser i, per tant, *ha de ser tematitzada*.

1.1.1. Primer moment

Comencem amb diverses aproximacions a aquesta qüestió prèvia. Les coses que hi ha són fascinants, però més fascinant és encara el fet que hi hagi coses, perquè podria

no haver-hi res... i tot plegat seria molt més simple, que deia Leibniz.³³ Què hi ha a dir, no de *les coses que hi ha*, sinó *del fet que hi hagi coses*? Hom no pregunta quines coses hi ha i quines propietats tenen, hom no pregunta què és allò que *diferencia* les coses entre si, sinó què és allò en què *s'assemblen* totes les coses, què és allò que totes elles tenen *en comú*. Admès, si més no com a manera de parlar, que diferenciar coses entre si, saber en què es diferencien les unes de les altres, per difícil que sigui a vegades, és un acte ben *superficial*, perquè tampoc no demana gaire tracte amb elles (de fet, ho practiquem des que som petits, i els animals mateixos en són capaços), admès això es pregunta què és allò que es troba *al fons* de totes les coses, allò a què s'arriba únicament després d'haver-les comparat, d'haver separat de les característiques pròpies de cada una la característica (o conjunt de característiques) que totes elles tenen en comú; es pregunta, doncs, *a què* s'arriba després d'aquest esforç d'abstracció o reflexió, d'aprofundiment i penetració. Suposant que el contingut de les coses pugui ser explicitat en una sèrie de propietats o característiques, es pregunta quina és la característica *número u*, o sigui la característica *primera*, de totes elles (i per tant aquella a la qual s'arriba, en aquell exercici de penetració o aprofundiment, en *darrer lloc*). Considerant la totalitat de les coses com un conjunt: quina condició mínima, de manera *prèvia* i necessària, ha de complir un X qualsevol per a formar part d'aquest conjunt? Què és allò, requisit o condició, que es troba en tota cosa pel simple fet de pertànyer al conjunt (pel simple fet, doncs, de ser cosa)? Què defineix una cosa com a tal? Quina condició *no* compleixen pseudocoses com, per exemple, un cercle quadrat, un decaedre regular, una unitat mínima d'espai o el número natural més gran (“pseudocoses”, doncs, que en realitat no són *res*)? Aquesta última formulació ajuda a comprendre una cosa molt important: que Parmènides (i els grecs en general) concep l'objecte d'aquesta recerca com a supòsit o condició *sine qua non*, sense la qual no podria haver-hi coses. Qualsevol ocupar-se de les coses que hi ha, en efecte, pressuposa que hi ha coses.³⁴

³³ “Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien? Car le rien est plus simple et plus facile que quelque chose”: *Principes de la Nature et de la Grâce, fondés en raison*, dins Leibniz, *Die Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, Berlin, 1885 –vol. VI, p. 602.

³⁴ El primer que diferencia els autors de la història de la filosofia grega és el nom que donen a l'objecte d'aquesta pregunta (així com la mena de caracterització que en fan). Fem-ne un repàs molt ràpid. Els milesis en diuen “el principi de totes les coses” (és a dir: separen de *πάντα τὰ ὄντα* un cert X al qual es refereixen com a llur *ἀρχή*). Els pitagòrics en diuen “el número” o “la numerabilitat” (*ἀριθμός*): sobre tota cosa, en efecte, pot aplicar-se –per dir-ho així– el número u, i això és el que tenen en comú totes les coses, el que es troba al fons de totes elles; per als pitagòrics, els números es troben, no pas a la ment humana, sinó al fons de les coses mateixes, defineixen l'estructura íntima d'aquestes, i les relacions aritmètiques que l'espècie humana pot establir entre les coses s'establirien igualment –serien igualment vàlides i operatives– si no existís una espècie capaç de descobrir-les. Heraclit en diu, entre diferents altres maneres, *φύσις* i *λόγος*, paraules de mal versionar, però que podem traduir (respectivament) per “naturalesa” (de les coses) i per “condició” o “llei” o “compte” (a complir o pagar per part de les coses). Parmènides, el deixem per a tot seguit. Després de Parmènides, l'assumpte en qüestió es reinterpreta com una sola barreja sempre

La presència de les coses és en Parmènides, com en Homer, el que consta constantment, però de manera distinta que en Homer, perquè aquest no parla sinó de les coses, no de llur presència, mentre que Parmènides, en primer lloc, troba per a la presència de les coses una *menció*, i en segon lloc pretén *tematitzar-la* i *caracteritzar-la*.

A. La menció

L'assumpte de què es pretén parlar rep nom per primer cop. El fet que ocorre això és un primer argument a favor de la tesi segons la qual ens trobem al davant del naixement d'un nou gènere de discurs (el que Plató i Aristòtil, molt més tard, anomenaran φιλοσοφία). Pel que fa al nom que rep en Parmènides l'assumpte de què es tracta, calen unes quantes consideracions.

Primera. Una interessantíssima genialitat de Parmènides, que ben aviat tindrà conseqüències molt importants (i no només sobre l'evolució de la filosofia grega, sinó també sobre la història de la filosofia en general), consisteix a referir-se a allò que es troba al fons de les coses per mitjà de l'infinitiu del verb còpula, (τὸ) εἶναι (en Parmènides, sempre sense article), o per mitjà del seu participi present, (τὸ) ἔόν (en Parmènides, a vegades amb article, a vegades sense): ho traduïm per “(el) ser”. Per entendre aquest recurs de Parmènides, podem introduir aquí una nova manera d'aproximar-nos a la qüestió de fons (ja n'hem fet ús una mica més amunt, quan presentàvem les tesis bàsiques de les lectures heideggerianes de Parmènides): tota cosa és això o és allò, és així o és aixà, és aquí o és allà; de tota cosa podem dir que “és...”, i tota cosa (per definició, per dir-ho així) queda ficada, per tant, en la fórmula “... és ...”. En aquesta fórmula, doncs, tant el lloc que apareix abans de l'“és” com el lloc que apareix després de l'“és” (indicats tots dos, en la fórmula, per tres punts suspensius) seran omplerts en cada cas per allò que *diferencia* les coses entre si: en el lloc buit de l'esquerra hi aniran apareixent *les diferents coses que hi ha*, i en el lloc buit de la dreta hi aniran apareixent *les diferents propietats que tenen*, coses i propietats múltiples i diverses que són el que es mostra patentment i crida l'atenció en cada cas. L'“és” mateix, el verb còpula, que només opera de simple enllaç o lligam (o sigui *còpula*) entre les coses i les seves propietats i que, per això mateix, passa desapercebut, pot valer, doncs, per a referir-se a allò que totes les coses tenen *en comú* i significa, doncs (si val a dir que té *significat*),

igual de diferents “arrels” o “llavors” o parts mínimes constitutives de tot. Sòcrates i Plató en diuen εἶδος o ἰδέα, és a dir: aspecte, o sigui conjunt (no internament contradictori) de característiques. Aristòtil, finalment, el troba en la dualitat ὄλη/μορφή, δύναμις/ἐνέργεια o δύναμις/ἐντελέχεια.

no les coses que hi ha o les propietats que tenen, sinó *el tenir propietats* en general. D'això en diu Parmènides "el ser". Si donem per bo que l'estructura en què consisteix el ser (la fórmula "... és ...") és constitutiva de tot dir, en el sentit que res no es pot dir que no deixi encabir-s'hi o reduir-s'hi, aleshores el que hi ha aquí, la troballa per a dir en què consisteix, per a les coses, això de ser, és també una primera troballa per a dir igualment en què consisteix *dir* coses en general, per a dir, doncs, *allò en què consisteix dir*. Per això és interessant el fet que una de les paraules que Heraclit fa servir per a referir-se a allò que es troba al fons de totes les coses, segurament la seva paraula més important, sigui una paraula que significa "dir": λόγος. Però aquí ens centrarem en l'importantíssim significat que això té en el si del poema mateix de Parmènides.

Segona. Com ha de ser traduït el sintagma τὸ εἶναι? No es tracta d'una mera qüestió de "traductologia": la qüestió és *de què parla* Parmènides. Admetem per convenció que el significat que li correspon a εἶναι en català és el del verb "ser" en alguna de les seves formes. La convenció es fonamenta en el fet que tant εἶναι en grec com "ser" en català fan un paper semblant, el de *verb còpula*. Com se sap, un verb és una classe de paraula que opera en certes llengües indicant que la cadena de paraules en què apareix és una *oració*, o sigui: que, en aquesta cadena, quelcom (el "predicat" de l'oració) queda dit sobre quelcom (el "subjecte" de l'oració). Mentre que un *nom* simplement fa esment de (o designa) quelcom, sobre el qual res, pel simple fet de portar nom, no queda dit encara, en la cadena on el *verb* apareix, en canvi, quelcom queda *dit* sobre quelcom. Un verb còpula, com tots els altres verbs, constitueix com a oració la cadena en què apareix, però es diferencia dels altres verbs perquè *no té significat propi*; el seu únic "significat" és aquesta molt determinada funció d'enllaç o de còpula entre paraules, enllaç en virtut del qual aquestes constitueixen una oració (funció que compleix tot altre verb pel simple fet de ser verb i amb independència del que significa). Això sí, el fet que tant εἶναι com "ser" tinguin el caràcter de verb còpula, tant en grec com en català, no elimina pas del tot el caràcter convencional de la correspondència entre l'un i l'altre, o de la traducció de l'un per l'altre, perquè la condició de verb còpula en una d'aquestes llengües pot no ser idèntica en l'altra (les anomenades "oracions nominals pures", per exemple, són més normals en grec que en català).³⁵ Però la correspondència entre l'un verb i l'altre és la més adequada, perquè a favor seu hi ha les poderoses raons gramaticals que acabem de veure.

³⁵ Vg. un desenvolupament d'aquesta qüestió a Felipe Martínez Marzoa, *Historia de la filosofía antigua*, 1995, p. 46-49.

Dit això: quina és la forma del verb “ser” que correspon a τὸ εἶναι? La traducció més correcta és “el ser”, o sigui la forma de l’infinitiu substantivada per mitjà de l'article. En primer lloc, per qüestions *gramaticals*. És veritat que εἶναι és el participi neutre singular del verb, o sigui un adjectiu, que significaria, traduït com a tal, una cosa així com “ens”, “essent”, “real” (llat. *realis*, allò que té el caràcter de *res*), “que és”, “que té el caràcter de cosa”. Ara bé, en ocasions, aquest participi apareix precedit per l'article definit (τὸ), i de manera que no val a suposar (o a obtenir del context) cap substantiu implícit; això obliga a substantivar l'expressió; per això sembla que τὸ εἶναι hauria de significar una cosa així com “allò ens”, “el real” (o, com se sol dir amb el mateix sentit, “la realitat”), “allò que té el caràcter de cosa”, o sigui allò que correntment anomenem “les coses”. Ara bé: quan en grec antic un adjectiu neutre singular és substantivat amb el procediment descrit, l'expressió resultant significa, si l'adjectiu vol dir tal, *el caràcter o aspecte de tal*, no significa *allò que té tal caràcter o aspecte*. Per exemple: τὸ καλόν significa el caràcter de (diguem per convenció) bell, “la bellesa”, i no pas allò que té tal caràcter, o sigui “allò bell” (això seria en grec τὰ καλά); i τὸ ἀγαθόν significa el caràcter de (diguem per convenció) bo, “el bé” o “la bonesa” o “la bondat”, i no pas allò que té tal caràcter, “allò bo” (això seria en grec τὰ ἀγαθά); etc. Quan el grec es refereix al conjunt de les coses que tenen un mateix caràcter, ho fa substantivant, per mitjà de l'article, la forma *plural* de l'adjectiu neutre.³⁶ Així doncs, τὸ εἶναι ha de ser traduït per “el ser”, i no pas per “allò ens” o “allò que és” o “el que hi ha” (que en grec seria τὰ εἶναι). Parmènides no parla de les coses, sinó de llur caràcter de tals, de llur “cositat” o “cosea”, de llur ser cosa, de llur realitat (o sigui de llur caràcter de *res* o de *realis*), de llur *ser*; per això hem començat parlant de la *presència* de les coses. En segon lloc, per qüestions *intratextuals* (un cop acceptada per convenció la correspondència entre εἶναι i “ser”): ja que, en el poema, (τὸ) εἶναι i εἶναι són emprats, en alguna ocasió, del tot indistintament. Considerem, per exemple, el començament de B 6 (llegint εἶναι com a subjecte de l'infinitiu ἔμμεναι): χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' εἶναι ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι: “És necessari el dir i pensar que ser (εἶναι) és: en efecte, ser (εἶναι) és”.

Tercera. La diferència entre l' “ús atributiu” i l' “ús absolut” del verb “ser” i la diferència entre “ser” i “existir”. En grec, com se sap, el verb εἶναι és emprat a vegades en ús “copulatiu” (és a dir: seguit de predicat) i a vegades en “ús absolut” (tancant la frase, sense predicat). En aquest segon cas, se sol entendre (i a vegades traduir i tot) per “existir”. Això, per més habitual que sigui, és incorrecte. I si es té en compte que parlem

³⁶ Sobre el significat de les expressions gregues, vg. Humbert, *Syntaxe grecque*, Klincksieck, Paris, 1986, p. 50-56.

d'un text que forma part de la tradició filosòfica, per les característiques intrínseques del text o perquè aquesta tradició així ho ha volgut (parlem de la tradició de la qual formen part igualment un Descartes, un Leibniz, un Kant, un Hegel, etc.), aleshores és inadmissible. Amb la feinada que els autors acabats d'esmentar (entre molts altres) s'han pres per diferenciar, cada un a la seva manera, l'una cosa de l'altra,³⁷ ¿com és possible que tants traductors i intèrprets tractin barroerament totes dues coses com si fossin indiferents? De fet, s'hi val a dir que en grec antic no hi ha manera de dir "existir" (de contraposar "existir" a "ser"). Alguns traductors, quan el verb grec s'empra en ús absolut, substitueixen sistemàticament "ser" per "existir" per no forçar la sintaxi de la seva pròpia llengua, que disposa de verbs com "existir" o equivalents; però d'aquesta manera es pot trinxar el significat de la cosa dita al text original (Tarán, per exemple –*Parmenides*, 1965–, és exasperant). En grec, que quelcom ἐστὶ (que quelcom ἐστὶ a seques, sense predicat, ras i curt) significa que "és...", que és *quelcom*, que és determinat (per a ser exactes, que és *determinable*), que té característiques o propietats, les quals, per la raó que sigui, en aquell moment no vénen a tomb. Però *no* significa que aquell quelcom *existeix*. Com que això, en català, no ho diem així (quan en català volem dir això, no diem que la cosa en qüestió "és", sinó que "és *quelcom*"), és fàcil, com acabem de dir, que al traductor o al lector se li ocorri substituir l'"és" grec per "existeix", però és incorrecte.

B. La caracterització

El ser es caracteritza en tot moment per dos cantons, o per contraposició a dos contraris, tots dos imprescindibles perquè el ser quedi ben definit, i sempre, per cert, de manera negativa. D'una banda, es defineix per contraposició a no-res i/o a no ser: el ser no és *no-res* (i/o no és no ser). D'altra banda, per contraposició a les coses: el ser no és *cap cosa*. Posats a fer servir l'al·legoria dels camins que es troba al poema, hi ha, doncs, tres camins: el bo, que és el del ser (en direm el primer camí), i dos de dolents: el del no ser (en direm el segon camí) i el de les coses (en direm el tercer camí). Agafar el camí del ser consisteix *només* a *no* agafar el camí del no ser i a *no* agafar el camí de les coses. La

³⁷ Vg. p. ex. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, p. ex. V (*De essentia rerum materialium...*) i VI (*De rerum materialium existentia...*), Adam-Tannery, Vrin, Paris, 1996, vol. VII, p. 71-90; Kant, *Kritik der reinen Vernunft* (on és essencial al desenvolupament de tota la investigació, des del primer moment, la tesi que l'existència no és un predicat; cal pensar p.ex. en la crítica a la "prova ontològica" de l'existència de Déu: A 592-602, B 620-630); Hegel, *Enzyklopädie (Erster Teil: Die Wissenschaft der Logik, Zweite Abteilung: Die Lehre vom Wesen, A. Das Wesen als Grund der Existenz)*, Meiner, Hamburg, 1991, p. 123-124. Etcètera.

contraposició entre ser i no ser (o entre el primer camí i el segon camí) es troba a B 2 (i és tot el que es troba en aquest fragment), al començament de B 6 (v. 1-2) i al començament de B 7 (v.1). La contraposició entre el camí del ser i el camí de les coses (o entre el primer camí i el tercer camí) és la que fonamenta la contraposició entre el camí de l'home que sap i el camí dels homes que no saben, apareix gairebé sempre com a tal (com a diferència entre saber i no saber), i es troba a B 1 (des del primer vers fins a l'últim), a B 6 (v. 5-9), B 7 (v. 4-6) i a B 8 (v. 1-49; el que segueix fins al final del poema és una caracterització de les coses que es fonamenta en una mala caracterització del ser). La via per a definir el ser que es val del pensament (νοεῖν, νόος, νόημα) i/o de la paraula (λέγειν, λόγος, μῦθος) de l'home (B 3, B 4, v. 1, B 6, v. 1 i 6, B 8, v. 34-41, i encara altres llocs) és aquesta mateixa que s'acaba de dir, perquè saber, per a l'home, consisteix a pensar, que vol dir pensar el ser, i no saber, a no pensar (o pensar malament), que vol dir no pensar (o pensar malament) el ser. Per això parlarem d'aquesta segona contraposició també més endavant, quan ens ocupem de veure com es planteja la qüestió del saber.

La *caracterització de la caracterització* del ser que acabem de fer, concretament l'observació que la caracterització del ser ha de ser doble, no és, per cert, cap conquesta interpretativa nostra (ni del lector en general), sinó que es troba expressament al poema: πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἶργω> [primer t'aparto del camí del no ser] / αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν [després t'aparto del camí de les coses] (B 6, 3-4) i ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα [primer t'aparto del camí del no ser] / μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω [després t'aparto del camí de les coses] (B 7, 2-3). És interessant observar que aquestes contraposicions són sempre binàries:³⁸ el ser apareix definit adés enfront del no ser, adés enfront de les coses, però no passa mai que tots tres termes (ser, no ser, coses) apareguin junts en una mateixa contraposició, o dit d'una altra manera: el no ser i les coses no apareixen mai contraposats *entre si*. Ja veurem si això té cap significat de fons; de moment, que consti.

Per contraposició al no ser, o a no-res, la marca caracteritzant del ser (text en mà, aparentment positiva), és que el ser *és*. Per contraposició a les coses, la marca caracteritzant del ser és que *no és cap cosa*. Aquesta diferència es concreta en quatre: el ser és *u* (a diferència de les coses, que són més d'una); el ser és *comú* a totes les coses (no és cap element del conjunt de les coses, sinó la condició que tots els elements d'aquest conjunt han de complir per a ser-ho); el ser és *sempre igual* (a diferència de les coses, que

³⁸ Martínez Marzoa, F., "Heráclito-Parménides (Bases para una lectura)", 1987, p. 114.

contínuament canvien); i el ser passa *desapercebut* (a diferència de les coses, que apareixen, es mostren, i criden, per tant, l'atenció).

1.1.2. Segon moment

Ja hem dit de passada que l'assumpte que Parmènides mira de dir correspon al que en Homer desapareix sota el que passa i sota el que hi ha.³⁹ Parmènides ho vol fer aparèixer i dir expressament per primer cop. ¿Com aconseguir dir o fer comparèixer un assumpte al qual és inherent passar desapercbut, quedar innominat, perquè s'esmuny sota el que es mostra (τὰ δokoῦντα)? Mirar de dir un assumpte tal és violentar-lo, és atemptar contra la seva naturalesa, i el projecte de dir-lo demana, per tant, una *ruptura* amb la manera habitual de referir-se a les coses amb paraules, un acte lingüístic anòmal i exprés (perquè la llengua no està constituïda per a dir-la, no disposa dels mecanismes; perquè l'assumpte que es tracta de dir, com hem vist abans, té a veure amb la constitució o el mecanisme de funcionament mateixos de la llengua, amb la seva gramàtica). I tanmateix l'assumpte en qüestió, com diu el poema (molt clarament, per exemple, a B 6, 1), *ha de ser dit*. Aquesta obligació de dir-la, sumada a la impossibilitat de fer-ho, es concreta en una sèrie *recursos* que, com acabem de dir i com no podia ser d'altra manera, en molts casos constitueixen autèntiques anomalies o rareses textuais (de caràcter lògic, de caràcter sintàctic, de caràcter semàntic, d'identificació de –diguem-ne– gènere literari, etc.):

1. Parmènides escull la manera tradicional (homèrica) de dir (i no, per exemple, la composició estròfica, o la prosa, etc.). Per què? D'entrada, perquè és marca indiscutida d'excel·lència: Homer continua essent el mestre per a tot aquell que tingui la pretensió de dir coses ben dites. Ara bé, fa l'efecte que l'escull perquè es vegi desencaixada (val la pena comparar amb qualsevol vers homèric un d'aquells estrambòtics “és que no és...” de Parmènides). En efecte, parlem del patró amb què l'orella grega està acostumada a sentir-hi com se li parla de personatges concrets (reals o imaginaris, però concrets) i de coses concretes (reals o imaginàries, però concretes) que es troben en un lloc concret (real o imaginari, però concret) en un temps concret (real o imaginari, però concret) i que mantenen entre si determinades relacions concretes (reals o imaginàries, però concretes). Aquesta manera de dir: a) és la tradicional, coneguda, comuna, corrent, ordinària i normal; b) és l'imponent, majestuós, elegant, ajustat i brillant hexàmetre homèric; c) és (com dèiem

³⁹ Vg. desenvolupament d'aquesta tesi una mica més avall (en aquest mateix apartat) i al comentari del fragment 1 (excurs inicial de l'apartat 3.).

més amunt) vocacionalment *òntica*: parla de coses concretes. Per la confluència de totes tres coses, en Parmènides sona desencaxat, arrítmic, travat, massa vell i gastat per un esforç tan audaç (tan inexperimentat, tan inusual); els versos de Parmènides grinyolen o xerriquen (com les rodes del carro del poema), com exigint una altra forma. L'elecció no és, per tant, un tret arcaïtzant de Parmènides (com es podria pensar d'entrada), sinó el fruit d'un atreviment que vol i aconsegueix fer mal d'orelles.⁴⁰ Tampoc no s'ha d'entendre que Parmènides (com, a la seva manera, Heraclit) *jugui* amb el grec (amb la manera comuna de dir) deliberadament o experimentalment; més aviat passa que s'hi *baralla* (el grec, com qualsevol altra llengua, té les seves condicions); per a ser més exactes, fa l'efecte que es tracta d'una operació que es mou entre el joc i la baralla. Això de saber dir, en tot cas, ja no pot consistir a dir coses a la manera d'Homer, en qui no compareixen sinó coses i en qui la presència de les coses compareix sostraient-se, sinó a dir *expressament* que la presència no compareix sinó sostraient-se a dintre o al fons de les coses. El constant a la *Ilíada* és el fet que als homes de què es parla els passen coses, i no pas les coses que els passen, de les quals val a dir que es treuen a la llum perquè sigui aquest seu passar el que surti a la llum, però això sí: com a *fons* sobre el qual es destaca i perfila allò que passa, i per tant sostraient-se, quedant a segon terme, com una nit interior en virtut de la qual les coses brillen, com una fondària en virtut de la qual es pot aprofundir sempre de nou en les coses. Però perquè el fons mateix surti a la llum, bé sembla necessari algun pretext (i potser no qualsevol, per bé que “en tot hi ha déus”). La necessarietat de τὰ δοκοῦντα, com a fundada en τῷ ἀληθείη, o com a *mateix* que el tenir lloc d'aquesta, sembla el reconeixement de la indistinció amb què la (des)aparició del fons no té lloc en Homer sinó com a aparició de les coses que passen. La posició de Parmènides respecte al reconeixement de l'excel·lència Homer, doncs, és ambigua: per un cantó, la hi reconeix; per un altre, la hi nega. (En tot cas, per a constatar fins a quin extrem Homer és present en els versos de Parmènides, vg. l'edició de Coxon).

2. *Deixar l'assumpte sense nom*. És el que trobem a B 2 (v. 3) i al començament de B 8 (τὸ εἶν com a subjecte de les frases no apareix clarament de manera expressa fins al v. 32!). Evidentment no es tracta de cap descuit (ni d'una mera *el·lipsi*, com se sol trivialment interpretar aquest fenomen), sinó la resistència a posar nom a allò de què es parla. Una

⁴⁰ Burnet ho remarca encertadament, però no treu prou suc a la qüestió quan qualifica el fet de simple “innovació” sense continuïtat (o sense altra continuïtat que la mera emulació d'Empèdocles): “Parmenides was the first philosopher to expound his system in metrical language. His predecessors, Anaximander, Anaximenes, and Heraclitus, wrote in prose, and the only Greeks who ever wrote philosophy in verse at all were just these two, Parmenides and Empedocles; for Xenophanes was not a philosopher any more than Epicharmos. Empedocles copied Parmenides; and he, no doubt, was influenced by the Orfics. But the thing was an innovation, and one that did not maintain itself” (p. 171).

cosa és que en una frase *pugui no* haver-hi subjecte exprés (perquè se'l pugui sobreentendre i obtenir –més o menys fàcilment– del context, etc.) (i aquest és el cas de l'el·lipsi vulgar i corrent), i una altra cosa és que, en virtut de l'excelsa naturalesa de l'assumpte que es tracta, no pugui haver-n'hi (o com a mínim pugui no haver-n'hi), que és el recurs que sembla assajar atrevidament, contra tota regla, Parmènides.

3. *Posar nom a l'assumpte*. Recurs que no tindria res d'anòmal, si no fos perquè el nom que es triï ha de ser *caracteritzant* de l'assumpte, i per tant un nom que manifesti el rebuig de l'assumpte a portar nom, que manifesti el seu caràcter esmunyedís, escapadís, un nom que mostri la contrarietat de l'assumpte, el fet que aquest apareix contrariat, el fet que l'assumpte és contrari a aparèixer:

a) Això es veu, quan l'assumpte és expressat per un substantiu, per la significació d'escissió íntima, de ruptura interna, del substantiu que l'expressa. Ja hem dit que a l'assumpte que es tracta de dir li és inherent resistir-se a aparèixer, a esdevenir *cosa* (a esdevenir una mera cosa més). El substantiu en qüestió és ἀληθείη (B 1, 29, B 2, 4 i B 8, 51). Comsevulla que es tradueixi aquesta paraula, en efecte, l'oïda grega hi sent la negació o el trencament (ἀ-) del que significa l'arrel λαθ-, cosa també *negativa*: significa estar amagat, ocult, per sota, i (per tant) sostroure's, passar desapercebut, inadvertit, oblidat.⁴¹ L'acte de ser per part de les coses, rumiat a partir d'aquest nom, és concebut com un *arrençar-se del no ser*, com un dir-li *¡no!* al no ser: no haver-ho fet d'un cop i per sempre, sinó fer-ho a cada instant i cada cop de nou, en una mena de lluita o de guerra permanent contra el no ser⁴² comparable a la que han de dirimir les plantes per a néixer i créixer. Vg. també el que diem més avall, en aquest mateix sentit, sobre la negació μή de l'expressió μή ἐόν.

⁴¹ Vg. un desenvolupament d'aquesta qüestió a Heidegger, *Parmenides*, 1942-1943.

⁴² La consideració que acabem de fer sobre la paraula ἀληθείη no és (ni vol ser) *etimològica*: no parlem aquí de l'origen ni de la història del significat de la paraula (la qual, de totes maneres, confirmaria el que diem: vg. Chantraine, *Dictionnaire étymologique de la langue grecque*, entrada λανθάνω –vol II, p. 618-619). No parlem pas del que alguna vegada hagués pogut significar la paraula (perquè això és irrellevant per als nostres fins), sinó del que aquesta *significa* quan Parmènides en fa ús. La consideració és sincrònica i només té en compte el fet que *a-léth-eia* entra en oposició amb altres paraules formades amb alfa privativa (*a-*) i amb altres substantius amb la mateixa terminació (*-eia*) (*asébeia*, etc.). Vg. Martínez Marzoa, diferents escrits (*Historia de la filosofía*, 1973, p. 23-30; “EINAI, ΦΥΣΙΣ, ΛΟΓΟΣ, ΑΛΗΘΕΙΑ”, 1974, p. 159-175; *De Grecia y la filosofía*, 1990, p. 83-126; *Historia de la filosofía antigua*, 1995, p. 51). Vg. també el reconeixement final de Friedländer després de la seva polèmica amb Heidegger (*Plato. Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*, trad. cast. p. 215 i 221), i l'acord de Schadewaldt, un eminent filòleg per cert, amb l'exegesi heideggeriana: “Nun, ich will gleich sagen: ich habe die Sache genau durchgeprüft und bin zu der Überzeugung gelangt, dass er [Heidegger] recht hat, dass *aletheia* nichts zu tun hat mit irgendeiner Angleichung des Verstandes an die Sache, sondern eine bestimmte Weise ist, wie das Seiende selbst sich uns zeigt. Ich glaube, man kann das griechische Denken nicht verstanden, wenn man diesen wichtigen Grundbegriff nicht erfasst” (*Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, p. 195). Diguem també, per un altre cantó, que la comparació (explícita o implícita, conscient o inconscient) del ser de les coses amb el néixer i créixer de les plantes és característica de bona part de la filosofia grega. N'hi ha prou de pensar en l'aigua de Tales com a “principi de totes les coses”, en la φύσις d'Heraclit, en els ριζώματα πάντων d'Empèdocles, en els σπέρματα πάντων d'Anaxàgoras i, finalment, en l'ontologia aristotèlica.

b) Això mateix es veu en el fet que l'assumpte que es tracta de dir també és expressat dualment, per mitjà d'una parella de noms o expressions de significació contrària, o més ben dit: per una expressió i la seva *negació essencial*. En realitat, la cosa apareix expressada tant per la l'expressió positiva com per la negativa, però sempre de forma que consta, d'una manera o d'una altra, que l'expressió separada, ja sigui la positiva o la negativa, és essencialment unilateral, i que únicament la parella de contraris com a tal, la dualitat, fa justícia a la naturalesa (a la contrarietat) de l'assumpte expressat. Es tracta de (τὸ) εἶναι/εἶναι i (τὸ) μὴ εἶναι/μὴ εἶναι.⁴³ Hem dit que es tracta d'una *dualitat* per indicar que allò que expressen μὴ εἶναι i εἶναι no queda juxtaposat, no són *dues* coses diferents, sinó una mateixa cosa que, si nominada es vol, demana noms contraris. Això pot comprovar-se sobre el text observant que sempre que, d'una manera o d'una altra, apareix allò que es designa amb εἶναι, apareix, d'una manera o d'una altra, allò que es designa amb μὴ εἶναι, es resisteixen a aparèixer sols, i cal entendre que no es pot parlar de l'un sense parlar de l'altre, que no són independents, que no estan simplement de costat, i per tant fora, l'un de l'altre. Per això: a) no apareix τε καί entre ells, ni se'ls determina amb el numeral δύο, a diferència del que ocorre, com veurem, amb els dos termes que constitueixen la δόξα (B 8, 53) (al contrari: v. el εἶν de B 8, 6); b) quan entre εἶναι i la seva negació apareix τε καί, allò que es juxtaposa així a εἶναι no és μὴ εἶναι, sinó οὐκ εἶναι (llevat d'un únic cas a B 8, 46 – vg. comentari al vers en qüestió); per això és necessari considerar el fet que el grec té dos adverbis de negació (οὐ i μή), i que la negació μή conté un valor semàntic que la negació οὐ no conté: οὐ és la mera negació que separa una cosa d'una altra, que significa estar fora, exterioritat; en canvi, μή és la negació emfàtica, que significa rebuig o resistència⁴⁴ (és el *¡no!* dit amb força; sobre la *força* en qüestió, tot recordant el significat de λαθ– i el seu trencament per ἄ–, vg. tot seguit).

4. De dir que l'assumpte en qüestió apareix *per força*, el poeta ho encarrega, de vegades, a algunes paraules que signifiquen, en efecte, una cosa així com *força*, imposició ineludible, obligació, condició necessària a complir, límit a respectar o a ajustar-se. Per això, de la presència, quan és ocasionalment designada per alguna d'aquelles designacions unilaterals (i precisament tot reforçant que la designació és unilateral), es diu que és

⁴³ La designació positiva és: a) l'infinitiu εἶναι, sempre sense article, a B 3, B 6, 1 i B 7, 1; potser també els infinitius ἔμμεναι a B 6, 1, πελέναι a B 8, 11 i πέλειν a B 8, 18, tots tres també sense article; b) el participi (τὸ) εἶν: amb article, a B 4, 2 –dos cops–, B 8, 32, B 8, 35 i B 8, 37; sense article, a B 6, 1, B 8, 24, B 8, 25 –dos cops– i B 8, 47 –dos cops–; potser també a B 8, 19. La designació negativa és: a) l'infinitiu μὴ εἶναι, sempre sense article, a B 2, 3 i B 2, 5; b) el participi (τὸ) μὴ εἶν: amb article, a B 2, 7; sense article, a B 8, 7 i B 8, 12 (no hi comptem el de B 8, 33; vg. comentari al vers corresponent); també μηδέν a B 6, 2 i B 8, 10. Sobre l'οὐκ εἶν de B 8, 46, vg. comentari al vers corresponent.

⁴⁴ Sobre les negacions en grec, vg. Humbert, *Syntaxe grecque*, Klincksieck, Paris, 1986, p. 345-363.

“lligada” o “encadenada” per δίκη (B 8, 14), ἀνάγκη (B 8, 30), μοῖρα (B 8, 37); també apareixen sense dir expressament això dels “lligams” o “cadenes”, però sens dubte amb el mateix sentit, expressions com χρῆ (B 6, 1) o χρεών (B 8, 11), θέμις (B 8, 32), πίστιος ἰσχύς (B 8, 12) (vg. les mateixes nocions regint l'obligat, forçat caminar del poeta, el seu ser portat i ser dirigit o guiat, també *per força* –el poeta no pot dir el que li plau, està travat, no pot dedicar-se a “contar històries”, que deia Plató, sense trava–, a B1, 26-8). Totes aquestes són paraules que serveixen per a dir: a) que la presència de la presència (i, per tant, el dir que mira de dir-la) ha de pagar algun preu si ha de poder ser present d'una manera o d'una altra, a diferència del que passa amb les coses; b) alhora, són paraules que al mateix temps caracteritzen positivament quin és el preu a pagar: la condició és ser limitat, definit, finit, “encadenat” o “lligat”, no ser-ho tot, ajustar-se, deixar tenir lloc (a saber: en aquest cas a *les coses* que brillen –per això la descripció de τὰ δοκοῦντα és necessària per al poeta).

5. Quan el poeta (o més ben dit, la deessa) busca caracteritzar l'assumpte en qüestió, ho fa *negativament*. I això, en dos sentits. Primerament, perquè queda eliminada com a inadequada tota forma de caracteritzar fins que en “queda només” una (la menys dolenta, per di-ho així): μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται (B 8, 1-2). Segonament, perquè aquesta única manera de caracteritzar que queda, més que caracteritzar, descaracteritza, ja que, en comptes d'atribuir predicats a la cosa, els hi lleva o refusa; o sigui que primer es caracteritza la manera de caracteritzar (“queda només” fer-ho negativament), i a continuació es caracteritza així la cosa, la qual, en efecte, queda caracteritzada *només* pel seu rebuig a ser caracteritzada. (El “només” recorda, d'altra banda, que aquesta és l'única cosa a la qual és essencial una caracterització tal –o sigui: que, caracteritzable així, només hi ha aquest assumpte). S'intenta mostrar que l'assumpte en qüestió (el que ha d'ocupar el dir poètic) rebutja les determinacions que qualsevol cosa té pel simple fet de ser cosa o de ser una mera cosa més. Això ocorre sobretot a la primera part de B 8 (1-49): cal notar, d'una banda, el munt de predicats constituïts per adjectius qualificatius començats amb el prefix privatiu ἀ(v)– amb què comença el fragment B 8, vv. 3-5–: ἀγένητον (v. 3), ἀνόλεθρον (v. 3), ἀτρεμές (v. 4), ἀτέλεστον (v. 4), ἀκίνητον (vv. 26 i 38), ἄναρχον (v. 27), ἄπαιστον (v. 27), i, d'altra banda, els predicats constituïts per adjectius marcats per una mena de negativitat o contradicció interna: clarament οὐλομελής (B, 8, 4) però també ἔν, συνεχές (B 8, 6) (vg. comentari als versos corresponents).

6. *La barreja entre llenguatge enunciatiu i llenguatge poètic*. Aquí n'hi ha prou de recordar els elements al·legòrics (camí, eugues, noies, porta) i acompanyants (eixos,

boixes, fulles de porta, perns) del proemi, les figures que lliguen o encadenen el ser (de les quals hem parlat fa un moment) i la comparació del ser amb una esfera o pilota, tot això formant context amb un discurs que, segons se suposa, és, quant al fons, enunciatiu i argumentatiu. Ens fa l'efecte que la barreja de llenguatges és molt i molt pensada, com quan, llegint Plató, es té la impressió que els mites no il·lustren la teoria (a la qual, per tant, se subordinen), sinó que en mostren la insuficiència.

7. *El col·lapse lògic.* Quan es tractaria, segons tota aparença, de començar a *pensar* sobre el ser, quan es tractaria de caracteritzar-lo positivament i de *deduir* conseqüències a partir de les tesis caracteritzants, concretament a partir de la premissa que el ser ἐστὶ (B 2, 3; B 6, 1; B 8, 2), no hi ha manera d'obtenir del text un fil argumentatiu clar. Les anomalies lògiques contingudes a B 8, 6-21 són unes quantes (vg. comentari als versos en qüestió). La més flagrant és la del dilema unimembre (vg. comentari a B 8, 7-12). Tot sembla indicar que, en el text de Parmènides, aquella necessarietat a la qual ens hem referit fa un moment a propòsit de δίκη, ἀνάγκη, μοῖρα, etc., és bàsicament la de la *constatació passiva* (fenomenològica), i no pas (com solen voler veure tants intèrprets) la de l'*argumentació activa* (deductiva, lògica).

8. I, en fi, com a últim recurs per a una caracterització negativa del ser, trobem la presentació d'allò en què consistiria una caracterització *no* vàlida (positiva). Això és el que explica i justifica la llarga exposició de les βροτῶν δόξαι (B 8, 53 - B 19) després del plantejament de la qüestió sobre el ser. La vàlida manera d'heure-se-les amb el ser consisteix a partir de τὰ δοκοῦντα i quedar parat de llur ser; només això; però això, que sembla poc, té conseqüències: com que del ser ben res no se'n pot dir (perquè s'esmuny al fons de τὰ δοκοῦντα i en constitueix, justament, la profunditat –aquella profunditat que Homer escandallava tan meravellosament), l'experiència (el quedar parat) consisteix a tornar (si us plau per força) de nou a τὰ δοκοῦντα per a partir-ne de nou cap al ser, és a dir: per a plantejar-ne de nou la qüestió. No és possible instal·lar-se o romandre al pla del ser, o sigui discorsejar-ne, caracteritzar-lo per mitjà de tesis i deduir-ne conseqüències, per exemple diferenciant-lo del no ser, o per exemple mostrant que, com que ser i no ser tenen les característiques que tenen, per això hi ha les coses que hi ha, i per això les coses que hi ha tenen les característiques que tenen. Fer això, emetre enunciats sobre el ser, o deduir-ne conseqüències, és convertir el ser (el ser i el no ser) en una mena de realitat primordial, per tant en una mera cosa més, i per tant és, en definitiva, no comprendre què és. Això, una deducció o generació de les coses que hi ha a partir de la naturalesa del ser (o sigui tota la segona part del discurs de la deessa fins al final del poema –B 8, 53-B 19) és propi del –

diguem-ne— model teòric que resulta del fet que els humans no comprenen el ser. Aquesta és la raó per la qual ocorre al mateix temps que, d’una banda, es desqualifiquen les βροτῶν δόξαι i, d’altra banda, s’afirma que τὰ δοκοῦντα era necessari. Ja hem dit que δοκοῦντα és un participi del verb δοκεῖν (mostrar-se una cosa, semblar una cosa, tenir una cosa l’aspecte de) i que significa, doncs, allò que es fa present, allò que es mostra, allò que sembla, però no (aquí) en el sentit que el que sembla no sigui el que és. L’adverbi δοκίμως (B 8, 32) confirma que aquí es parla de coses tal com són —per dir-ho així— en realitat, o sigui: tal com es mostren o apareixen, però sense la connotació de falsedat. I és veritat que el substantiu δόξαι, format, com δοκοῦντα, igualment a partir del verb δοκεῖν, pot significar, diccionari i gramàtica en mà, el mateix que τὰ δοκοῦντα (allò que les coses semblen als homes). Però això no és suficient per a identificar el significat de les dues expressions *a dintre el text*. En efecte, mentre que les βροτῶν δόξαι són desqualificades, τὰ δοκοῦντα no ho és. I sobretot, és important observar que *no es diu enlloc* que les βροτῶν δόξαι eren necessàries. Això es diu de τὰ δοκοῦντα (que és molt diferent). L’exposició de les βροτῶν δόξαι és un simple recurs més, com els que hem vist en aquest apartat, pedagògicament eficaç sens dubte, però no *necessari*. En canvi, τὰ δοκοῦντα sí que és del tot necessari, perquè la investigació ontològica pròpiament dita (el plantejament de la qüestió del ser) *no pot tenir lloc sinó* a partir de les coses. La investigació ontològica és de naturalesa inductiva o epagògica (va de les coses al ser) i és unidireccional: no pot ser deductiva o genètica (del ser a les coses). No hi ha camí de retorn del ser a les coses que hi ha: és l’error que cometem els homes.

Potser del que acabem de dir n’és solidària una altra qüestió important. Podria ser que la necessarietat que s’afirma de τὰ δοκοῦντα no fos *només* de caràcter, diguem-ne, metodològic (el que acabem d’explicar: que, per a plantejar la qüestió del ser, *calia* partir de τὰ δοκοῦντα), sinó que *també* fos de caràcter ontològic (o sigui que les coses, atès que el ser és com és, *calia* que fossin com són). Si és així, aleshores cal entendre que τὰ δοκοῦντα significa *coses en general*, no les coses que efectivament hi ha. Perquè el ser de Parmènides és, d’acord amb tot el que hem dit, i per a dir-ho ara com Kant, la *condició de la possibilitat* de les coses, no la seva causa generadora (no, doncs, res que sigui concebible a la manera —posats a parlar d’autors moderns— d’un Fichte o d’un Hegel). Que la diferència entre el ser i les coses sigui *irreductible* consisteix, justament, en això. És el que significa el tallant i contundent πᾶνω de B 8, 50. I per això és desqualificada la descripció que els homes fan de les coses presentada a la segona part del discurs de la deessa: perquè en el fons és no discurs sobre coses, sinó discurs pretesament ontològic,

discurs *sobre el ser* que, no comprenent de què va aquest assumpte, genera les coses a partir d'una realitat primordial que és anomenada (equivocadament) igualment “ser”. I així, sempre d'acord amb la idea que del ser se'n pot fer només una caracterització negativa, amb la idea que el ser pot ser (i, per tant, ha de ser) tematitzat únicament per a mostrar que no pot ser tematitzat, l'exposició que comença després del $\pi\acute{\alpha}\upsilon\omega$ esmentat (per a ser exactes, després dels versos B 8, 50-2) és igualment, també des d'aquest punt de vista, una mostra del que *no* es pot fer. Encaixa perfectament amb això el fet que, a més de la descripció dolenta de les coses, no se'n presenti cap que tingui la pretensió de ser-ne una de vàlida: aquesta ho seria, si de cas, alguna que descrivís les coses *sense generar-les a partir del ser*, que deixés en pau el ser, que no el convertís (per mitjà de tesis) en *tema*, i assumís amb fascinació homèrica, per dir-ho així, les coses que hi ha com a *factum*. La raó per la qual no se'n presenta cap que sigui vàlida és que aquesta fóra –o continua essent– discurs ontic, i, per tant, una molt respectable cosa *d'un altre tipus*. L'exposició humana de les coses és desqualificada per la deessa perquè els continguts hi són presentats de manera genètica: com que, segons els homes, el ser és com és, hi havia d'haver les coses que hi ha: i, en efecte, en gairebé tots els fragments de la segona part del discurs, per no dir tots, s'assisteix al *naixement* d'això i d'allò. Com que els humans s'ocupen del ser d'una manera matussera, com que, juxtaposant-lo a no ser, converteixen el ser en cosa, com que *no* és el ser, per tant, allò de què que s'ocupen així, els humans fan derivar de ser i no ser, no només el fet que, si hi ha coses (en general), aquestes hagin de trobar-se pertot a través de tot (múltiples i diverses, etc.) (que això podria interpretar-se com una última conquesta de la investigació epagògica), sinó també *quines* coses hi ha (convertint primer el ser en llum/lleugeresa/escalfor/ etc. i el no ser en nit/gravetat/fredor/ etc., després fent-los *barrejar* contínuament, etc.). Amb la qual cosa queda impossibilitat aquell quedar parat de les coses que hi ha, en què consisteix el principi de l'experiència ontològica.

1.2. LA QÜESTIÓ DEL SABER

Parmènides planteja la qüestió del saber sobre la base de la qüestió del ser i, per això, la qüestió del saber s'articula igualment en dos moments. *Primer moment*: saber és humanament possible i cal establir la diferència entre saber i no saber (hi ha, en efecte, d'una banda l'home εἰδός, “l'home que sap”, d'altra banda els homes εἰδότες οὐδέν, “que

res no saben”: B1, 3 / B 6, 4). Saber consisteix a tematitzar i caracteritzar el ser. No saber és no ocupar-se del ser, estar només per les coses. *Segon moment*: l’home no pot posseir un saber sobre el ser, sinó només buscar-lo (aquest és el significat del camí o de la recerca, val a dir: de la qüestió); l’únic saber humanament aconseguible consisteix a *saber no saber*, que és el que no saben fer els homes, que no saben no saber. Saber consisteix a *no* tematitzar i caracteritzar el ser. Tematitzar-lo i caracteritzar-lo és *no* saber. Com més tard en Plató, saber consisteix a no caure en el terreny de la tesi, consisteix a mantenir dreta la qüestió del ser com a tal. Els dos moments es remetent l’un a l’altre (no hi ha cap tercer moment de síntesi): es posseeix saber (saber sobre el ser) quan el que se sap és que el saber no es pot posseir.

1.2.1. Primer moment

Parmènides, hem dit, planteja la qüestió del saber sobre la base de la qüestió del ser. L’home (com, d’altra banda, l’animal) és prou capaç d’estar per les coses que hi ha i diferenciar-les entre si, però l’home (i només ell) és també capaç d’estar pel fet que totes les coses tenen quelcom en comú, pel fet que hi ha quelcom que es troba al fons de totes elles, quelcom per a tenir una experiència del qual és del tot imprescindible abandonar o deixar enrere la superficialitat, o sigui el simple diferenciar les coses entre si. Això és el que Parmènides anomena *pensar* (νοῆν). I com que *només* l’home és capaç d’una tal possibilitat, d’un tal projecte, per això *ser home* consisteix essencialment en una alternativa, una decisió, una tria, una aposta, dos camins: es pot ser home millor o pitjor, ser home bé o ser-ho de qualsevol manera, saber ser home o no saber-ne. Saber ser home consisteix a practicar, com més va més i fins al límit de les forces (B 1, 1), aquesta possibilitat. En això consisteix saber ser home, en això (en el νοῆν) consisteix, per a l’home, saber.⁴⁵

Saber ser home, o pensar, es concreta, en aquest cas, en una determinada manera de *dir* (o sigui, de saber dir: λέγειν). Això Parmènides, més que dir-ho expressament (que

⁴⁵ Com abans (vg. nota 34), ara podríem fer un ràpid repàs històric sobre com els diferents autors de la filosofia grega anomenen i caracteritzen això de saber ser home, o sigui allò en què consisteix, per a l’home, saber. Els pitagòrics parlen de “conreu (no pas del cos, sinó) de l’ànima”. Heraclit en diu “estar (no pas dormint, sinó) despert o “tenir l’esperit (no pas humit, sinó) eixut”. Parmènides, el deixem per a tot seguit. Per als autors posteriors a Parmènides, consisteix a trobar aquella barreja sempre igual de llavors o arrels o parts mínimes de tot al fons de la pluralitat sempre canviant de les coses del món aparent carregades de qualitats sensibles, i a generar aquesta pluralitat a partir d’aquella “barreja”. Plató reprèn l’esquema pitagòric del “conrear (no pas el cos, sinó) l’ànima”, amb el benentès que, en Plató, això significa ocupar-se no pas de les coses, sinó dels εἶδη. I Aristòtil s’ajusta a l’esquema platònic, la pràctica de la θεωρία, però caracteritzada tenint en compte que el saber es divideix en diferents tipus (teòric, pràctic, tècnic), per mitjà d’una elaboració conceptual en la qual no podem entrar aquí.

també ho diu: B 6, 1), ho *fa*. Però no sembla pas que hi hagi manera d'interpretar el poema sense donar-ho per bo com a ja suposat des del seu mateix inici. La qüestió del saber, del saber ser home, queda plantejada en el pla del dir, o sigui que cal diferenciar entre maneres de dir i maneres de dir, entre dir mediocre, vulgar i corrent, i dir excel·lent. I fa l'efecte que es dóna per bo, a la vista del que es llegeix al poema, que dir excel·lentment consisteix no només a saber dir el que es tracta de dir, sinó que també comporta saber dir en què consisteix saber dir-ho, i saber dir, per tant, en què consisteix no saber-ne.

Text en mà, el viatge del proemi, el camí que el poeta practica, representa el saber en qüestió. Que el camí significa saber, dir, veure sortir a la llum quelcom, ho sabem des del primer instant. Hi ha un carro que es mou, que avança: hi ha doncs un procés, una marxa, un camí. D'aquest camí se'n diu que és πολύφημος (B 1, 2), que vol dir que és molt deïdor, que acull tant de dir com es vulgui, que no hi ha dir que l'acabi de dir, que no hi ha dir que l'exhaureixi, que s'escapa de tot dir. Les eugues que estiren el carro són πολύφραστοι (B1, 4), que vol dir que ensenyen moltes coses, donen a conèixer molt. Les noies divines, de les quals es diu i repeteix que dirigeixen la marxa, se les anomena Ἡλιάδες κοῦραι, "filles del sol", noies solars, i es diu que fan el camí προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, / εἰς φάος, "deixant enrere les cases de la nit, fins a la llum", i ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας, "traient-se amb les mans vels de les cares" (B1, 9-10). Tot plegat significa que, tan aviat com el poema es posa en marxa (i en marxa ho està ja des del primer vers: el carro marxa endimoniadament), es va veient alguna cosa que no es veia, alguna cosa surt a la llum, en altres paraules: es va sabent. Al tercer vers es diu expressament que el camí φέρει εἰδότα φῶτα (B1, 3), "porta l'home que sap". No gaire més enllà, el primer que diu la deessa que acull l'home que sap, és que el camí en qüestió és ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν (B1, 27), "és apartat del camí dels homes". I una mica més enllà, en ple discurs, s'acaba de dir clarament en què consisteix aquesta diferència entre camins: la deessa aparta el poeta del camí ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν / πλάττονται (B 6, 4-5), "que erren els mortals, que res no saben". Tant saber com no saber són coses humanament possibles, i cal, per tant, establir la diferència entre saber i no saber. En què consisteix aquesta diferència? A la vista del contingut del discurs de la deessa, fa l'efecte que saber consisteix a tematitzar i caracteritzar el ser, no les coses, mentre que no saber consisteix a estar per les coses sense haver-se plantejat la qüestió del ser. Els homes són capaços de parlar del dia i de la nit, del cel (amb tots els seus astres: les estrelles, el Sol, la Lluna, etc.) i de la terra, dels déus i dels humans, dels homes i les dones,

en una paraula: de totes les coses, sense estranyar-se pròpiament de llur ser, raó per la qual en les βροτῶν δόξα no s'hi troba πίστις ἀληθής (B1, 30).

El discurs de la deessa, el que aquesta diu al poeta, al terme del camí, és allò que s'arriba a saber, el contingut del saber, allò que el dir sabedor ha de tenir per objecte. I, com el camí que hi porta es distingeix d'un altre camí, aquesta cosa es distingeix d'una altra, la cosa del saber impròpiament dit, allò que, transitant per llur camí, diuen o “saben” els homes ordinaris (les coses). Dues tesis, doncs, queden fermament posades en aquest primer moment: primera, que les dues parts del poema, proemi i discurs, corresponen a la diferència entre el saber i el seu objecte o contingut, l'un com el camí de recerca o de conquesta, l'altre com a fi o meta a conquerir; i segona, que se'ns presenten dos camins: el que porta fins al saber, representat pel discurs de la deessa, i el camí dels homes ordinaris, que porta a la ignorància, o que no porta al saber.

1.2.2. Segon moment

La diferència que queda establerta en el primer moment, la diferència entre saber i no saber (en el text, la diferència entre dos camins i la diferència entre el camí i la seva meta), no es deixa pas posar tan fàcilment. En efecte, trobem tot de sobte que la deessa, al terme del camí, presenta camins a seguir i no seguir, reprèn la qüestió –els camins– del proemi (B 2 – B 8). Esperàvem meta i descans, i trobem camins a seguir: esperàvem tesis i trobem qüestions. Així comença la deessa: χρῆν δέ σε πάντα πυθέσθαι (advertiment seguit d'una anticipació, la qual, però, no passa d'anticipació) (B1, 28). I així acaba: μόνος δ'ἔτι (cal remarcar aquest ἔτι al final del camí) μῦθος ὁδοῖο / λείπεται (cal remarcar aquest λείπεται) ὡς ἔστιν (altra vegada –però ja a les acaballes del discurs (!)– sense subjecte exprés)· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι / πολλὰ μάλ' (els σήματα són fites per anar seguint el camí que s'ha d'emprendre sense perdre's) (B 8, 1-3). El discurs de la deessa, doncs, és un *programa*, un programa que programa i que no acaba mai de dir, no arriba mai a dir, a ingressar al discurs programat. De manera que, segons sembla, la cosa a saber resulta ser el mateix que l'arribar a saber-la, el triar camí, la difícil tria (πολύδηριν ἔλεγχον, B 7, 5), i el terme del camí resulta ser el camí mateix (el camí no té final, o bé té per final el començar de bell nou). I de fet, per a veure això, no calia pas esperar al discurs: tot just al començament de tot, però *ja de camí*, el poeta ha dit amb claredat que és portat ἐς ὁδόν (B 1, 2): no *pel* camí, sinó *al* camí. El final del camí és el camí. El camí del saber no té final. No s'acaba mai de saber. Tot això fa summament problemàtic dividir el poema en les

seves *dues* parts principals, en proemi i discurs. El proemi és una descripció mítica del mateix que apareix després sota la forma de discurs.

Acabem de veure que el camí del saber no té final, no arriba enlloc, es queda en simple camí, no s'acaba mai de saber. Hi ha un segon detall, amb el mateix significat de fons que el que acabem de veure, i és que l'home que sap (I'εἰδὼς φῶς, B 1, 3), un cop al davant de la deessa, *no diu realment res*. No és ell realment qui ho sap, no és ell realment qui diu. ¿I què sap algú que cedeix la paraula al déu i es limita a callar i escoltar? El vell escoltar dir d'Homer (ἄειδε, θεά –Il., A, 1) que, fugaçment i només d'entrada, posa en alerta l'oient sobre l'excel·lència amb què és dit tot el que el segueix, té lloc igualment en el poema de Parmènides, però d'una manera ja molt diferent, perquè, en aquest últim, ell mateix es reconeix, es presenta i es caracteritza com a tal (com a escoltar dir). D'això serveix el proemi. I així, si Homer escoltava dir la deessa d'entrada i simplement, espontàniament per dir-ho així, ara això d'escoltar dir es reconeix a distància (com a camí) i com a obligació. L'excel·lència dient no és res que el poeta pugui fer seu espontàniament, pel simple fet de tenir una boca o una llengua i un vocabulari i quatre regles de construcció d'expressions. Quan de veritat es diu quelcom, mana la cosa, ella mateixa *es diu*. Saber dir, dir bé, consisteix en la difícil tasca d'escoltar dir. D'acord amb això, aquesta tasca és presentada com una cosa que s'ha de fer *per força*, com un deure que s'imposa al poeta i al qual aquest ha d'ajustar-se de bon o mal grat, en una paraula: com a *necessitat*: χρεώ (B1, 28), (οὐ κακῆ) μοῖρα (v. 26), θέμις τε δίκη τε (v. 28), χρή (a la frase χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι) (B 6, 1), ἀνάγκη a B 8, els adjectius verbals φατόν i νοητόν (B 8, 8), i expressions iguals o equivalents de B 8 que es refereixen més aviat a la naturalesa de l'assumpte a dir, no al projecte de dir-lo, si bé totes elles es refereixen igualment al dir en la mesura que apareixen en el si de l'únic μῦθος que queda (B 8, 1). S'explica així la insistència, per no dir l'obsessió, amb què el poeta diu i repeteix que *és portat* pel camí, remarcant la veu passiva. Aquesta passiva és la idea central de tot el poema. Quantes vegades queda dita en els versos d'arrancada (B 1, vv. 1-5)! Cal entendre això en dos sentits: per una banda, el poeta no decideix ser poeta, es troba en el cas que ho és; per altra banda, el poeta (que, repetim-ho, no tria aquesta seva condició) no pot dir el que vulgui, el que li surti del pap (explicar la ira d'Aquil·les o l'odissea d'Ulisses, per exemple); sinó que s'ha d'ajustar a... quelcom; quelcom que, per tant, el poeta no té sota domini. Són les eugues i el carro, dirigits per les noies divines, qui porten i guien el poeta, no pas al revés. Que el poema *comenci en marxa*, en plena marxa, amb el poeta ficat allà dins que no se'n sap ni avenir, és una imatge d'*entusiasme*: que el camí sigui δαίμονος (B 1, 3) i que porti a

la θεά (B 1, 22) confirma que estem en el domini del diví, o sigui en el domini del que ni es té ni es pot tenir sota domini. *Diví* ho és allò que ve donat, allò que a un, sense haver-ho ell decidit, li *passa*. Aquest és el sentit profund de la “veu passiva”. Així mateix s’explica el to exigent o imperatiu amb què la deessa s’adreça al poeta en tot el poema: la deessa no para de donar ordres, no para de manar. Així s’expliquen la gran quantitat de formes verbals imperatives i fórmules expressives amb significat d’obligació o de prohibició: χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι (B1, 28); λεῦσσε (B4, 1); τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα (B 6, 2); εἶργε νόημα (B 7, 2); κρῖναι δὲ λόγῳ (B 7, 5); οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἑάσσω/φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν (B 8, 7-8); μάνθανε (B 8, 52); etcètera. I, pel mateix, s’hi remarca moltíssim i repetidament que qui ha de dir és una *deessa* (“jo”) i que *l’home* (“tu”) s’ha de limitar a *escoltar* el dictat: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας (B 2, 1); τοι φράζω (B 2, 6); B7, 6: κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον / ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα (B 7, 5-6); ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα (B 8, 50); μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων (B 8, 52); τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εὐκότα πάντα φατίζω (B 8, 60). Aquest canvi de persona no és un aspecte secundari del poema, hi és massa insistentment remarcat. Significa el fet que l’home, per a saber dir, ha de cedir la paraula, no pot tenir la paraula sota control. L’excel·lència del dir consisteix a cedir la paraula. Dir bé consisteix a callar i escoltar. El que feia Homer! Cal remarcar, però, que, en el poema de Parmènides, l’obligatòria renúncia a dir res, a emetre tesis sobre el ser, no afecta només l’home, sinó també la deessa. En el cas de l’home, té lloc per mitjà del silenci i l’escolta obligatoris. En el cas de la deessa, que en tot moment parla del ser d’acord amb les possibilitats *humanes* de comprendre, per mitjà d’aquella sèrie de recursos textuais que hem vist més amunt (vg. el segon moment de la qüestió del ser). Dir el ser és un acte, o un projecte, que queda més enllà del que la raó humana pot aconseguir, quelcom que es pot aconseguir només per mitjà de la irracionalitat: és una incursió (un viatge) al terreny del que és humanament incompreensible. Per això calen tota aquella sèrie de recursos que hem vist més amunt, tots els quals consisteixen, en definitiva, a reconèixer que sobre el ser no hi ha res a dir, que l’única manera d’heure-se-les amb el ser consisteix a assumir-ne la ignorància (no fer afirmacions) i, per tant, plantejar-ne la qüestió.

Ja es deu començar a veure què passarà amb el *no saber* dels humans, un cop entrats en aquest segon moment de la qüestió del saber. Consisteix (no caldria sinó!) a *tematitzar i caracteritzar* el ser (o sigui allò que els humans anomenen així). D’aquest no saber, entès com acabem de dir, se’n diu amb una paraula que ja coneixem: δόξα. La δόξα es defineix com a no saber enfront del saber de l’home que sap, o sigui enfront del νοεῖν (o

del λέγειν τε νοεῖν τε de B 6, 1). Com a tal, és caracteritzada en diferents llocs. De manera directa o positiva, ho és a B 6, 4-9, a B 7, 3-6 i a B 8, 38-41, i des del vers 53 fins al final del poema). Com el νοεῖν de l'home que sap, la δόξα és un tipus de dir (ja sabem que ens movem tothora en el pla del dir). En el primer moment del plantejament de la qüestió del saber, semblava que podia definir-se com aquell dir *les coses* marcat per l'absència del plantejament de la qüestió del ser, i així, en efecte, queda definida mentre el plantejament de la qüestió del ser es troba en el seu primer moment, en què la tematització del ser apareix com a exigència o necessitat. En el segon moment de la qüestió del ser, en què la tematització del ser apareix com a impossibilitat, veiem que l'absència del plantejament de la qüestió ontològica consisteix precisament en el fet que la δόξα *tematitza i caracteritza* el ser i es queda en aquest primer moment del plantejament de la qüestió, és a dir: veiem que l'absència del plantejament consisteix en la incapacitat o poca traça (ἀμηχανίη, B 6, 5) que els homes tenen a l'hora de plantejar *la qüestió com a tal*. La qüestió, a mans dels humans, esdevé *tesi*. La δόξα resulta ser, com el νοεῖν, referència a l'ἀληθείη, però la falsa, la dolenta, l'extraviada (πλακτὸν νόον, B 6, 6), perquè presenta com a subjecte el que no deixa subjectar-se, o el que és el mateix: perquè presenta com a *tesi* el que no pot aparèixer sinó com a *recerca o qüestió*. La δόξα és una manera de *dir* que es caracteritza perquè és un ὀνομάζειν (B 8, 38-9 i 53), que comença amb un ὀνομάζειν δύο μορφάς (cal remarcar aquest importantíssim δύο), i, per tant, és aquella manera de dir que consisteix a subjectar el que es diu (això és A, allò és B, això és així, allò és aixà) i posar-ho al costat d'altres coses. Mentre la δόξα se les heu amb coses, res a dir, perquè la presència juxtapositiva és inherent a les coses com a tals. El que passa és que allò que la δόξα comença afirmant o (juxta)posant és la dualitat constitutiva de l'ἀληθείη, la dualitat εἶναι/μὴ εἶναι, com a εἶναι τε καὶ οὐκ εἶναι, com a δύο μορφάς, i per tant, certament, *no* pot dir-la. Tota posició o fixació, tota afirmació o tesi (θέσις), tota domadura o domesticació (la imatge és de Parmènides, B 7, 1) o subjecció (convertir en subjecte, en ὑποκείμενον⁴⁶), tot el que resulta de l'actitud positiva, afirmativa, tètica, és juxtaposició, i precisament el característic de l'ἀληθείη és que *no* deixa (juxta)posar-se, no deixa fer-se *cosa*, que és allò que el νοεῖν, l'actitud sàvia, li respecta. El νοεῖν veu que al ser li és inherent sostroure's, i per això no el fa subjecte de cap tesi, mentre que a la δόξα, que mira de subjectar-lo, se li escapa justament per això, o sigui: se li sostrau. D'aquesta sostracció en resulta un discurs sobre certa realitat primordial (presumptament ser i no ser) a partir de la qual es genera tota cosa,

⁴⁶ Es tracta del participi del verb ὑπο-κεῖσθαι, que és el "verb d'estat" corresponent al "verb d'acció" constitutiu de la δόξα: el verb κατα-τίθεσθαι (B 8, 53-56).

en resulta un discurs que converteix la qüestió sobre la diferència entre el ser i les coses, en resulta, en una paraula, una *cosmologia* i/o *cosmogonia* (B 8, 53 - B19). *Qui* resulta indirectament desqualificat d'aquesta manera, ja costa més de dir, i sobre això hi ha opinions per a tots els gustos. Si assumim la lletra del text, es tracta dels homes en general, incapaços de pensar el ser sense cosificar-lo i sense convertir-lo en *allò d'on prové tot* (realitat que, ja ho sabem, no és el ser). Hom ha pensat en els milesis, en els pitagòrics, etc. A nosaltres ens sembla que Parmènides, quan critica les βροτῶν δόξαι, desqualifica la mala metafísica en general i com a tal, la metafísica de l'home vulgar i corrent. Però no tenim cap dubte que queden inclosos a la crítica els Tales, Anaximandres, Anaxímenes, Pitàgores i tots els ídols de mena similar, perquè cal recordar que parla una deessa, i els homes, des del cel, se'ls veu tots igualment petits.

Com que al ser li és inherent un sostraure's al fons de les coses, a la (no) tematització del ser (a l'actitud sàvia) li és inherent (li és necessari) un retornar cada vegada de nou a τὰ δοκοῦντα per tal d'aprofundir-hi (B 1, 31-32). Aquesta és la sàvia manera d'heure-se-les amb les coses, perquè cada vegada hi queda restituïda l'estranyesa al davant de les coses, el record que, de coses, podria no haver-n'hi, i la remarca que, per tant, es troba *ser* al fons de totes elles. Cal no identificar, doncs, τὰ δοκοῦντα amb les βροτῶν δόξαι (aquest és –ja ho hem dit– un dels punts forts de la nostra lectura).

2. COMENTARI

NOTA METODOLÒGICA

Recordem molt breument la metodologia emprada (vg. Introducció, punt 3.). *En primer lloc* (epígraf 1), presentem el text original, precedit d'una referència abreujada del(s) lloc(s) on es troba la seva citació (segons Coxon, 3a. edició, 2009), i seguit, primerament, de traducció i, després, d'aparat crític. Quant al text, fem com a text de base el de Diels-Kranz (6a ed., 1951), del qual ens apartem en uns pocs casos, quan creiem millors lliçons, esmenes o conjetures d'altres filòlegs. Quant a l'aparat crític, que és positiu, està confegit tenint en compte (sobretot) les dades que consten a les dues edicions més modernes de Parmènides (Conche i Coxon, tercera edició d'ambdues, 2009). La traducció que presentem és una reelaboració de la que nosaltres mateixos vam publicar a *De Tales a Demòcrit. El pensament presocràtic. Fragments i testimonis* (Edicions de la Ela Geminada, Girona, 2011). *En segon lloc* (epígraf 2), fem una breu *caracterització* del(s) lloc(s) on es troba la citació del fragment (els textos són tots trets de l'apartat de testimonis de l'esmentada edició de Coxon), i fem consideracions, quan s'escau, sobre la fragmentació del text i la posició del fragment en el conjunt del poema. *En tercer lloc* (epígraf 3), fem una presentació del *sentit general* del fragment segons nosaltres, precedida o seguida (normalment seguida) d'una exposició d'altres interpretacions donades o possibles, que anem introduint, quan són donades, per ordre cronològic, i enfront de les quals, un cop presentades, ens posicionem (si ens sembla que cal) breument. Consten també en aquest apartat tots aquells testimonis que ens han semblat rellevants per a interpretar el fragment (tots ells extrets igualment de Coxon). *En quart lloc* (epígraf 4), procedim al *comentari detingut* de les parts del text, igualment precedit o seguit (normalment seguit) d'altres comentaris de mena similar, introduïts igualment per ordre cronològic, i enfront dels quals, un cop presentats, ens posicionem (si ens sembla que cal). Quan un fragment és molt breu (p. ex. el fragment 3), presentem els dos últims punts (3 i 4) fosos en un de sol (sota l'epígraf 3).

FRAGMENT 1

1

1-30 SEXT. *adv. math.* VII 111, paraphr. 112-114 / 28-32 SIMPL. *cael.* 557, 20 / 28-30 DIOG. LAERT. IX, 22 / 29-30 SEXT. *ib.* 114; PLUT. *adv. Colot.* 1114 D-E; CLEM. *strom.* V, 59, 6, 1-4 (II, 366, 16-17 Stählin); PROCL. *Tim.* I, 345, 15-16

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι,
πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι
δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ' ἀ<ύ>τὴ φέρει εἰδότα φῶτα·
τῆι φερόμην· τῆι γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι
5 ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἠγεμόνευον.
ἄξων δ' ἐν χνοίησιν ἴει σύριγγος αὐτήν
αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν
κύκλοις ἀμφοτέρωθεν), ὅτε σπερχοῖατο πέμπειν

Eugues que em porten encara, fins on arribi la força,
corre que corre van dur-me a un camí per dir molt, amb domini,
un de diví, que pertot, ell tot sol, porta l'home que hi toca.
Doncs allà: dut. Allà em duïen eugues que ensenyen moltíssim,
5 carro estirant, i unes noies, obrint-se camí, dirigien.
L'eix, a la caixa, emetia un xerric sostingut, com de flauta,
roig (apressat per les dues rodes –i roda que roda–
de cap a cap), i a portar, mentrestant, s'acuitaven aquelles

1 ταί Sext. L E, *edd.* : θ' αἶ N : τε ς / φέρουσιν Sext. L E, Diels, Untersteiner, Tarán, García Calvo 1981, Coxon, Conche : φέρουσαι N, García Calvo 2001

3 δαίμονος *codd.*, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche, García Calvo : δαίμονες Stein, Wilamowitz, DK / πάντ' ἀ<ύ>τὴ Hermann, Diels (*comm.*) : πάντ' ἄτη N : πάντ' ἀτη L : πάντα τῆ E ς : πάντα τη Diels : πάντ' ἀδαῆ Karsten : πάντ' ἄστη Mutschmann, DK, Untersteiner, Tarán, García Calvo : πάντ' ἄντην Heyne, Coxon : πᾶν τα<ύ>τη Cordero, Conche

6 χνοίησιν ἴει Diels (<ἴει>), Untersteiner, Tarán, Coxon (<ἴει>), Conche : χνοῖησιν Sext. N : χνοῖησι(v) L E ς : χνοῖης ἴει Karsten, García Calvo

7 αἰθόμενος Sext. L ς, *edd.* : αἰρόμενος N : αἰθόμενοι E / ἐπέιγετο *edd.* : ἠπειγετο N : ἐπήγετο ς

- Ἡλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός,
 10 εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας.
 ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,
 καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·
 αὐταὶ δ' αἰθέριαι πλῆνται μέγалоισι θυρέτροις·
 τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβοῦς.
 15 τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν
 πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα
 ἀπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· ται δὲ θυρέτρων
 χάσμ' ἀχανὲς ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους
 ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι
 20 γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε· τῆι ῥά δι' αὐτέων

- nines solars, de la nit deixant endarrere les cases,
 10 cap a la llum, amb les mans traient-se vels de la cara.
 Són just allà, dels camins de la nit i del dia les portes.
 Llinda i llindar tot de pedra per dalt i per baix les aguanten;
 tot recobertes amb fulles gruixudes s'aixequen, etèries;
 i la que passa factura, Justícia, en té claus d'obre-i-tanca.
 15 I tanmateix, seductores, les noies, amb dolces paraules,
 seva van fer-la, traçudes, perquè el forrellat de la tanca
 prompta els tragués de les portes. I a l'entrefulla d'aquestes
 un immens clar va badar-se, elles alant-se, bronzinis
 eixos als perns fent girar, ara l'un ara l'altre,
 20 amb claus i puntes fixats. Per allí, travessant-la, aleshores,

10 εἰς *codd.*, Diels, Untersteiner, Tarán, Conche, García Calvo : ἐς Coxon / φάος *edds.* : φῶς N / κράτων Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon : κρατερῶν *codd.* : κρατῶν Scaliger, Karsten (*comm.*) : García Calvo κροτάφων

13 δ' αἰθέριαι *codd.*, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche, García Calvo 1981 : δ' αἰθέρι ἀεὶ García Calvo 2001 / πλῆνται Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche, García Calvo 2001 : πλὴν θ' αἰ Sext. N : πακταὶ García Calvo 1981

14 Δίκη *edds.* : δίκην *codd.*

16 ὥς σφιν *edd.* : ὥς φιν Sext. N

17 ται δὲ θυρέτρων *edd.* : ταῖς δὲ θυρέτροις Sext. N

20 ἀρηρότε Bergk, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche, García Calvo 1981 : ἀρηρότα Sext. N E ζ, García Calvo 2001 : ἀνηρότα L : ἀρηρότας Karsten / αὐτέων Sext. N, Tarán, Untersteiner, Coxon, Conche, García Calvo : αὐτῶν L E ζ, Diels

ἰθύς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους.

- καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ
δεξιτερῆν ἔλεν, ὧδε δ' ἔπος φάτο καί με προσηύδα·
ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάορος ἠνιόχοισιν,
25 ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ,
χαῖρ' , ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι
τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν),
ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ
30 ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.

de dret portaren les noies via endavant carro i eugues.

- I la deessa, cordial, em va rebre, la dreta amb la dreta
prendre em va, i dir ben dit va, i així va adreçar-me'l:
tu, jove que t'acompanyes de no moridores aurigues,
25 eugues que et porten, i véns cap ací a casa meva,
hola!, que et duia no pas una sort qualsevol a recórrer
aquest camí –que és a part d'aquell que transiten els homes–,
ans el degut i a pagar. Cal que de tot t'assabentis:
la veritat cortranquil·la que surt, i rodona, d'entrada,
30 i els parers dels mortals, després, sense fiança de veres;

24 ἀθανάτοισι συνάορος *codd.* (ἀθανάτουσι N), Diels, Untersteiner, Tarán, Conche, García Calvo : ἀθανάτησι συνήορος Brandis, Coxon

25 ἵπποις Sext. E ζ, *edd.* : ἵπποι N L / ταί L E : τε ζ

29 ἡμὲν *edd.* : ἡ μὲν Plut. : τῶ μὲν vel τὸ μὲν Procl. / εὐκυκλέος Simpl. (εὐκύκλιος A), Diels, Untersteiner, Guthrie, Calogero, Tarán, Kirk-Rav.-Sch., Cordero, Couloubaritsis, Reale-Ruggiu, García Calvo : εὐπειθέος Plut., Sext., Clem., Diog., Karsten, Bidez, Jackson (1908), De Vogel, Mourelatos, Townsley (1975), Mansfeld, O'Brien-Frère, Conche, Coxon : εὐφειγέος Procl. / ἀτρεμῆς Sext. N L E 114, Clem., Procl., Simpl., Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche, García Calvo : ἀτρεκῆς Plut., Sext E L (ἀτρεκῆς N) 111, ζ 114, Diog., Karsten

30 ἠδὲ *edd.* : ἠ δὲ Plut., Procl. C / δόξας Plut., Sext. 114, N E 111, Diog., Simpl., *edd.* : δόξαι Sext. L ζ 111, Procl. C : δόξαις Clem., Procl. N P / ταῖς Sext., Clem., Simpl., Diels, Untersteiner, Tarán, Conche, García Calvo : αἷς Plut., Procl. : τῆς Diog. : τῆς Coxon / οὐκ ἔνι *edd.* : οὐκέτι Diog.

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

però d'aprendre bé cuida't a més a més que, el que es mostra,
feia tot falta que fos fidedigne per tot travessant-ho.

31 μαθήσεται Simpl. D E, *edd.* : μαθήσεται A : μνήσομαι F / δοκοῦντα *codd.*, Diels, Untersteiner, Tarán, Conche, García Calvo : δοκεῦντα Coxon

32 δοκίμως *codd.*, Tarán, Coxon, Conche, García Calvo : δοκιμῶς' (δοκιμῶσαι = δοκιμάσαι) Diels, Untersteiner / περῶντα Simpl. A, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche : περ ὄντα D E F

2

La citació dels trenta primers versos d'aquest fragment es troba per primer cop al setè llibre (*Contra els lògics*) de l'*Adversus mathematicos* de Sext Empíric, en el context d'un dels seus habituals repassos i refutacions de doctrines no escèptiques. Sext cita aquests versos indicant que es tracta del començament del poema, presentant Parmènides (un conegut de Xenòfanes, diu Sext) com un exemple d'autor que, per a jutjar correctament sobre el que hi hagi, rebutja el testimoni dels sentits, que són incerts o insegurs (ἀσθενεῖς), i posa la raó (λόγος) com a criteri (primer κριτήριον, després κανόν) segur o infal·lible (ἀδιάπτωτον). El text diu així: ὁ δὲ γνώριμος αὐτοῦ [Xenòfanes] Παρμενίδης τοῦ μὲν δοξαστοῦ (213, 5) λόγου κατέγνω, φημί δὲ τοῦ ἀσθενεῖς ἔχοντος ὑπολήψεις, τὸν δ' ἐπιστημονικόν, τουτέστι τὸν ἀδιάπτωτον, ὑπέθετο κριτήριον, ἀποστὰς καὶ τῆς τῶν αἰσθήσεων πίστεως. ἐναρχόμενος γοῦν τοῦ Περὶ φύσεως γράφει τοῦτον τὸν τρόπον· (i aquí hi ha la citació de B 1, 1-30, a la qual Sext enganxa, com si es tractés d'un text seguit, la de B 7, 2-7). Sext presenta tot seguit una interpretació al·legòrica dels diferents elements que apareixen al text (les eugues, les rodes del carro, les noies solars, etc.) de la qual ens ocuparem més avall. Avancem-ne aquí, simplement, que la lectura que en fa Sext és força detinguda, o sigui que ni el proemi ni els diferents elements que hi surten no li semblen irrellevants, sinó que marquen fins i tot el sentit general del poema. Immediatament després de presentar aquesta seva interpretació, Sext en recorda el sentit general tornant a citar els versos 29-30 i dient que Parmènides aclareix, cap al final, que no hem de parar atenció als sentits,

sinó a la raó, per a il·lustrar la qual tesi cita els versos 3-6 de B 7 (els recordem: μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,/νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχίησσαν ἀκουήν/καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον/ἔξ ἐμέθεν ῥηθέντα). Sext diu: καὶ ἐπὶ τέλει προσδιασαφεῖ [Parmènides] τὸ μὴ δεῖν ταῖς αἰσθήσεσι προσέχειν ἀλλὰ τῷ λόγῳ (215, 9-10). No queda del tot clar a quin tram de text es refereix Sext amb aquest “cap al final” (ἐπὶ τέλει). En tot cas, tant aquest comentari com, sobretot, el fet que Sext hagi citat enganxats, una mica abans, B 1, 1-30 amb B 2, 2-7 (vg. més amunt), són el que explica la raó per la qual Diels (1897) presenta com a pertanyents a B 1 els versos de B 7 (llevat del primer) més el començament de B 8 (fins al λείπεται del principi del seu segon vers), de manera que B 1, en Diels, té trenta-vuit versos (Diels hi inclou no només els trenta versos de B 1 que cita Simplicí, sinó els trenta-dos de DK). Sext acaba el comentari del seu parell de citacions amb un nou recordatori del seu sentit general: Parmènides, τὸν ἐπιστημονικὸν λόγον κανόνα τῆς ἐν τοῖς οὐσίῳ ἀληθείας ἀναγορεύσας, ἀπέστη τῆς τῶν αἰσθήσεων ἐπιστάσεως (215, 16-17) (vg. Coxon t. 136).

Simplici cita només els cinc últims versos del fragment (el v. 28, a partir de χρεῶ). És gràcies a Simplicí, doncs, que en coneixem els dos últims, precisament els que, a partir de la interpretació polemitzant que en va fer Reinhardt, han generat més problemes exegètics. Simplicí cita els cinc versos en el seu comentari al *De caelo* d'Aristòtil, concretament al comentari del passatge (298 b 14 i s.; Coxon t. 20), ja comentat per nosaltres, on Aristòtil diu que Parmènides i Melís van conferir equivocadament les propietats del que és immòbil i sempre igual al que no és immòbil i sempre igual, o sigui a les coses naturals i de naturalesa canviant i sensible, perquè aquests dos autors –segons Aristòtil– no es van adonar que sí que hi ha quelcom immòbil i sempre igual (el motor dels astres) i es van pensar que només hi ha coses de naturalesa canviant i sensible. Simplicí critica fortament Aristòtil per atribuir a Parmènides i Melís aquesta última afirmació, i és precisament per a demostrar que és falsa, i per a demostrar que la diferència entre l'intel·ligible (sempre igual) i el sensible (que arriba a ser i deixa de ser) és fonamental en el poema de Parmènides, que Simplicí cita els cinc versos en qüestió, així com els tres versos de B 8 (v. 50-52) que marquen clarament el pas de la primera part del discurs de la dessa (sobre τὸ ἐόν) a la segona part (sobre la δόξα) (els recordem: ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα/ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας/μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων) i també els tres versos que, potser, cloïen el poema (B 19). El text de Simplicí diu així: οἱ δὲ ἄνδρες ἐκεῖνοι [Parmènides i Melís, de qui Aristòtil parla conjuntament al passatge

esmentat] διττήν ὑπόστασιν ὑπετίθεντο, τὴν μὲν τοῦ ὄντως ὄντος τοῦ νοητοῦ, τὴν δὲ τοῦ γινομένου τοῦ αἰσθητοῦ, ὅπερ οὐκ ἤξιουν καλεῖν ὄν ἀπλῶς ἀλλὰ δοκοῦν ὄν. διὸ περὶ τὸ ὄν ἀλήθειαν εἶναι φησι, περὶ δὲ τὸ γινόμενον δόξαν. λέγει γοῦν ὁ Παρμενίδης, (557, 25) [Simplici cita B 8, 28-32]. (558, 3) ἀλλὰ καὶ συμπληρώσας τὸν περὶ τοῦ ὄντως ὄντος λόγον καὶ μέλλων περὶ τῶν αἰσθητῶν διδάσκειν ἐπήγαγεν· [Simplici cita B 8, 50-52. I després de citar, acte seguit, B 19, acaba amb unes preguntes adreçades polèmicament a Aristòtil:] (558, 12) πῶς οὖν τὰ αἰσθητὰ μόνον εἶναι Παρμενίδης ὑπελάνβανεν ὁ περὶ τοῦ νοητοῦ τοιαῦτα φιλοσοφήσας (...); πῶς δὲ τὰ τοῖς νοητοῖς ἐφαρμόζοντα μετήνεγκεν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ ὁ χωρὶς μὲν (558, 15) τὴν ἔνωσιν τοῦ νοητοῦ καὶ ὄντως ὄντος παραδούς, χωρὶς δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν ἐναργῶς καὶ μηδὲ ἀξιῶν τῷ τοῦ ὄντος ὀνόματι τὸ αἰσθητὸν καλεῖν; (...) (559, 14) πῶς οὖν τις αὐτοὺς [Parmènides i Melís] ὑπολάβοι μόνου τὸ αἰσθητὸν νομίζειν εἶναι; (Coxon t. 203). Diguem per acabar que és ben curiós que els dos últims versos de B 1, que poden ser interpretats com a marca de la necessària continuïtat entre l'una part del discurs i l'altra, apareguin en el context d'un testimoni que mira de provar la radical alteritat entre aquestes dues parts.

Diògenes Laerci, al minso capítol que dedica a Parmènides dins les seves *Vides i parers dels filòsofs*, presenta els versos 28(a partir de χρεῶ)-30 d'aquesta manera: δίσσῃν τε ἔφη [Parmènides] τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν τὴν δὲ κατὰ δόξαν. διὸ καὶ φησί που (és remarcable la indeterminació d'aquest που) i segueix la citació, després de la qual a Diògenes li sembla pertinent informar el lector que Parmènides pensa o escriu els seus pensaments en versos (διὰ ποιημάτων φιλοσοφεῖ) com Hesíode, Xenòfanes i Empèdocles. Acte seguit cita els versos 3-5 de de B 7 precedits d'aquesta presentació: κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε [Parmènides] τάς τε αἰσθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν (vg. Coxon t. 140). Tant el fet que Diògenes faci les citacions que fa com el llenguatge que utilitza per a presentar-les, tot plegat fa pensar que Diògenes depèn de Sext o d'una font semblant a la d'aquest.

Els versos 29-30 són citats, separadament del seu context, per quatre autors: Sext Empíric (per segon cop), Plutarc, Climent i Procle. Tanta coincidència es deu sens dubte al fet que tots ells creuen que en aquest parell de versos es condensa el sentit general del poema. En el cas de Sext, això és evident si tenim en compte que la citació d'aquests dos versos té lloc per segon cop en el mateix context on es troba la citació dels trenta primers. Remarquem simplement que, en el cas de Sext, els versos no condensin només el sentit general del poema, sinó també el del *proemi*. Climent d'Alexandria cita

aquests versos als seus *Stromata* precedits d'aquesta presentació: ὁ τ' Ἐλεάτης Παρμενίδης ὁ μέγας διττῶν εἰσηγεῖται διδασκαλίαν ὁδῶν ᾗδὲ πως γράφων· (Coxon t. 128). L'únic d'interès és la variant εὐπειθέος, que, de totes maneres, és la més freqüent (només no es troba en Simplicí, i encara en només un dels manuscrits). Plutarc cita aquest parell de versos en aquell passatge del *Contra Colotes* (ja comentat per nosaltres a la història de la interpretació) on l'autor defensa Parmènides de la crítica de Colotes segons la qual l'elèata, dient que tot és u (τὸ πᾶν ἔν εἰπὼν), suprimeix tot el que hi ha. Com hem vist, Plutarc diu que, al contrari, Parmènides, barrejant llum i fosca, crea τὰ φαινόμενα πάντα (Plutarc es refereix, òbviament, a la part cosmogònica del poema), i que el que fa Parmènides quan diferencia el seu ἔν ὄν (1114 D4) de les coses (τὰ πράγματα: 1114 E4) és el que més tard farà Plató, o sigui diferenciar l'intel·ligible (τὸ νοητόν), que és sempre igual a ell mateix (i que per això és ἔν: ὁμοιότητι πρὸς αὐτό), del sensible (τὸ αἰσθητόν), que és sotmès a canvi permanent. Tot plegat de manera que Parmènides, amb aquesta diferència, no suprimeix res de res (com tampoc no ho fa, més tard, Plató). I el criteri per a diferenciar aquests dos tipus de realitat, diu Plutarc, és aquest: i cita els nostres dos versos (vg. Coxon t. 113). Procle els cita al seu comentari al *Timeu* de Plató (en el mateix context, per cert, on cita tot B 2), concretament al comentari del passatge on Timeu, tot just quan comença a contar el naixement del món, explica que, de la mateixa manera que hi ha dos tipus de realitat, la intel·ligible i sempre igual, model de l'altra, i la sensible i sempre canviant, que n'és com una còpia, així mateix hi ha dos tipus de discursos, el que seria del tot teòric i racional, només a l'abast d'un déu, i el que s'ha de valer d'històries, humanament assequible (λόγοι) (29 c). Procle cita els versos per a il·lustrar la identitat entre la diferència que contenen (ἀλήθεια/πίστις) i la que estableix Plató entre dos mons (l'intel·ligible i el sensible) i dos tipus de coneixement (l'intel·lectual i el sensorial) (si bé Parmènides, diu Procle, és ἀσαφής –cal entendre: menys clar que Plató– δία ποιήσιν, cosa que cal entendre, fa l'efecte, amb el ressò de la diferència entre els dos tipus de discursos de què parla Plató al *Timeu*). I després de citar comenta: de la mateixa manera que hi ha dos tipus de coses (πράγματα), les que són i les que no són (ὄντα καὶ μὴ ὄντα) (i aquest plantejament és el que explica que la citació dels nostres dos versos formi context amb la citació de B 2), així mateix hi ha dos tipus de coneixements (γνώσεις): l'ἀλήθεια, marcada per la llum de l'intel·lecte, i la πίστις, separada del coneixement estable (τῆς μονίμου γνώσεως) (vg. Coxon t. 167).

Ningú, que sapiguem, ha pogut dubtar mai que B 1 sigui el començament del poema, de manera que no hi ha cap discussió sobre la posició del fragment. La qüestió d'on s'acaba exactament el text del fragment, en canvi, sí que ha estat objecte de discussió. Diels va afegir al fragment els versos de B 7 (llevat del primer): vg. comentari a B 7. Que sapiguem, només Burnet ha respectat aquesta decisió de Diels (Burnet encara ho fa a la tercera edició del seu llibre, de 1920). Almenys a partir de la cinquena edició dels *Fragmente* (1934-1937), a càrrec de Kranz, aquest fragment conté només els 32 versos que s'acaben de llegir. I així l'han publicat tots els editors posteriors que coneixem. El que també ha estat objecte de discussió és la qüestió de quin fragment seguia aquest primer: hom ha pensat en B 2 (p. ex. Diels-Kranz, Untersteiner, Tarán, Conche) o en B 5 (p. ex. Diels, Coxon, García Calvo) (vg. comentari als fragments corresponents).

3

Segons nosaltres, aquest fragment presenta una descripció mítica de l'experiència ontològica, o sigui del salt des de les coses (τὰ δοκοῦντα) a llur ser (τὸ ἔόν, εἶναι). El fragment conté, doncs, tot el que després veurem al llarg del poema sota la forma de revelació: el camí que porta al ser. Començarem amb un petit excurs, que ens sembla del tot imprescindible per a comprendre aquest fragment.

En Homer, constantment passen coses. Però el que fascina constantment Homer, allò que el fa quedar parat al mateix temps i pel mateix que posa en marxa el seu dir, allò que constantment en marca els passos, no és tant *les coses* que passen com *el fet que passen* coses. Que bé podria no passar ben res... i tot plegat seria molt més simple. L'interessant és que Homer, en qui es troba constantment el ressò d'aquesta diferència (per exemple, en el constant i estructural recurs de situar tot el que va passant en aquella di-stància que separa els déus dels homes), no diu enlloc que passin coses, ni diu tampoc que llur passar consisteixi en res, ni molt menys fa cap esforç per a caracteritzar allò en què consisteix que en passin. Sobre això no hi ha en Homer cap assaig de teorització o expressió *conceptual* de cap mena. Val a dir fins i tot –amb reserves– que no rep ni un mal nom. Precisament perquè hi és constantment, el fet que passen coses passa constantment desapercebut, se sostrau, es refusa, es *nega* –per dir-ho així– a comparèixer com a tema, subjecte o cosa present, s'esmuny a segon terme, a sota o a dintre les coses que passen contínuament, com una profunditat o obscuritat interna, com

una substància o consistència, solidesa o fondària, presència o brillantor fascinants, que és el que, de fet, possibilita la penetració o l'aprofundiment continuats del poeta en les coses que passen, i de retruc, en les coses que hi ha en general (Homer connecta permanentment, per mitjà de símils, els seus personatges i allò que els va passant amb les situacions de la vida quotidiana). Amb tot i deixar-se sentir com allò per a donar testimoni del qual es posa en marxa el dir d'Homer, el motiu o el motor que l'engega i manté en marxa, el fet que passen coses no té per manifestació sinó trets o marques o senyals que, com diem, no són mai la cosa dita, sinó un simple ressò acompanyant. El que es defineix com a fons no es troba, doncs, sinó indirectament, secundàriament: no es troba, per dir-ho així, sinó a faltar. I tot és confegit de manera que el sostraire's d'aquest fons és *el mateix* que l'emergir d'allò múltiple i divers que s'hi dibuixa. I així com passen les coses i no es parla sobre en què consisteix aquest seu passar, així mateix se les diu amb mestria i enlloc no es diu en què consisteix aquesta mestria. Simplement opera. Només hi ha, inicial i fugaç, una invocació, que no forma part del relat, sinó que fa com que consti, al principi i d'una vegada per al relat tot, el dir (no pas el dit) com a tal. Es tracta d'un senyal d'alerta sobre el dir. Aquest s'atribueix a la deessa o a la Musa, i això, que vol dir que ve donat, que no es té sota domini, és, al mateix temps i pel mateix, un senyal d'excel·lència o de saber: vol dir que estem al davant d'un dir no qualsevol, d'un dir que no té res a veure amb aquella humana operació que l'home té sota control i que consisteix a aplicar noms sobre les coses. La invocació homèrica encapçala i emmarca, regeix i travessa tot el dir, de manera que el segella o encunya, el caracteritza tot ell, enfront d'altres d'irs més qualssevol, d'altres maneres més mediocres, més vulgars i corrents, de tenir lloc això de dir coses i de documentar llur presència. Però en Homer no hi ha cap explicació sobre què és saber dir o què és dir bé. No hi ha cap *proemi*, cap discurs d'autopresentació, autotematitzador i autocaracteritzador.

És justament el problema de la *tematització* d'això, problema que no es troba en Homer (i és *definitori* d'Homer, com hem vist, que no s'hi trobi), el que caracteritza els primers textos filosòfics, com per exemple el de Parmènides. És el *plantejament exprés* de la qüestió ontològica. Què hi ha a dir, no de les coses que hi ha, sinó del fet que hi ha coses? Què és allò que totes les coses tenen en comú? Què és allò que es troba al fons de totes elles? Què és allò, principal o primer, a què s'arriba, en l'exercici de penetració en les coses, en darrer lloc? Què defineix les coses com a tals? Què és allò, requisit o condició, que s'ha de trobar en una cosa pel simple fet de ser cosa? Quina condició, prèvia i necessària, ha de complir un X qualsevol per a formar part del conjunt de les

coses? La pregunta mateixa, formulada així o d'altres maneres, és el que aquests textos fan un esforç per plantejar i contestar per primer cop. Són textos en els quals apareix per primera vegada esmentat (esporàdicament, però ja esmentat) quelcom tan summament esmunyedís com allò que en Homer s'esquivava, amb paraules com ἀρχή, φύσις, λόγος, ἀληθείη, τὸ ἔόν, κόσμος, i no només esmentat, sinó, a més a més, atrevidament caracteritzat (enfront de les coses) com *un únic, comú, separat, present en cada cas, sempre igual, no sotmès a canvi, supòsit, condicionant, previ, desapercebut o inadvertit*, etcètera. I és sobre la base d'aquesta peculiar qüestió i en aquests mateixos textos, que es troba plantejada, també per primer cop, la no menys peculiar qüestió sobre *el* saber. Un cop posada la qüestió ontològica com la més abstracta, profunda i radical de totes les qüestions possibles (cal recordar que s'adreça a *totes* les coses i que és allò a què s'arriba, aprofundint-hi, en *darrer* lloc), i sempre sobre la base, insistim-hi, d'aquesta qüestió (però sempre a l'una amb ella), els autors d'aquests textos fan un primer assaig de definició de la condició humana, segons el qual l'home és *l'únic* ésser capaç de fascinar-se i preguntar, a més a més de fer-ho per les coses, també pel fet que totes elles puguin tenir un mateix quelcom al fons, l'únic ésser, doncs, capaç d'aquella profunditat o radicalitat (i per tant abstracció) necessària per a plantejar la qüestió ontològica. I ho fan, a més, d'una interessantíssima manera, perquè si és rellevant dir de l'home que és l'únic ésser capaç de reflexió ontològica, queda dit igualment, i de manera igualment rellevant, que l'home és l'únic ésser capaç també de *no* tenir aquesta mena de reflexió, o sigui que allò que permet definir l'home en general i com a tal resulta ser *el mateix* que permet diferenciar els homes entre si, o sigui entre maneres i maneres de ser home, entre fer-ho com cal i fer-ho de qualsevol manera, entre saber-ne i no saber-ne prou. L'home que sàpiga ser home, el *savi*, serà aquell qui, a diferència dels altres homes, es faci més càrrec i sigui més conscient en tot moment que totes les coses tenen un fons que cal anar a cercar, i aquell qui, per tant, es faci més càrrec i sigui més conscient en tot moment també de la condició humana, o sigui de la seva pròpia condició.

El primer autor en qui, abans de Parmènides i Heraclit, trobem una presa de distància d'Homer interpretable com acabem d'explicar, és Hesíode. En aquest, en efecte, trobem per primer cop un assaig de menció de l'assumpte homèric, i, solidari d'aquest, un assaig de separació entre els elements que en Homer apareixien indistints: d'una banda la di-stància déus-homes, que és el marc en què té lloc tot i, per tant, el recurs en què s'acaba concretant el fet que hi ha coses, i, d'altra banda, els continguts

d'aquest marc, o sigui, les coses que hi ha o que passen. Primer de tot, diu Hesíode a la seva *Teogonia*, χᾶος. Es tracta d'un substantiu que es relaciona sincrònicament amb el verb χαίνω, que vol dir separar-se, obrir-se, badar-se (la boca, la terra, una ferida, etc.), i que conté, per tant, juntament amb la idea d'obertura o separació, la idea de profunditat. Això casa certament amb el fet que el χᾶος sigui principi d'una genealogia, perquè traçar una genealogia és sempre mostrar el des d'on, la procedència, la unitat de fons o arrel comuna d'unes branques que se separen o contraposen. Ara bé, no es tracta aquí del principi d'una genealogia qualsevol, sinó de la primera: o sigui la dels déus, d'acord amb el qual el χᾶος és, en efecte, com dèiem, allò previ o primer, però relativament a tot, a cada cosa, i d'acord amb el qual, d'altra banda, el χᾶος no és cap déu (i Hesíode no diu enlloc que ho sigui), puix que tot déu el pressuposa. Allò de què se separen els déus, allò a què es contraposen o s'enfronten en badar-se el χᾶος és, com en Homer, *els homes* (*Teogonia*, invocació, vv. 43-52). L'obrir-se del χᾶος és llur separar-se i definir-se, els déus com a déus i els homes com a homes; per això d'allò primer o suposat se'n diu separació, i separació en el sentit d'esclat, d'obrir-se o badar-se, trencar-se, descloure's. En la paraula mateixa hi ha la idea d'un dintre que es lliga a la d'una separació (la paraula d'Hesíode fa menció del mateix que Heraclit anomenarà φύσις i Parmènides ἀληθείη). Allò que apareix en tenir lloc el χᾶος, o l'estructura dual déus-homes, no és pas ell mateix: a ell li és inherent un sostraire's (recordeu tot el que hem dit del fons homèric). És d'acord amb aquest sostraire's que ha de pensar-se aquell dintre vinculat a la seva noció, i és molt coherent amb això el fet que el χᾶος aparegui únicament al començament del poema i com de passada i per donar pas a un *contingut*. Allò que apareix en tenir lloc el χᾶος no és aquest mateix, doncs, sinó *les coses*. D'acord amb tot això, i com una altra cara del mateix, trobem també en Hesíode, al començament del mateix poema, un proemi tematitzador del dir que mira de determinar què és dir pròpiament i què no, cosa que tampoc no trobàvem en Homer. I Hesíode disposa les coses de tal manera que el lector és convidat a interpretar que el dir pròpiament dit el posseeix ell, Hesíode, i no pas precisament *Homer*, i que, per tant, el dir pròpiament dit, o sigui el *saber dir*, és cosa pròpia només d'aquell qui ha tematitzat i separat allò que en Homer es presentava atètic, indistint, i potser fins i tot confós: d'una banda la di-stància, d'altra banda el que l'omple. Sens dubte, Hesíode veu que així ha *dit* millor que Homer, ja que la distància déus-homes és, per a Hesíode com per a Homer, l'assumpte fonamental del dir. En uns versos famosos (*Teogonia*, v. 27-28; vg. més avall), Hesíode diferencia un dir bo d'un dir dolent (un dir "veritats" –se sol traduir– d'un dir

“falsedats”). Fa l’efecte que el que Hesíode vol dir no és que Homer no digui coses vertaderes, sinó que les que diu no són les vertaderes coses a dir, en el sentit que dir bé no consisteix a contar *coses que passen*, o sigui històries, sinó a posar a distància les coses que passen i reconèixer i definir en què consisteix aquest seu *passar*.

Parmènides, doncs, com ja hem dit uns quants cops, estableix de partida la diferència entre les coses, múltiples i vàries, sempre canviant, i llur presència, comuna a totes elles, per tant una única per a totes elles, sempre igual. I, malgrat aquest establiment de partida (o d’acord amb aquest, però en aparent contradicció amb aquest), diu com bonament pot que la presència de les coses no compareix sinó incompareixent, esfumant-se, o sigui: que no hi ha manera de mostrar-la o referir-s’hi si no és per remissió al seu contrari, ja sigui entès, aquest contrari, com a *no ser*, com a sostraure’s (s’entén que a dintre o al fons de les coses), ja sigui entès com *les coses mateixes*. Aquesta diferència entre les coses i llur presència és el que li permet diferenciar o definir allò en què consisteix ser home, o sigui l’home en general i com a tal, a saber: com aquell únic ésser capaç de tenir-se-les no només amb coses (que d’això en són prou capaços els animals), sinó també amb llur presència, ben entès que això no significa pas deixar d’estar per les coses i mirar cap alguna altra banda, ja que el ser es troba al fons de les coses, sinó deixar de tenir amb les coses un tracte superficial o inconscient o trivial i penetrar-les o aprofundir-hi fins al fons. I, un cop posat que ser home consisteix en això, en el compliment d’aquesta condició, que és la condició humana, aleshores resulta que això de ser home es pot fer bé i no tan bé, perquè les coses poden ser penetrades o aprofundides *més o menys, millor o pitjor*; i que ser home *bé*, saber ser home, o simplement *saber*, en singular i sense complements, és ocupar-se de la presència i no pas de les coses, o sigui: és l’exigència de penetrar en les coses com més va més en cada cas. Cal observar que aquesta segona diferència entre maneres de ser home, entre saber-ne i no saber-ne prou, o entre homes de bona qualitat i homes mediocres, és una nova manera (o una manera indirecta) de manifestar-se la diferència de l’home en general i com a tal (perquè l’home i només ell és capaç d’estar pel ser i no per les coses) i, de retruc, la diferència ontològica mateixa. Al savi li pertoca traslladar la qüestió de la presència al pla del *dir*, i dir *expressament*, per tant, el que acabem d’explicar: en comptes de dir les coses a la manera d’Homer, en qui no compareixen sinó coses i en qui la presència de les coses compareix sostraient-se, dir *expressament* que la presència no compareix sinó sostraient-se a dintre o al fons de les coses. Aquesta caracterització de l’excel·lència dient, o sigui el contacte amb (o l’apropament a) la Musa o la deessa, que en Homer es concretava en una invocació

inicial i fugaç, i en Hesíode en un proemi introductori, en Parmènides s'ha tornat ja la qüestió de fons de tot el poema,⁴⁷ en la mesura que aquest consisteix a *dir que escolta dir* la deessa. Per això el proemi, el fragment que ens ocupa ara, és fonamental per entendre el poema. I entrem, per fi, en matèria.

Hem començat dient que ens trobem al davant d'una descripció mítica de l'experiència ontològica. Hem dit que es tracta d'una *descripció mítica*, i no d'un símil, perquè el símil (comparació o al·legoria) conté bàsicament aquells elements que són homòlegs o interpretables per analogia amb els que tindria un discurs teòric directe sobre la mateixa qüestió (en aquest cas, el discurs que la deessa fa des de B 1, 23 fins al final del poema, o qualsevol discurs que miri d'explicar-ne el significat), mentre que el mite, en canvi, a més de contenir aquests elements, també en conté molts d'altres no reductibles a pura teoria (la diferència és important per a interpretar Plató, per exemple). No podem donar per bona la interessant lectura de Sext Empíric (vg. més avall), per exemple, no tant per les relacions que estableix (massa dependents, en tot cas, del mite del *Fedre* de Plató), sinó sobretot perquè sembla fer-ho amb el principi d'establir sistemàticament correlacions entre tots els elements de la descripció poètica i els que apareixerien en un tractament teòric de la mateixa qüestió, la qual cosa el porta a dir, per exemple, que les rodes del carro són les orelles de poeta, cosa que, en part, és raonable i possible, i, en part, gairebé fa riure (cal simplement pensar en les orelles de Parmènides). Els elements significatius del proemi, val a dir al·legòrics, són tres: el camí mateix, el complex carro-eugues-noies i les portes de la nit i del dia (de la fosca i de la llum). Això no vol dir que els altres elements (bàsicament les parts de carro i portes i el seu moviment) no tinguin cap importància: sens dubte tenen llur funció (vg. més avall), però formen part de l'acompanyament, del que converteix el símil en mite. En parlem una mica més avall.

Pel que fa al camí, explícitament es diu que es tracta del camí de l'home que sap (v. 3), i per tant del camí del saber, la qual cosa significa, d'entrada, que saber no és fàcil, que del saber ens en separa alguna distància que cal recórrer. Una altra cosa és que l'home, tot sol, pugui recórrer aquesta distància pel simple fet de proposar-s'ho. L'amable benvinguda i el to pedagògic de la deessa conviden a pensar que sí. L'obscuritat del discurs convida a pensar que no. El fet que el concurs de la divinitat sigui imprescindible fa pensar definitivament que no: els homes, sense els déus, no serien el que són.

⁴⁷ Martínez Marzoa, F., *Historia de la filosofía antigua*, p. 15-16.

En tot cas, els elements que constitueixen el complex del carro (eugues potents i hàbils aurigues) signifiquen que, per a recórrer aquesta distància, és imprescindible, per part de l'home, *falta de control*: si l'home és un ésser capaç de tenir els seus actes sota el control de la raó, aleshores podem dir que les eugues i les noies divines signifiquen que la raó humana no ho pot tenir *tot* sota control (pensar-s'ho, o senzillament actuar – de manera conscient o inconscient– com si fos així, en això consisteix la més gran i fatal equivocació que un home pot cometre: la ὕβρις), o sigui que la irracionalitat (en algunes de les diversíssimes formes en què aquesta pot tenir lloc) és imprescindible per a tenir l'experiència en qüestió. Les eugues i les divinitats joves signifiquen *totes dues* falta de control per part de l'home: l'home que es troba amb una experiència com aquesta (perquè, amb experiències com aquesta, un hom *s'hi troba*: el poema comença amb el carro en marxa) no hi posa ni la potència (calen les eugues) ni la direcció (calen les noies), ambdues necessàries per a tenir l'experiència en qüestió. En un mot: l'experiència ontològica, o ve *donada* o no es té. Pel que fa al carro en ell mateix, algun vehicle fa falta per recórrer la distància que ens separa de la divinitat: és un motiu heretat i clàssic, tan vell com Homer, present igualment en Alcmeó, en Safo i en Píndar (vg. més avall Diels), que ens fa l'efecte que no té més significat que aquest. No és cap disbarat dir que tot plegat és una imatge de l'ànima humana: si aquesta és un *tot* amb *parts* (com és clàssic de dir des de Plató), aleshores el tot seria el carro, les eugues serien el θυμός (diguem la part irracional) i les noies divines serien el λόγος o νόος (diguem-ne la part racional), que tornen a aparèixer més tard, a la part teòrica. En aquest cas cal tenir en compte dues coses. La primera és que, perquè la imatge funcioni, cal assumir que l'home no té sota control no només els seus desitjos, sinó tampoc la seva intel·ligència. I la segona és que no es veu en tot el poema cap rastre d'una teoria sobre una cosa així com *l'estructura de l'ànima humana*, de manera que convé simplement gaudir de la imatge i estar-se de retroaplicar sobre Parmènides aquelles elaboracions teòriques tan característiques de Plató.

Les portes de la nit i del dia (v. 11-20) signifiquen el mateix que el camí com a tal. Se'n poden fer dues anàlisis que coincideixen quant al sentit. *a)* D'una banda, nit i dia signifiquen el saber del mortal, això és: el de l'home que sap, el de l'εἰδὼς φῶς (v. 3). Per a ser exactes, signifiquen el pas (la porta que porta) de no saber a saber. L'únic saber de què l'home és capaç és un caminar sense moure's, un saltar de les coses al ser per a caure de nou del ser a les coses, una barreja de dia i de nit, de llum i de tenebra. A la tenebra absoluta hi són només els saberuts que no saben res. És per això que la deessa

remet si us plau per força el seu oient (o sigui: l'expulsa) a l'experiència de les coses, del punt de partida (i de tornada) de les quals, per a un mortal, és impossible desempallegar-se: la lliçó definitiva, la que tanca el programa a saber, és ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. El primer moment del saber, amb meta, és el que significa el pas de la nit cap a la llum. El segon moment, el fet que l'home que sap és remès de nou cada vegada a les portes de les portes del dia i de la nit.

b) D'altra banda, signifiquen el temps. Fa l'efecte que traspasar les portes del dia i de la nit significa traspasar la dimensió del temps, per dir-ho així: ingressar a l'eternitat, fora del temps. Encaixa bé amb això l'acollida a l'estança de la deessa, que està fora del temps. Però, com abans hem vist que el moviment d'allunyar-se de les coses per a retornar-hi, en què en consisteix el gaudi, és etern, igualment l'eternitat és efímera: és condició prèvia del mortal (*era*, per tant, condició) que hagi de ser expulsat cada vegada de nou al pla de les coses que brillen amb brillantor autèntica pertot i tostemps: ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Quant als elements mítics acompanyants, pensem que el detall amb què són descrits el carro i les seves parts i el seu moviment (les eugues galopant, l'eix, les rodes, la caixa, el grinyol: v. 1-8), les portes i les seves parts i el seu moviment (la llinda i el lllindar, les fulles, els eixos, els pernns, els claus i les puntes, les claus, l'espectacular obertura: v. 11-20), el fet que tantes coses siguin qualificades per mitjà d'adjectius: que el camí sigui molt *deïdor* (v. 2) i les eugues igualment molt *deïdores* (v. 4) i les noies primer *solars* (v. 9) i després sensualment *seductores* i *dolces* (v. 15) i les rodes del carro *rodones* (v. 7) i l'eix del carro *incandescent* (v. 7) i els eixos de les portes *bronzinis* (v. 18) i la llinda i el lllindar *de pedra* (v. 12), així com el contrast entre aquest luxe de detalls (quan parla l'home) i la posterior eixutesa del discurs (quan parla la deessa), tot això sembla significar esquemàticament l'esplèndida riquesa de les coses i les seves propietats, és a dir: la riquesa d'aquest pla òntic de τὰ δοκοῦντα del qual es parteix i del qual al final se'ns comunica que era necessari partir (en contrast amb el ser, del qual no hi ha res a dir). L'entusiasme amb què se'n parteix és el goig per les coses, senzillament: el goig (que ve donat) d'allunyar-se'n per tornar-hi sempre de nou, perquè, d'altra manera, no allunyant-se'n, no s'hi torna, ni s'està realment per les coses ni se'n gaudeix com cal. Tan aviat com les portes es traspassen, en canvi, tan aviat com entrem en el terreny de *l'abstracció*, que és l'estança de la deessa, de les coses carregades de qualificacions i de detalls, no queden sinó pronoms i eixuts substantius referencials: τῆι ῥα δι' αὐτέων / ἰθύς ἔχον κοῦραι κατ' ἀμαξιτὸν ἄρμα καὶ ἵππους (v. 20-

21). Quina diferència! Parlem del detall amb què es descriuen totes aquestes petites coses, del fet que la seva descripció sigui detallada.

L'aparent insignificància d'algunes coses (uns eixos, unes rodes, uns pernys, unes fulles de porta, unes claus, un forrellat, un grinyol) sembla indicar que, com a pretext o punt de partida per a plantejar la qüestió ontològica, qualsevol cosa seria prou vàlida. I així és: podria haver servit qualsevol cosa... però precisament perquè no hi ha cap cosa que sigui una cosa qualsevol. De coses qualssevol, en efecte, no n'hi ha. L'esperit que anima el viatge és el d'aquesta homèrica lliçó. Totes les coses són excitants, totes les coses són *belles*. I què, text en mà, les fa belles? Per mitjà de quins recursos s'expressa en què consisteix llur bellesa? Aquí hem de filar prim. Trobem unes quantes constants: d'una banda, la idea de tancament, limitació, constricció, perfecció, que en alguns casos es concreta en la de rodonesa o circularitat: l'eix entre les rodes, les rodes mateixes, la porta entre llinda i llindar, la nit i el dia (recordem que el ser és comparat amb una esfera –B 8, 42-59– i que, en el seu discurs, la deessa torna sempre al mateix lloc –B 5); d'altra banda, dia i nit són dos que en fan un, llinda i llindar són dos que en fan un, les rodes són dues que en fan una (unides per l'eix); d'altra banda, l'eix del carro està ficat a les boixes, les claus es fiquen al forat del pany, els eixos de les portes estan ficats als pernys, el carro penetra per una obertura impressionant. Per què se'ns demana que ens fixem en tot això? Massa sexe (per dir-ho així) com perquè no signifiqui res. Hi ha una emfasització de l'element femení que no pot passar inadvertit de cap manera. Hem estat rumiant molt de temps sobre aquesta omnipresent feminitat. Ens les havem amb eugues, no cavalls, amb les noietes (verges) solars, amb una deessa que acull el poeta (de la qual se'ns assabenta, alerta, *només* d'això: que és femenina), amb Δίκη i Θέμις (ens permetem, aquí, de personificar-la), que són divinitats femenines, i més endavant amb Ἀνάγκη i Μοῖρα, que també ho són, i finalment amb la δαίμων que tot ho governa portant a unir-se la femella cap al mascle i el mascle cap a la femella. L'única divinitat que no és femenina, en tot el poema, és Ἔρως: el desig d'unir-se. Què significa l'element femení en el pla de la Δόξα és clar: és part constitutiva de la generació de tot, juntament amb l'element masculí: necessaris tots dos d'una banda, d'altra banda tots dos suficients. Però a la part ontològica, ens sembla que no pot significar sinó el desig que desperta la bellesa de les coses, el goig. Mentrestant, unes noies, joves i radiants, es van traient vels de la cara, es van ensenyant. No són velles i lletges, són joves i radiants. Tot plegat és carregat d'una tal sensualitat i d'un tal erotisme que, segons ens sembla, Parmènides està expressant a la seva manera l'experiència *grecoarcaica* de la *bellesa*, la

mateixa que trobem en Píndar, Heraclit i Èsquil. Perquè la bellesa genera desig (sexual) i el desig és desig de la bellesa. L'important és que tot això hi és dit i no dit, hi és simplement acompanyant, *connotat* (com en Homer), no tematitzat ni dissenyat d'acord amb certes regles discursives, que és el característic de la Δόξα com a tal.

Quant a l'experiència ontològica, hem dit que es tracta d'un *salt* (en el text, sobre un "enorme buit": χάσμι' ἀχανές, v. 18) perquè entre les coses i llur ser no hi ha continuïtat (el ser, com se'ns explicarà més endavant, no és cap cosa): la diferència entre les coses i el ser és *irreductible*. És la tesi fonamental de tot el poema, i per tant té conseqüències sobre el significat de tot el seu conjunt. El primer significat n'és que l'ésser humà *ha de partir de les coses* (i, per tant, saltar). El segon significat, inseparable del primer, n'és que, un cop al ser, *no es pot tornar (generativament) del ser a les coses*. Això significa que tenir una autèntica experiència del ser és *caure* de nou al pla de les coses (com Faetó amb el seu carro) per a tornar a fer el salt, i així cada vegada, que vol dir sempre. L'experiència ontològica consisteix en això: assumir que no hi ha lloc on instal·lar-se sinó el lloc d'on s'ha partit, que és el món de les coses (no n'hi ha d'altre). Significa que sobre el ser no hi ha res a afirmar, res a retenir, res a saber. Com que el camí de les coses al ser (aquest salt que diem) és el que descriu el proemi, *no hi ha cap diferència entre aquest camí del proemi i el camí (els camins) de què se'ns parla a partir de B 2 fins a B 8, 53* (ambdós inclosos). Que al final del camí del proemi no s'entri en matèria, sinó que s'indiqui tot just un *programa* de coses a dir (v. 28-32), i que el desenvolupament del programa consisteixi en una indicació de camins a seguir o no seguir (B 2, B 6, B 7, B 8), vol dir que el camí que s'ha fet *està per fer*, i això cada vegada, que vol dir sempre. Que sobre el ser no s'afirmi res (o que no hi hagi res a saber), o el que és el mateix: que tot el discurs sobre el ser estigui sota el signe de la *negativitat* (la qual s'expressa, com veurem, de molt diverses maneres), que és el que veiem de B 2 a B 8 (com mirarem de mostrar), significa el mateix que això: que al final del camí que ha partit de τὰ δοκοῦντα, en darrer terme cal aprendre ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Per això és fonamental que el programa contempli la diferència entre un vàlid discórrer sobre τὰ δοκοῦντα i les βροτῶν δόξαι (versos 30-32), les quals són el que es desenvolupa des de B 8, 53 fins a B 19. El camí vàlid *parteix de* les coses, o sigui del món aparent, el món del que es mostra o manifesta (τὰ δοκοῦντα), i arriba al ser o no hi arriba. Si es dóna el cas excepcional que hi arriba, aleshores tenim recorregut el camí de la veritat (v. 29) i tenim el poema de Parmènides. ¿Què tenim si no hi arriba? Tenim un

discurs com l'homèric (per exemple): un discurs que parla de coses sense cap pretensió de fer res més (hom pot pensar en altres formes de poesia: per exemple en Arquíloc, en Safo i en Alceu, en elegíacs i iambògrafs). Aquesta mena de discurs, que evidentment Parmènides tenia en compte (i del qual depèn fortament en moltíssims aspectes) no és desqualificat. Potser perquè en definitiva fa el que en cada cas és (era) necessari, que és quedar-se al lloc d'on ha partit, o sigui les segures i contrastades coses. Però és una altra mena de discurs, no és el de Parmènides, i per això apareix simplement fugaçment esmentat, si bé com a inabandonable *pedra de toc* per a qualsevol discurs humà. Les βροτῶν δόξαι, en canvi, que sí que són fortament i permanentment desqualificades (ja d'entrada se'ns en diu que no tenen πίστις ἀληθῆς –v. 30), com veurem, no són ni l'una cosa ni l'altra, sinó una espècie d'híbrid malgirbat, el producte d'una forma de ὕβρις, que té a veure amb el fet que els humans volen saber allò que, senzillament, no poden saber (ras i curt), i per això no saben res, per això són εἰδότες οὐδέν (B 6, 4). Per dir-ho socràticament, els més savis són tan rucs que no només no saben res (que aquesta és una respectable –altrament ineludible– condició), sinó que no saben ni que són rucs (i això ja no és tan respectable, perquè això, assumir la ignorància, sí que es pot arribar a aconseguir, per mica que s'assumeixi la condició de mortal). En efecte, com anirem veient al llarg del poema, els autors de les βροτῶν δόξαι *afirmen* coses sobre el ser, el tenen subjecte, en disposen com de quatre veritats de butxaca, perquè no saben que el que deixa afirmar-se pot ser qualsevol cosa... llevat del ser, que és tan summament esmunyedís que demana un ús del llenguatge tan obscur i tan ple d'anomalies sintàctiques, semàntiques i lògiques com el de la deessa de Parmènides, tan elevat i excel·lent que voreja el que és humanament intel·ligible. Per això la pretensió de dir el ser, la pretensió dels humans, és desqualificada en termes de *posar noms i fer afirmacions* sobre el ser, que és l'únic que els mortals entenen per *dir* coses. Perquè inherent a la petulant pretensió de tenir subjecte el ser, és, com es veurà, la pretensió de generar el que hi ha, les coses que hi ha, a partir del ser i del seu contrari, el no ser, degudament *barrejats*, com en una espècie d'exercici de cuina o de pintura. Per dir-ho en llenguatge modern: no veuen la diferència entre una *causa* i una *condició de la possibilitat*. I en comptes d'heure-se-les amb les coses i simplement quedar-ne parat, i de quedar parat del fet que n'hi hagi, que és l'estupefacció (o l'estupidesa, com es vulgui) en què consisteix l'únic saber que l'ésser humà és capaç d'arribar, en comptes d'això els éssers humans es pensen que els éssers humans són capaços d'explicar, no diguem ja la generació d'alguna petita cosa, posem per cas la d'un bri d'herba, sinó la

del món tot, la de l'univers (que de seguida és dit): la dels déus (B 13), la de la Terra i el Sol i la Lluna (B 11, B 12, B 14, B 15, 15a), la del cos i la de l'esperit (B 16), la dels nens i les nenes (B B 17, B 18), en suma: el naixement, el creixement i la mort de l'univers (B 19). Però això, el saber absolut, és absoluta ignorància.

Sext, ja ho hem dit, acompanya la citació del fragment (versos 1-30) d'una molt interessant interpretació al·legòrica. Reproduïm el passatge sencer: “[111] (213, 4) ὁ δὲ γνώριμος αὐτοῦ (sc. Ξενοφάνους) Παρμενίδης τοῦ μὲν δοξαστοῦ (213, 5) λόγου κατέγνω, φημὶ δὲ τοῦ ἀσθενεῖς ἔχοντος ὑπολήψεις, τὸν δ' ἐπιστημονικόν, τουτέστι τὸν ἀδιάπτωτον, ὑπέθετο κριτήριον, ἀποστὰς καὶ τῆς τῶν αἰσθήσεων πίστεως. ἐναρχόμενος γοῦν τοῦ Περί φύσεως γράφει τοῦτον τὸν τρόπον· [Sext cita B 1, 1-30, i, immediatament a continuació, B 7, 2-7]. [112] (214, 19) ἐν τούτοις γὰρ ὁ Παρμενίδης ἵππους μὲν φησιν αὐτὸν φέρειν (214, 20) τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὀρμάς τε καὶ ὀρέξεις, κατὰ δὲ τὴν πολύφημον ὁδὸν τοῦ δαίμονος πορεύεσθαι τὴν κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον θεωρίαν, ὃς λόγος προπομποῦ δαίμονος τρόπον ἐπὶ τὴν ἀπάντων ὀδηγεῖ γινῶσιν· κούρας δ' αὐτοῦ προάγειν τὰς αἰσθήσεις, ὧν τὰς μὲν ἀκοὰς αἰνίττεται (214, 25) ἐν τῷ λέγειν ‘δοιοῖς γὰρ ἐπείγετο δινωτοῖσι κύκλοις’ τουτέστι τοῖς τῶν ὠτων, τὴν φωνὴν δι' ὧν καταδέχονται, [113] τὰς δὲ ὀράσεις Ἡλιάδας κούρας κέκληκε, δώματα μὲν νυκτὸς ἀπολιπούσας, ἐς φάος <δὲ> ὠσαμένας διὰ τὸ μὴ χωρὶς (215, 1) φωτὸς γίνεσθαι τὴν χρῆσιν αὐτῶν· ἐπὶ δὲ τὴν πολύποινον ἐλθεῖν Δίκην καὶ ἔχουσαν κληῖδας ἀμοιβούς, τὴν διάνοιαν ἀσφαλεῖς ἔχουσαν τὰς τῶν πραγμάτων καταλήψεις· [114] ἦτις αὐτὸν ὑποδεξαμένη ἐπαγγέλλεται δύο ταῦτα (215, 5) διδάξειν, ‘ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμὲς ἦτορ’, ὅπερ ἐστὶ τὸ τῆς ἐπιστήμης ἀμετακίνητον βῆμα, ἕτερον δὲ ‘βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς’, τουτέστι τὸ ἐν δόξῃ κείμενον πᾶν, ὅτι ἦν ἀβέβαιοι. καὶ ἐπὶ τέλει προσδιασαφεῖ τὸ μὴ δεῖν ταῖς αἰσθήσεσι προσέχειν ἀλλὰ τῷ (215, 10) λόγῳ. μὴ γὰρ σε, φησὶν [Sext cita B 6, 3-6]. ἀλλ' οὗτος μὲν αὐτός, ὡς ἐκ τῶν εἰρημένων συμφανές, (215, 15) τὸν ἐπιστημονικὸν λόγον κανόνα τῆς ἐν τοῖς οὖσιν ἀληθείας ἀναγορεύσας ἀπέστη τῆς τῶν αἰσθήσεων ἐπιστάσεως” (*adversus mathematicos* vii, 111-114: 213, 4-15, 17; Coxon, t. 136). Com es veu, segons Sext: a) les eugues són els impulsos i les inclinacions irracionals de l'ànima (τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὀρμάς τε καὶ ὀρέξεις); b) el camí deïdor de la deessa és el camí de la contemplació que es fa amb la raó filosòfica, raó que, com una escorta divina, porta al coneixement de tot (τὴν κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον θεωρίαν, ὃς λόγος προπομποῦ δαίμονος τρόπον ἐπὶ τὴν ἀπάντων ὀδηγεῖ γινῶσιν); c) les noies divines són els sentits (τὰς αἰσθήσεις); d) entre els sentits, les orelles (τὰς μὲν ἀκοὰς) són figuradament dites per mitjà de la imatge de les rodes del

carro, gràcies a les quals l'home percep el so (τὴν φωνήν); e) i entre els sentits, les noies Ἡλιάδες, que deixen enrere les estances de la nit i van cap a la llum, signifiquen la vista o els ulls (τὰς ὀράσεις), perquè sense llum, de la vista no en podríem fer cap ús; f) la Δίκη πολύποινος representa la intel·ligència, la qual, gràcies a les claus, fa segurs els coneixements que tenim; g) intel·ligència que ens ensenya dues coses: d'una banda el cor persuasiu de la veritat, que és l'immutable tribunal del coneixement (τὸ τῆς ἐπιστήμης ἀμετακίνητον βῆμα); d'altra banda, les opinions dels mortals, sense autèntica fiabilitat, que tot el que resta al camp de l'opinió, perquè és insegur (τὸ ἐν δόξῃ κείμενον πᾶν, ὅτι ἦν ἀβέβαιον). En definitiva, doncs, el que fa Parmènides al proemi (Sext ho reforça amb les dues citacions de B 7 que hem indicat més amunt) és establir la raó per davant dels sentits com a criteri (κριτήριον al principi, κανὼν al final) segur de coneixement. A favor de la interpretació de Sext s'ha de dir el que ja hem dit més munt, i és que Sext s'agafa seriosament el viatge del proemi: ni el fet que hi hagi un proemi ni els diferents elements que hi surten no li semblen irrellevants, sinó que els interpreta com a determinants del sentit general del poema (en contrast amb un Zeller, decepcionant en aquest sentit). En contra de Sext cal dir que depèn massa del mite del *Fedre* de Plató, pressuposa que el text és regit per una ben estructurada teoria sobre l'ànima humana i les seves parts constitutives (facultats racionals, facultats irracionals; raó, sentits; etc.) (res no ho fa evident) i aplica sistemàticament sobre el text les exigències inherents a un discurs al·legòric, tot establint algunes correlacions que voregen la ridiculesa.

Zeller comença la seva exposició del pensament de Parmènides amb el contingut de les paraules de la deessa i no comenta en cap moment el viatge d'aquest proemi (ni, en general, l'encuny poètic del discurs). No és estrany que el primer que faci Nestle (en la seva ampliació de l'obra de Zeller, a la sisena edició de 1919) sigui reprovar-li aquest sorprenent descuit:

In der vorstehenden Darstellung hat Zeller die künstlerische Einkleidung, die Parmenides seinem Lehrgedicht gegeben hat, unberücksichtigt gelassen. Diese ist aber für die Gesamtauffassung namentlich des zweiten Teils, sowie auch für das Verständnis einiger Stellen des Gedichts nicht bedeutungslos und muss daher kurz besprochen werden (p. 726).

D'acord amb Nestle: el proemi, comsevulla com se l'interpreti, és fonamental.

Burnet diu:

The opening of the poem of Parmenides is an allegorical description of his conversion from some form of error to what he held to be the truth, and that it is thrown into the form of an Orphic apocalypse [i en una nota a peu de pàgina, a la 3a ed. de 1920, es remet a Diels]. That

would be quite natural if he [Parmènides] had been a Pythagorean in his early days, so we need not hesitate to accept the tradition that he had (p. 171).

Burnet comenta això d'acord amb la seva tesi que el responsable de la “conversió” de Parmènides a “la vida filosòfica” (les expressions entre cometes són de Burnet) no va ser Xenòfanes, com se sol pensar a partir de l'observació de Plató al *Sofista* (242 d 5), que Burnet qualifica d'humorística (“humorous”), sinó el pitagòric Amíniàs (tot plegat, p. 170), i que la segona part del discurs de la deessa presenta i desqualifica no l'opinió dels homes en general, sinó l'ontologia pitagòrica (p. 183-7). Fora d'això, Burnet no dóna més importància al proemi.

Diels és el primer autor modern a donar-n'hi. Per començar hi reconeix la influència d'un parell de famosos passatges d'Hesíode: aquell, del qual nosaltres hem parlat poc més amunt, on el poeta declara (sembla clar que contra Homer) què ha de dir un poeta i què no (*Teogonia*, 27-28), i aquell que adreça al seu germà sobre la virtut del treball (*Treballs i dies*, v. 286-292); passatge, aquest segon, en el qual, per cert, ja hi apareix el símbol dels camins a seguir (el del treball, que és el bo –el de l'encert– i el més llarg i difícil) i no seguir (el de la ganduleria, que és el dolent –el de l'error– i més curt i fàcil):

Die ganze Zweiteilung seines Gedichtes in Ἀλήθεια und Δόξα, beides Offenbarungen der himmlischen Göttin, hat ihre Entsprechung in der Anrede der Helikonischen Musen an den begnadeten Schafhirten: ἴδμεν ψεῦδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα / ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι. Auch die doppelte Strasse der Wahrheit und der Irrung, die jener Zweiteilung entspricht, ist in der berühmten Stelle der Werke (287) vorgebildet, wo er der kurzen Strasse der Schlechtigkeit die lange und steile, die zur ἀρετή führt, (...) gegenüberstellt (p. 10-11).

Però, dit això, Diels defensa amb arguments de detall que, més important que la influència d'Hesíode, ho és la filiació òrfica i pitagòrica del proemi, i hi cerca paral·lelismes amb el xamanisme i amb Epimènides (p. 11-22). Diu:

Wir haben ferner dem Inhalte nach eine Apokalypse, welche an die bescheidenen Ansätze des Hesiod'schen Proömiums anknüpft, aber die schamantische Entrückung, der Zeit entsprechend, in viel stärkerer Ausbildung zeigt. Der Grundgedanke des Schamanismus, wie er heute noch bei vielen mongolischen Stämmen ausgeübt wird, ist, dass die aus dem Jenseits citirten Geister der Vorfahren von dem Zauberer Besitz ergreifen, wodurch er befähigt wird der Welt entrückt und entweder in dem Himmel oder die Hölle versetzt zu werden. Bei den Geistern und Göttern dier Reiche holt er sich dann die Offenbarung der Dinge, welche die Menschen von ihm zu wissen wünschen. (...) Als ein Solcher Schamane erscheint z. B. Aithalides, der von Hermes die Gabe erhielt, dass seine Seele über wie unter der Erde verkehren konnte, von dem Pherekydes a. E. des 6. Jahrh. zuerst berichtet hatte (fr. 9 Kern S. 89). Als Schamane erscheint auch der Epimenides

der Καθαρμοί. Er erinnert zunächst daran, dass der Geist des Aiakos (...) in ihm gefahren sei, dann fühlt er sich durch diese Kraft gestärkt zum Himmel emporgetragen, wie auch in einem von demselben Verfasser gedichteten Werke Musaios, der Sohn des Mondes, durch die Luft flog (Paus. I 22, 7). Unter den Göttern nun, welche der dürftige Bericht darüber aufgezählt, erscheint neben den Hauptgottheiten Ἀλήθεια und Δίκη. Ist es nun nicht klar, dass die freilich stark abgeblasste Rolle, welche Ἀλήθεια und Δίκη in der Poesie des Parmenides spielen, ein Nachklang dieser Epimenideslitteratur ist? Ja die ganze Conception dieser Himmelfahrt gewinnt ihre volle Gegenständlichkeit und Bedeutung erst dann, wenn man sie im Spiegel dieser apokalyptischen Litteratur betrachtet. Scon jetzt dürfen wir also behaupten, der grosse Wurf der Seelenverzückung und –Entrückung gehört nicht dem eleatischen Rationalismus, sondern dem orphischen Mysticismus an (p. 15-16).

És probable que el model d'aquesta forma d'exposició poètica es pogués anar a cercar als cercles orficopitagòrics (Nestle, p. 727) i pot molt ben ser que en el text de Parmènides hi hagi una influència directa d'Epimènides. Però la tradició òrfica és molt mal coneguda i de molt mal datar (encara més que la pitagòrica), i, com diu Tarán molt ben dit, “to explain the known by the unknown is certainly a method by which not much can be gained” (p. 22). Ens sembla que, almenys pel que fa a qüestions de fons, per a interpretar el proemi del poema cal pensar més en els versos del proemi d'Hesíode a la *Teogonia*, i pensar-hi, per cert, sempre amb el rerefons de les fugaces invocacions que un hom troba en Homer, en el sentit que hem mirat d'explicar més amunt. Dit això, i deixant de banda que les influències haguessin pogut ser aquestes o aquelles, el *xut cap a l'irracional* que apunta Diels (i que ell mateix contraposa al “racionalisme eleàtic”) està molt ben vist i es troba al text (però no només, per cert, al viatge del proemi, sinó – com veurem – al text de cap a cap).

Reinhardt no dóna importància teòrica al camí del proemi i afirma que aquest camí és independent i no té res a veure amb cap dels altres tres que apareixen al llarg del discurs de la deessa: “Die óδος πολύφημος des Pröomiums ἢ κατὰ πάντ' ἄστη φέρει εἰδóτα φῶτα steht für sich wie überhaupt das ganze Pröomium” (p. 46, nota 1). De cap manera: és el mateix camí que es presenta al llarg del discurs (de manera metadiscursiva, per dir-ho així) com a únic camí viable. Ens fem creus que una interpretació com la de Reinhardt, que es diferencia de les altres, justament, per buscar una forta cohesió interna entre les diferents parts del discurs, contingui una tesi com aquesta.

Untersteiner diu, sobre el caràcter general del proemi, que, sense que sigui una pura al·legoria filosòfica, i encara que contingui molts elements de caràcter religiós, s'hi

troben conceptes abstractes que ja no són religiosos i que són propis del θαυμάζειν filosòfic:

Piú o meno, [el proemi] lascia trasparire forme religiose, sia quanto al tema, sia per quello che si riferisce alla terminologia e a particolari situazioni. Ma è noto che il pensiero greco, proprio nell'epoca di Parmenide, manifesta la tendenza a servirsi dello stile e degli schemi del pensiero religioso, allo scopo di esprimere concetti che religiosi non sono piú. Con questo non si vuol dire che nel proemio Parmenide faccia pura allegoria. (...) Certamente questo attacco del proemio risulta intessuto di temi religiosi, ma non per questo è necessario definire il proemio come religioso o, piú precisamente, mistico. Si è già detto come il pensiero greco, specialmente nei secoli VI e V, ricorra a forme espressive tolte dal mito o dal mondo religioso per formulare concetti astratti. Questo è appunto il caso presente. (...) Lo stupore filosofico è quello che si dispiega per una forza che s'impone; il pensiero costruttivo è, appunto, la forza di ἵπποι, di δαίμων, di κοῦραι ormai immedesimate nella persona pensante e ridotte, in questa e con questa, a un'unità (p. LVII-LXV).

Amb les reserves que ens provoca l'expressió “il pensiero costruttivo” (ens quedem amb “lo stupore filosofico”), estem, en general, d'acord amb Untersteiner. Quant al contingut del proemi, Untersteiner sosté que el que es presenta míticament revestit al viatge equival al que immediatament després s'expressa sota la forma de revelació o discurs:

La via che conduce là dove c'è la “realtà” aspaziale e atemporale, poiché determina un viaggio fuori dello spazio e del tempo, è pur essa via che sta fuori dello spazio e del tempo. Per arrivare a questo punto singolarissimo l'εἰδὼς φῶς deve passare (...) κατὰ παντ' ἄστη (28 B 1, 3), per ottenere in un primo tempo, finché non si trova ancora nel mondo dell'aspaziale e dell'atemporale, una conoscenza universale (πάντα, vs. 3 e 32) delle esperienze umane, cioè delle δόξαι βροτεῖαι e successivamente quella della realtà assoluta (vs. 28). Ma quest'ultima si raggiunge solo dopo aver valicato la porta del Giorno e della Notte, a partire dal qual punto si perviene nell'aspaziale e nell'atemporale, di modo che la ὁδός sarà ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου (28 B 1, 27) conforme all'essenza di Θέμις τε Δίκη τε, di modo che l'universalità spaziale e temporale dei πάντ' ἄστη viene superata da un'universalità di nuovo genere, consistente in quella φύσις costituita, conforme al pensiero parmenideo, dall'οὔλον (28 B, 5-6). (...) La ὁδός che sta fuori del tempo e dello spazio e che porta alla φύσις dell'έόν da predicarsi come οὔλον, rivela le predicazioni dell'essere secondo le sue stesse leggi (Δίκη, Ἀληθείη, ecc.): si tratta, naturalmente, di predicazioni che negano tempo e spazio (28 B 8, 3-4): ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν / ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἠδ' ἀτέτεστον. La ὁδός porta là dove Giorno e Notte si confondono, dove spazio e tempo si annullano, dove cioè sta l'essere aspaziale e atemporale: appare come la “via vera” (...), la via che sotto forma mitica si rivela dotata delle medesime proprietà dell'essere (atemporali e aspaziale tutti e due), sia la verità stessa, la realtà stessa. Parmenide lo dice espressamente e piú volte in versi che, a mio modo di vedere, sono stati interpretati secondo presupposti erronei e anacronistici. Dopo aver trasportato εἰδῶτα φῶτα

attraverso πάντ' ἄστη (28 B 1, 3) vale a dire attraverso tutte le sperienze umane (...), le Ἡλιάδες κοῦραι lo fanno pervenire a Δίκη (vs. 14): questa poi gli rivela come debba conoscere tanto Ἀληθείη, quanto βροτῶν δόξαι (vs. 29-30). Il circolo è chiuso. Il proemio si conclude trasformando in rivelazione l'esperienza della ὁδός: dopo che dalle δόξαι si è saliti al vero si dovrà scendendo dal vero giudicare e valutare le δόξαι. È evidente, e certo voluta, la "composizione ad anello" secondo un ritmo chiasmico con funzione anaforica (δόξαι-ἀλήθεια / ἀλήθεια-δόξαι) che, del resto, corrisponde perfettamente al ritmo logico. Il tema della ὁδός è pertanto posto e chiaramente segnato alla fine del proemio παντὸς πάντα περῶντα (vs. 32), da interpretare (...) quale maschile con riferimento a chi percorre, nella sua compiutezza, ὁδός (p.LXXVII-LXXX).

Completament d'acord amb Untersteiner en la tesi que el viatge d'aquest fragment presenta en forma mítica el mateix que el discurs de la deessa: simplement canvia el llenguatge (la descripció mítica es transforma en revelació), però el discurs no afegeix res al viatge. També estem d'acord amb la tesi que el pas per les portes de la nit i del dia signifiquen situar-se en un pla fora de l'espai i del temps (fora del pla òntic). Igualment d'acord amb la tesi que al final del camí cal tornar al principi. Però no, en canvi, en la tesi que aquest principi consisteix a explicar les δόξαι: el retorn a τὰ δοκοῦντα serveix (és necessari) per a mostrar en què consisteix tenir una autèntica experiència del ser, mentre que l'exposició de les βροτῶν δόξαι serveix per a mostrar en què consisteix la impossibilitat de tenir una tal experiència. Dit això, no compartim de cap manera l'anàlisi que Untersteiner (seguint Diels) fa de l'últim vers, pressuposant un subjecte masculí que concordi amb περῶντα: el subjecte n'és τὰ δοκοῦντα (vg. comentari menut, versos 31-32).

Tarán, després de fer un magnífic repàs crític de la història de la interpretació del proemi (p. 17-30), en presenta el significat general com segueix:

What is then the significance of the proem, and is it a proem at all? To begin with the latter question, it seems from the evidence at our disposal that it must be answered in the affirmative. The purpose of Parmenides' proem is to relate how he reached the goddess. The goddess herself, after accounting for Parmenides' journey to her (an account amounting to a justification of her whole discourse), gives a résumé of the entire poem (fr. I.28-32). Such characteristics fit well with the purpose of proems as we know them in Greek literature before Parmenides, from the short ones of the *Iliad* and *Odyssey* to the complex one of Hesiod's *Theogony*. As for the meaning of the proem, the wording of its text is sufficient to prove that Parmenides did not intend his journey to be taken as a reality in any sense. We have seen that Parmenides speaks of his journey as a repeated experience (cf. comm. Fr. I.1 ἰκάνοι; 3, ἦ ... φῶτα; 8 σπερχοίατο); it is necessary to give their full value to these expressions and infer that the proem is not a reference to a specific occasion. This excludes the possibility that the "revelation" is an actual experience.

Neither is there symbolism in the proem, since the goddess expounds her doctrine without symbols and her listener is bidden to judge her arguments by *Logos*. That it was customary to talk of the way of song and of the chariot in a metaphorical sense is proved by the parallel in Pindar and others (cf. Pindar, *Ol.* 6.22 ff., *Ol.* 9.81 ff., *Pyt.* 10.65, *Isth.* 2.2, *Isth.* 8.62, Simonides fr. 79.3-4 [Diehl], Bacchyl. *Epin.* 5.176-178 [Snell], Empedocles B 3.5 and B 35.1). The fact that the goddess remains anonymous shows that she represents no religious figure at all and only stands as a literary device implying that the “revelation” is the truth discovered by Parmenides himself. Parmenides could not have attributed any reality to the goddess because for him there exists only one thing, the unique and homogeneous Being (cf. comm. Fr. II.3-8; fr. VIII, and chapters I and II). This definitely settles the question that the proem is only a literary device. Consequently, the various words and expressions that scholars have understood in the light of similar occurrences in Homer, Hesiod, and others, should be interpreted as belonging to the poetical medium. The journey to the house of the goddess is only part of the literary device, an antecedent of which we find in Hesiod’s meeting with the Muses (cf. Hesiod, *Theog.* 22 ff.). The reason behind Parmenides’ decision to put his doctrine as a revelation coming from a nameless goddess was his desire to emphasize the objectivity of his method (...) Moreover, this is a good device to expound a theory that not only reduces all human concept to empty names, but also tries to show that the world in which we live is deceptive appearance (p. 30-31).

És veritat que el proemi resumeix el contingut sencer del poema, però no només el programa inicial de la deessa, com sembla dir Tarán, sinó també el viatge que porta a la deessa. També estem d’acord amb la tesi que el viatge del proemi no descriu una experiència singular viscuda en alguna ocasió concreta. Igualment d’acord amb la tesi que no cal anar a cercar en la imatge del carro cap teoria sobre l’ànima humana (Tarán ho diu clarament unes pàgines abans: “nothing in Parmenides suggests the comparison with the soul”, p. 18), encara que no sigui cap disbarat, sinó l’herència d’una imatgeria poètica tradicional (a més de les referències de Tarán, vg. més amunt les altres que dona Diels). No estem d’acord, en canvi, amb la tesi que la deessa anònima sigui una espècie de metàfora de la raó pura i del que aquesta pot aconseguir tota sola per mitjans, diguem-ne, constructius o deductius. L’assumpte de què es mira de parlar ha de venir donat, i el significat de la divinitat és aquest. I evidentment no serveix per mostrar “that the world in which we live is deceptive appearance”, des del moment que acaba obligant l’home a tornar a començar el camí sempre de nou des de τὰ δokoῦντα.

Beaufret (1973) centra el seu comentari del fragment en els seus versos finals (v. 28-32) i, després de traduir-los, comenta:

Nous avons entendu: c’est bien d’une tripartition qu’il s’agit: ceci, ceci, mais non moins ceci, et non pas d’une simple bipartition: d’abord ceci, et ensuite ceci. Comment Diels et Wilamowitz avaient-ils pu ne pas le voir? C’est qu’ils n’avaient voulu apprendre du Poème que la dichotomie

de l'Ouvert-sans-retrait, l'ἀλήθεια, et des βροτῶν δόξαι, les avis des mortels, subjugués par les apparences où rien n'a fond dans l'Ouvert-sans-retrait. Une telle opposition ne laisse évidemment place à aucune autre possibilité. C'est bien pourquoi Diels et Wilamowitz interprètent les deux derniers vers, ceux qui ont l'air d'ouvrir pour la pensée une troisième tâche, comme une simple paraphrase qui commente ce qui les précède. Diels arrive à ses fins à la faveur d'une amélioration héroïque du texte, véritable putsch philologique, qui lui permet de le lire ainsi: "Ayant appris aussi bien la vérité que l'erreur des mortels, apprends aussi comment cette erreur doit être rectifiée." Wilamowitz, qui recule devant les modifications que Diels fait violemment subir au texte, lit: "Ayant appris aussi bien la vérité que l'erreur des mortels, comprends aussi que cette erreur n'est pas un pur non-sens, qu'elle n'est donc pas irrecevable comme le serait de dire que A est non-A." Le monde de l'apparence, puisqu'il n'est pas contradictoire, il est donc permis d'en donner une représentation conséquente qui tiendra lieu de vérité à ceux qui ne peuvent aller jusqu'au coeur de la vérité. Prenons un exemple: si Copernic et Galilée sont dans le vrai, notre représentation du soleil comme tournant autour de la terre est bien une illusion. Mais une telle illusion n'est pas une absurdité. On peut même exposer en toute cohérence un système du monde en partant de l'idée pourtant fausse que le soleil tourne autour de la terre. (...) Mais ici l'interprétation de Wilamowitz, gardienne du texte, affaiblit dangereusement l'opposition de l'ἀλήθεια et des βροτῶν δόξαι. Rien n'est en effet pour la pensée grecque moins concessif que la vérité. C'est bien pourquoi, en vue de sauver le sens, Diels n'hésite pas à modifier le texte. Face à Wilamowitz qui perd le sens pour sauver le texte et à Diels qui altère le texte pour sauver le sens, l'originalité de Reinhardt est de demander à la philologie le moyen de sauver à la fois et le texte et le sens. Elle offre en effet, dit-il, une *troisième* possibilité. Elle consiste à lire: "Ayant appris aussi bien à connaître la vérité que l'erreur, tu apprendras en outre comment il était fatal que l'erreur se fût dès l'origine emparée du savoir des mortels." Une telle lecture est tout à fait possible. Elle revient à dire: "Ayant appris aussi bien le système de Copernic que l'illusion qu'il dénonce, tu apprendras aussi comment il était fatal que, jusqu'à Copernic, les hommes aient dû demeurer dans l'illusion." Mais ne reste-t-il pas encore une *quatrième* possibilité, distincte de celle que découvre Reinhardt, et à laquelle la philologie, toujours bonne fille, ne s'oppose pas plus qu'aux précédentes? Elle consisterait à lire précisément ce qui vient d'être lu: "Ayant pénétré jusqu'au coeur de la vérité et bien compris à quelles erreurs les hommes se laissent prendre, apprends aussi en quoi les choses, telles qu'elles se donnent à voir, ne s'en portent pas moins, à leur façon, tout à fait bien." Les choses telles qu'elles se montrent ou se manifestent, nommons-les, avec Parménide, τὰ δοκοῦντα. Les δοκοῦντα, Reinhardt continue à les interpréter péjorativement. Ils sont l'illusion qui, à la suite d'on ne sait quel "péché originel de la nuit des temps", devait fatalement subjuguer tout chacun dès qu'il lui arrive d'ouvrir les yeux. Telle est bien l'interprétation de Platon. Est-elle pour autant celle de Parménide? Ne dit-il pas tout simplement que les Mortels, avant d'être déniés par la parole d' Ἀλήθεια, voient mal ce qu'ils ont pourtant sous les yeux? Qui de son côté se porte à sa façon le mieux du monde. Mais alors, la pensée de Parménide ne jetterait aucun discrédit sur ce que Platon appellera dédaigneusement le monde sensible? Elle ne nous engagerait pas encore à

sacrifier les δοκοῦντα à l'*überschmale Wahrheit*, dit Reinhardt, à la vérité “plus que mince” de l'être? Aucunement. La vie des δοκοῦντα est sans péché originel. Le monde de l'illusion n'est pas une illusion de monde. “A la santé des δοκοῦντα!” dit Parménide (p. 57-58).

Completament d'acord amb Beaufret. El que diferencia la nostra lectura de la seva és que, per a nosaltres, τὰ δοκοῦντα és esmentat aquí per única vegada i de manera fugaç, precisament a diferència de les βροτῶν δόξαι, que són desqualificades, mentre que, per a Beaufret, l'exposició de les βροτῶν δόξαι, que s'estén des de B 8, 43 fins al final del poema, constitueix una exposició de τὰ δοκοῦντα. Hem assajat mil cops de construir alguna lectura, fragment per fragment, vers per vers, paraula per paraula, d'acord amb la proposta de Beaufret, i hem fracassat cada vegada. El nostre treball no existiria ni tindria les característiques que té si no hagués estat per aquesta frustració continuada. Hem mantingut de Beaufret, doncs, la tesi de fons, a saber: que τὰ δοκοῦντα no és cap il·lusió i que, per tant, hi pot haver (o hi ha d'haver) una (o més d'una) vàlida exposició de τὰ δοκοῦντα, i hem mirat de cercar al text les raons per les quals les βροτῶν δόξαι no en són una (vg. B 8, 53 i seg, B 9, etc.).

Coxon, tot presentant el sentit del proemi, reconeix que Parmènides “follows Hesiod (*theog.* 27-28) in ascribing falsehood as well as truth to divine teaching” (p. 12), i hi afegeix (ens sembla que amb encert) que també pot ser comparat amb el d'Hecateu de Milet: “P.’ contrast between what the goddess later (fr. 8, 50-52) describes as her reliable account of reality and her deceptive verses about human beliefs may be compared with Hecataeus’ antithesis in the introduction to his *Genealogies*: Ἐκαταῖος Μιλήσιος ὧδε μυθεῖται· τάδε γράφω ὡς μοι δοκεῖ ἀληθεα εἶναι· οἱ γὰρ Ἑλλήνων λόγοι πολλοί τε καὶ γελοῖοι, ὡς ἐμοὶ φαίνονται, εἰσὶν” (p. 269-270). També diu (i això ja ens sembla força més discutible) que és raonable suposar que, ja que el pronom με del primer vers del poema necessita un referent, tot el poema podia estar precedit (a mode de títol) de la frase: Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης ὧδε μυθεῖται (p. 270). Després presenta el sentit general del proemi així:

P. represents himself in the prologue as a Pythagorean philosopher at the crisis of his career. The experience which he describes may possibly have preceded its description by some years, but he emphasises in the present tense φέρουσιν with which it opens that it relates directly to his actual condition, i.e. that his original rejection of the satisfactions and evidence of the senses continues. The ebb and flow of his philosophic desire (cf. Pl. *Symp.* 303e) are suggested in the frequentative optatives ἰκάνοι and σπερχόιατο (ll. 1, 8), which refer respectively to two stages of his journey, first in the darkness, where his spirit conducts him under the guidance of his intellect, and then in the growing illumination, when his intellect is no longer veiled and conducts him itself. The “immortal charioteers and horses” of ll. 24-25 may be regarded as representing his immortal

soul. Stripped of its imagery and its cosmological allusions P.'s narrative may be imperfectly paraphrased as follows: "The spirit which still moves me conducted me at each moment to the limit of my desire, once it had turned me away from humanity to the life of philosophic argument. On this course, on which a man of understanding may advance steadily, my spirit drew me strongly forward under the guidance of my mind. Then my advance grew swift and fervid, whenever my mind, having emerged from the dark world of sense and disencumbered its vision, made haste to conduct me itself. The barrier between the world of sense and the divine world, which only a just approach may penetrate, yielded at once to my mind's reasoning, and I was enabled to pass it in the flesh. When I had thus left the human world behind me, I found myself at home in a new region, in which I could both investigate unchanging reality and comprehend the nature of human experience" (p. 285-286).

Convertir en premissa exegètica capital del proemi (i del poema) la tesi (ja defensada per Burnet) que Parmènides era un expitagòric, i interpretar-lo, per tant, tothora buscant-hi relacions amb el que sabem del pitagorisme de l'època (altrament ben poc), ens sembla un error que té com a conseqüència, entre altres coses, un empobriment de la lectura.

Conche dedica al sentit general del proemi un breu capítol que porta per títol "Pourquoi le Proème?" (p. 65-71). Hi diu el següent:

Il y a le philosophe et le disciple; et si l'on songe que le prétendu "savoir" de la Déesse n'est autre que le savoir même de Parménide, on peut penser que le κοῦρος représente le disciple. (...) Or, comment le philosophe va-t-il enseigner la vérité? Par la démonstration? Mais pourquoi le disciple en acceptera-t-il les principes? Par la discussion? Mais le disciple est un auditeur: il écoute, il ne discute pas encore. Le philosophe dira-t-il simplement: "Voici ce que je crois"? Mais la question est de savoir pourquoi il faut le croire. Dira-t-il: "Je fus moi-même disciple; cet enseignement, je le tiens d'un maître"? Mais cela ne nous fait pas sortir de la culture traditionnelle, à valeur simplement relative, à moins que le maître ne soit incontestable, et hors de toute tradition particulière: telle est la Déesse, nécessairement anonyme, dont l'anonymat signifie l'universalité. (...) Ce n'est pas *moi* qu'il faut écouter mais le *logos*, dit Héraclite (cf. B 50). Le même souci se retrouve, chez Parménide, de ne pas référer la vérité à un sujet. D'une part, la Vérité absolue, d'autre part, les opinions des mortels. Si Parménide représentait la Vérité qu'il annonce comme étant *la sienne*, que serait-elle sinon l'opinion d'un mortel? Le penseur n'est que le porte-voix de la Déesse-Vérité (...). La Déesse, comme personnalité religieuse, n'existe pas. Il n'y a donc pas d'expérience religieuse chez Parménide. (...) La philosophie ne naît pas du cours ordinaire des choses humaines. Le philosophe, comme tel, ne peut compter, parmi ses proches, ses voisins, ses éducateurs, les instances de la cité, sur l'aide de personne. (...) Il ne peut donc être aidé que par les forces qui participent de l'impérissable. Pourquoi, comme guides, des jeunes filles? Les Héliades représentent l'éternelle jeunesse de ce qui ne périt pas. Rien de vieux, ici, n'a sa place. Pourquoi des natures féminines? Grâce à elles et aux cavales s'ajoute un élément de beauté et de joie (...). Ἀλληγορία, de ἄλλος, autre, et ἀγορεύειν, dire: dire autre chose

que ce qu'on paraît dire: c'est une allégorie. (...) Non pas récit mythique, donc (car un mythe n'est pas un mythe si l'on n'y croit pas), mais allégorie. En ce cas, que signifie le proème d'autre que ce qu'il dit au sens propre? (...) Le poète n'a voulu que créer une atmosphère, obtenir un effet. Quel effet? Il s'agit de bien disposer l'esprit du disciple, de l'apprenti philosophe, par le charme de la poésie. (...) Dans le sensible, la beauté est comme le relais de la vérité. Grâce au plaisir que donne la beauté, le disciple est atteint de manière immédiate, et captivé, charmé. La présence de natures féminines, la sorte de complicité entre la philosophie, la vérité et l'élément féminin contribuent à l'effet de charme. (...) Les nombreuses réminiscences homériques et hésiodiques que l'on relève dans le proème, et que les érudits ont dûment répertoriées (cf., par exemple, l'édition de Coxon), montrent que Parménide entend se situer dans l'élément de la poésie, et cela de manière consciente aussi bien pour ses auditeurs ou lecteurs, puisqu'elles leur sont connues, que pour lui-même (p. 65-69).

D'acord amb gairebé tot el que diu Conche, però amb una diferència important. Hem dit que el proemi presenta en forma d'experiència (un viatge) allò que després es presenta en forma de discurs, a saber: l'experiència de la bella presència de les coses, o sigui de la bellesa. Doncs bé, l'experiència de la bellesa, o és plena d'entusiasme i d'erotisme, o no és experiència de la bellesa, de manera que aquesta, en el proemi, ni és un simple *instrument* per guanyar-se l'atenció de l'oient i preparar-lo per a la recepció d'altres coses (com si el fi fos un altre, o com si en algun lloc del poema es parlés d'altra cosa que no fos la bella presència de les coses, o sigui de la bellesa), ni els elements que la documenten no són un simple guarniment. D'altra banda, l'entreteniment en la descripció de les petites coses (o sigui del gaudi que se'n té) fa que el proemi no pugui reduir-se a una simple al·legoria. Igualment, el ressò homèric que hi ha als versos, no són un instrument per a regalar les orelles a l'oient, sinó una reivindicació de l'onticitat, del pla de les coses, que és el que trobem en Homer i que és el que Parmènides espera que el lector percebi.

4

Ἴπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι. Pel pronom relatiu sabem que les bèsties són eugues, no cavalls. En l'expressió *με φέρουσιν* hi ha remarcada la idea que l'home no porta les eugues, sinó que és (trans)portat per elles. És una idea de passivitat i falta de control. A propòsit del pronom *με*, cal observar que el poeta comença en primera persona (aquest pronom n'és la primera aparició expressa). Com es veurà, quan és l'home qui parla (ben poca estona: v. 1-23), el pronom de primera persona (*ἐγώ*) mai

no apareix expressament. Només apareix expressament quan parla la deessa, i aleshores, precisament perquè l'aparició expressa no és una condició gramatical, és decididament emfàtic (B 2, 1; B 6, 2; també ho és –per cert– quan el pronom no està en nominatiu: ἐξ ἐμέθεν, B 7, 6). Això fa que el pronom que ens ocupa, encara que sigui exigít per la gramàtica, reforci la idea de passivitat. Cal observar també que el verb es troba en present d'indicatiu. Donat el batibull de temps verbals que es produeix en el dos primers versos (vg. més avall), no es pot sinó entendre que l'acció té lloc de manera, diguem-ne, iterativa: el viatge té lloc ara... *cada vegada* que té o ha tingut o tindrà lloc. Pel que fa a l'expressió ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, significa que l'experiència, o el viatge, no es fa sinó al límit de les forces. La paraula θυμός té aquí, segons sembla, el sentit de força o coratge. No queda clar si es tracta del coratge de l'home o de les eugues (en grec, també els animals tenen θυμός, i de manera que perdre el θυμός és perdre la vida: vg. p. ex. Homer, *Il.* XII, 150 a propòsit d'uns porcs senglars). L'ambigüitat sembla buscada, i mirar de determinar si aquí es parla del θυμός de l'home o del de les eugues ens sembla perdre el temps: és evident que les eugues, aquí, s'han d'entendre en sentit figurat i significant (entre altres coses) la capacitat de l'home que sap (i, per tant, segurament també la de l'home en general i com a tal, si el viatge de què es parla no és accidental, sinó inherent a la naturalesa humana). El verb ἰκάνοι ha de ser entès amb significació *iterativa*: cada cop que l'acció té lloc (igual que el σπερχοίατο de més avall).

Untersteiner diu:

Da una parte stanno le cavalle, rappresentate poi come πύλοφραστοι (vs. 4), dall'altra il θυμός di Parmenide, dell'εἰδὸς φῶς. E noto che il cavallo era riconosciuto dagli antichi come dotato di spirito profetico: “figura e occhio, velocità e forza, intelligenza e istinto fine in ogni tempo sollevano la stima per il cavallo al di sopra degli altri animali. Gli si tributa un rispetto, per così dire, involontario e si crede di dovergli assegnare ogni specie di capacità di una *conoscenza sovrumana*. Nell'oscura preistoria non si aveva, di certo, un diverso atteggiamento” [F. Schachermeyr, *Poseidon und die Entstehung des griechischen Götterglaubens*, Bern, 1950, p. 117]. (...) Perciò Parmenide può raffigurarsi con tanta facilità ἵπποι πύλοφραστοι proprio in armonia con l'alta opinione che gli antichi possedevano delle loro doti intellettive. Le cavalle, perciò, a ragione vanno considerate “le potenze che mettono in movimento il pensiero” (Fränkel, *D. u. Ph.*, p. 454, nota 5) o, piú precisamente, “l'aspetto cosmico della volontà” di Parmenide che mira alla conoscenza (Verdenius, *Parm.*, p. 11 e *Parm. Light*, p. 120). La compenetrazione di due voleri, di quello cosmico e di quello umano, si afferma in tutta evidenza nei due contrapposti emistichi dell'esametro iniziale (...) Volontà divina e cosmica (ἵπποι πύλοφραστοι) e volontà umana (θυμός) coincidono sullo specifico terreno della conoscenza (p. LX-LXI).

Com es veu, Untersteiner insisteix a sostenir que el θυμός en qüestió és el de l'home. És acceptable, sobretot si s'entén que la receptivitat és una *capacitat* (i per tant una força) humana. Aleshores, en efecte, el camí resulta de la “collaborazione di uomo e di dio. (p. LI).

Tarán comença comentant (amb el suport de Píndar, *Pítiques*, 2. 8, Baquílides, *Epinicis*, 3. 3-4, i Sòfocles, *Electra*, 703 ss.) que les eugues eren preferides (als cavalls, cal sobreentendre) per a les curses de carros (p. 9). La possibilitat d'interpretar el viatge del proemi com una *cursa* (entre mortals), diem nosaltres (no Tarán), encaixa bé amb el fet que una les cares de la qüestió de fons del poema, la qüestió del saber, es pot plantejar en termes de qui sap *més* que qui, qui s'endú la *victòria* en matèria de saber (recordem p. ex. B 8, 61: ὡς οὐ μὴ ποτέ τίς σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει), tot plegat d'acord amb el conegut esperit agonístic de la cultura grega antiga. Després Tarán diu:

The charoteer and the horses are said to have been used by Orpheus [fa referència a un testimoni d'Hèrmias sobre la qüestió; prescindim dels detalls] and this is sometimes quoted as evidence of Orphic influence on Parmènides [fa referència a un llibre de Bowra; prescindim dels detalls]; but the passage of Hermias itself shows that charioteer, chariot, and horses are as old as Homer (cf. Il. 8, 438 ff.) and therefore it should not be assumed on the basis of such analogies that Parmenides was influenced by Orphic conceptions which may have been later than his poem (p. 9).

Compartim amb Tarán la convicció que cal tenir cautela a l'hora d'anar a cercar motius òrfics al proemi (i al poema en general). Sobre ἰκάνοι diu: “The whole line is general and the relative clause emphasize the fact that the horses repeatedly carry him as far as his desire may reach” (p. 9). Després diu que el θυμός de què es parla és el del poeta, no el de les eugues. Ho argumenta tan feblement i la qüestió és tan secundària que ens sembla que no val la pena entretenir-s'hi.

Coxon diu:

P.'s team, like all the figures in the prologue save himself, is female. Mares were most generally used in racing (cf. Jebb on Bacchyl. iii, 3), but P.'s choice here is motivated by his view [Coxon es remet aquí a un fragment del testimoni d'Aristòtil 28 A 52: Παρμενίδης τὰς γυναῖκας τῶν ἀνδρῶν θερμότερας εἶναι φησι etc.] that the female constitution is “hoter” than the male and therefore more akin to the element of fire or light, which is the source of “better and purer understanding [Coxon es remet a un fragment del testimoni de Teofrast 28 A 46: ἐὰν γὰρ ὑπεραίρηι τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμὸν etc.] (p. 270).

En efecte: porten unes eugues, guien unes noies, Δίκη obre les portes, la meta és una θεά. Però fa l'efecte que Coxon es queda curt, perquè, com hem dit més amunt, totes les

divinitats que van sortint al llarg del text són femenines: Θέμις (B1, 28, potser –poc probable– B 8, 33), Δίκη (B1, 28, B 8, 14), Πειθώ (B 2, 4) (deessa de la persuasió o de l'eloqüència), Ἀνάγκη (B 8, 30, B 10, 6), Μοῖρα (B1, 26, B 8, 37), s'hi pot afegir Ἀληθείη (B1, 29, B2, 4). També la Δαίμων del bell mig del món, a la segona part del discurs, és femenina (δαίμων ἡ: B 12, 3). L'única divinitat masculina al poema és, significativament, Ἔρως (B 13). És evident el paper que la *generació* (diguem: la diferència/unió mascle-femella, a nivell còsmic i a nivell no tan còsmic) juga a la segona part del discurs de la deessa. Però cal interpretar què significa tanta feminitat *també al proemi i a la part ontològica* del discurs de la deessa (no n'hi ha prou de detectar-la). Coxon deixa anar una tesi, tan interessant com discutible, que vincula la feminitat amb la intel·ligència; la contemplarem al comentari de B 17. No la descartem. Però a nosaltres, ja ho hem dit, ens sembla que el proemi i tot el poema de Parmènides és un entusiàstic homenatge a la bellesa de les coses, i que la presència de l'element femení deu haver d'explicar-se en virtut d'això. La bellesa genera desig (sexual), o sigui: ἔρως, i aquesta possessió (aquesta possessió divina) és el que veiem al llarg del viatge del proemi (vg. més munt). El discurs de la deessa és un esforç de tematitzar-la (tasca altrament impossible, com mostra el poema mateix). Al final, la presència de les coses, el ser, és això: la bella presència. De coses lletges (més amunt n'hem dit coses *qualssevol*) no n'hi ha. Sobre ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, Coxon comenta:

The optative is that of indefinite frequency as in *σπερχοῖατο* in l. 8. *θυμός* was particularly used of a horse's mettle (cf. Xen. *eq. passim*) but Diel's citation from Homer (o 339, *πέμπει δ' ὄπη σὲ κραδίη θυμός τε κελεύει*) is enough to show that P. alludes in the first instance to his own *θυμός*, of which the mares are the incarnation and symbol. The sense is that, once they had set him on the way to the goddess, they were able, as they were not previously, to take him as far as ever he desired (p. 270).

L'home no té els seus desitjos (o diguem simplement, com al text: el desig) sota control. Si, dit això, es vol dir que el desig és *seu*, com insisteixen a dir Untersteiner i Coxon, no hi ha inconvenient. Però quan l'home desitja, no és l'home qui té el desig, sinó que el desig s'apodera de l'home. Per això l'home no té les eugues sota control. D'altra banda, no es tracta del desig de l'home que parla, sinó del desig de l'home en general o com a tal (com en tot el poema), i per tant del desig ras i curt. Dit això, el fet que el desig hagi d'*arribar* a algun lloc sembla significar que el desig, per definició, se satisfà o no. L'arribada a lloc (a la deessa) sembla significar que el desig queda satisfet i per tant, ja que la satisfacció del desig mata el desig com a tal, mort. Però, com veurem, l'home és

expulsat per la deessa de nou al pla de les coses, i això sembla significar que és inherent a la condició humana que el desig es regeneri *com a tal*.

Conche comenta sobre ἵπποι:

Les divinités d'Homère cheminent volontiers en chars tirés par des chevaux “aux belles crinières” que détellent les Heures. Dans le ciel, les déesses Athène, Hèrè poussent les chevaux du fouet ou de l'aiguillon (*Il.*, 8, 392 s.). La fiction d'un voyage en char attelé de cavales en un lieu céleste, demeure d'une Déesse, ne peut qu'être bien accueillie par des lecteurs familiers des images homériques (p. 43).

D'acord: no calen influències òrfiques, etc. Sobre θυμός: «θυμός: *mon* desir. “Le possessif n'est pas dans le grec”, note J. Brunshwig (p. 248, n. 12). Sans doute, mais il n'a pas à y être: le possessif, on le sait, n'a pas à être exprimé quand le possesseur n'est pas douteux» (p. 43-44). Cert: però aquí, precisament, és dubtós. Ja hem dit que la qüestió, de totes maneres, és secundària (vg. més amunt). Després: «Pourquoi traduire θυμός par “désir” plutôt que par “coeur”? (...) Mieux que le mot “coeur”, le mot “désir” évoque, semble-t-il, l'idée de mouvement, d'élan vers quelque chose» (p. 44). Ens quedem amb la nostra traducció de θυμός per “força”, que s'ajusta (millor que “desig”) al que Conche acaba de dir i que té la virtut, a més, de deixar ambigua la qüestió (com ho fa el text grec mateix) sobre qui és el (diguem-ne) propietari del θυμός en qüestió. Sobre ικάνοι comenta: «L'optatif, dit-on, est à sens “fréquentatif”, impliquant l'idée de répétition (ainsi Guthrie, t. II, p. 7; Cambbell, p. 394; Tarán, p. 13, 16, 27, 30). Mais, comme Mourelatos l'a montré, d'après des exemples homériques, “the relevant modality is that of possibility, not of iteration” (1970, p. 17, n. 21). (...) Il n'y a qu'un seul voyage» (p. 44). No: el viatge que té lloc (l'experiència ontològica) és el mateix cada vegada, però ha de tenir lloc cada vegada, si ha de ser el viatge que és: l'obligatorietat del retorn a τὰ δοκοῦντα per a tornar a començar l'elevació de bell nou és la tesi fonamental de tot el poema.

2 πέμπον, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι. Sobre el camí en qüestió, tres comentaris. En primer lloc, de moment no apareix cap article determinat, o cap adjectiu determinant, que suggereixi que el camí en qüestió és únic: es tracta doncs simplement (de moment) d'un camí. En segon lloc, el poeta no és portat per un camí, sinó *a* (ἐς) un camí. Aquest camí, aquí, o sigui d'entrada, apareix com a meta o lloc d'arribada (cf. v. 4). En tercer lloc, en tot moment que en el poema es parla de camins, es fa “moins sans doute au sens tout passif de *chemins* qu'au sens actif de la *marche* à effectuer sur ces

chemins” (Beaufret, 1955, p. 37). L’adjectiu πολύφημον vol dir que el camí és molt deïdor, vol dir que hi ha moltes coses a dir sobre ell, i per tant: que és *molt determinat* (i prou que comprovarem, sobretot a B 8, de quina més que sorprenent manera: el camí té “moltíssimes” –πολλὰ μάλα, B 8, 3– marques o fites). La traducció habitual “de molta anomenada” o “molt cèlebre” o “de molta fama” o “de molta reputació” (p. ex. Diels, i també Diels-Kranz, “der vielgerühmte Weg”, p. 29 i vol. I, p. 228 respectivament, o Burnet, “the renowned way”, p. 172) banalitza (si no distorsiona) el significat de fons, a no ser que la tal fama o anomenada o reputació s’entengui gregament, com aquell valor que només pot tenir el que és extraordinari o excel·lent i, que, per això mateix, exigeix de ser dit (pensem en els epinícis de Píndar tal com els interpreta ell mateix). Molt millors quant al sentit que la de Diels (i Diels-Kranz) o que la de Burnet, són les traduccions (alguna, amb ressò un pèl estrofolari) “the resounding road” (Tarán, p. 8) o “the way of much discourse” (Coxon, p. 48) o “la voie très parlante” (Beaufret, 1955, p. 39) o “la route riche en leçons” (Beaufret, 1973, p. 56) o “milvocero camino” (García Calvo, 1981 –p. 184– i 2001 –p. 194) o fins i tot (però ja desviant-se del que fóra una traducció pròpiament dita) “la voie aux nombreux signes” (Conche, p. 42) o “la route abondante en révélations” (Beaufret, 1955, p. 77) o “la via dispensatrice di molte conoscenze” (Untersteiner, p. 121). El participi ἄγουσαι, un cop eliminada la lectura δαίμονες al tercer vers, no pot sinó referir-se a les eugues. Així doncs, el poeta no porta les eugues, sinó que és portat per elles. Un cop més la idea de passivitat. El verb ἄγειν (dirigir, conduir) afegeix la noció de control o domini de la marxa, o sigui: se sap on es va i s’hi va com cal. Però no és el poeta qui ἄγει. L’alternança (per no dir el batibull) de temps verbals en els dos primers versos (φέρουσιν al vers 1, πέμπων i βῆσαν al vers 3: present, imperfet, aorist; i s’hi pot afegir l’optatiu ἰκάνοι del vers 1, amb idea de futur) és molt marcada i d’una manera o d’una altra cal interpretar-la. D’entrada suggereix que la marxa que s’explica és intemporal, o per a ser més exactes: que pot fer-se tostemps, que vol dir *cada vegada*, la qual cosa encaixa bé amb la significació iterativa dels optatius ἰκάνοι (v. 1) i σπερχοίατο (v. 8).

Diels comenta que la imatge del camí és tan gastada en totes les literatures, que només una reeixida descripció del viatge podia causar alguna impressió poètica, cosa que, segons Diels, el nostre poeta no acaba d’aconseguir: “Das Bild des Weges ist in allen Litteraturen so abgegriffen, dass nur durch die Ausmalung der Fahrt eine poetische Empfindung geweckt werden könnte, was dem Dichter nicht sonderlich gelungen ist” (p. 47). Pensem que el text està molt més carregat de força poètica de la que sap veure-

hi Diels (vg. més amunt). Després Diels fa un ràpid repàs de tota la literatura grega on hi surt la imatge del camí: en primer lloc, el passatge d'Hesíode esmentat més amunt, després la literatura oracular, després Heròdot, Plató (en qui la paraula s'alterna amb μέθοδος i comença a significar regularment la investigació dialèctica o intel·lectual), Aristòtil (en qui tant l'una com l'altra paraula tenen ja petrificat –“versteinert”, p. 47– aquest últim sentit), els evangelis, etc. No cal que ens hi entretinguem.

Tarán diu: “Through the imperfect is made actual what in the previous line was said in general” (p. 10). Deu voler dir que li dóna un cert aire de concreció. També comenta que πολύφημον no significa “molt famós”, sinó «“uttering many things”, i.e. bestowing knowledge» (p. 10). O totes dues coses alhora.

Coxon comenta sobre el batibull de temps verbals: “The variations of tense and mood φέρουσιν ... ικάνοι ... πέμπων ... βῆσαν are significant. The present φέρουσιν indicates that P. regards himself as still drawn by the mares, though the journey to the goddess is past. They must then symbolise his own impulse to philosophise” (p. 270). La tesi que el viatge “is past”, Coxon se la treu de la butxaca. Que el viatger sigui un κούρος (v. 24) es pot explicar per raons de lògica (mítica) interna: no ens imaginem un ancià viatjant a tot drap sobre un carro en companyia de verges que es van destapant. A més: per a una deessa, el més ancià dels homes és un sagalet. El viatge té lloc cada vegada, i per tant sempre. Sobre πολύφημος diu: «In Homer the world πολύφημος characterises αοιδός ἀγορήν and means “with many stories or voices”. If the way of the goddess is the Phytagorean life (...), the sense here will be similar, i. e. “the way with much discourse”» (p. 271). També és així si el camí de la deessa *no* és “the Phytagorean life”.

Conche diu sobre πέμπων: «πέμπων = ἔπεμπων. L'imparfait ne doit pas se traduire ici par un imparfait (...). Il s'agit de ce qu'on appelle l'“imparfait historique”, que l'on traduit d'ordinaire, en français, par le présent, le passé défini ou le passé composé». D'acord. Nosaltres hem assajat “corre que corre”, que funciona com una expressió adverbial que fa recaure la determinació temporal sobre l'aorist βῆσαν. Sobre πολύφημον ὁδὸν diu: «Cf. 8.2-3: “Sur cette voie, les signes sont nombreux...”» (p. 44). És a dir, Conche dóna entenedent que el camí és deïdor no en el sentit que pugui ser dit o hagi de ser dit, sinó en el sentit que *diu* moltes coses. És una idea acceptable i molt suggestiva. L'adjectiu català *deïdor* cobreix magníficament totes dues significacions.

3 δαίμονος, ἢ κατὰ πάντ' αὐτὴ φέρει εἰδότα φῶτα. Llegim δαίμονος (Sext) en comptes de δαίμονες (Stein, Wilamowitz, DK) perquè és la llició de Sext i perquè el canvi no és necessari perquè el text tingui sentit. Confessem que ens agradava més l'altra possibilitat, perquè permetia interpretar que són qualificades de divines no pas (o no només) les noies que apareixen més avall (vg. DK, p. 228), sinó (o sinó també) les eugues mateixes. Si la paraula es llegeix en genitiu, el sentit més probable és que el camí en qüestió pertany a la deessa que acull el poeta (i cal entendre la paraula, per tant, com a femenina –malgrat l'exegesi de Sext, segons la qual la δαίμων simbolitza el λόγος i la primera paraula és entesa com a masculina). El sentit, en tot cas, no canvia. Diví ho és allò que l'home no té sota domini o sota control i que és, per tant, *superior* a l'home en aquest sentit. De nou la idea de passivitat i falta de control. Si el genitiu no es refereix a la θεά de més avall (vv. 22 i ss.), sinó al domini de la divinitat en general, en el sentit acabat d'indicar, aleshores es refereix d'un sol cop a la θεά, a les Ἡλιάδες κοῦραι del vers 9, a la δίκη del vers 14 i a les θέμις τε δίκη τε del vers 28, a la (οὐ κακή) μοῖρα del vers 26, potser a la mateixa ἀλεθείη del vers 29. Entenem que el pronom relatiu ἢ es refereix a la ὁδός, no a la δαίμων. No està de més que remarquem, en tot cas, que, si es refereix a la δαίμων, això seria la confirmació que δαίμονος és nom femení.

Al passatge que es troba entre ἢ (el qual, sc. camí) i φέρει hi tenim un greu problema de crítica textual, que consisteix en el fet que cap de les variants transmeses (πάντ' ἄτη N, πάντ' ἄτη L, πάντα τῆ E, etc.) no té sentit (són totes elles “meaningless”: Coxon, p. 271), de manera que cal tocar el text. Les esmenes i conjectures han estat molt diverses (v. aparat crític) i no les podem comentar totes aquí. Quan ocorre aquest tipus de fenomen, ens sembla que el millor és quedar-se amb les propostes que demanen tocar el text tan poc com es pugui. Dit això, ens semblen especialment interessants la proposta de Diels (el qual, aprofitant una idea de Hermann –la d'entendre que al pas hi hauria hagut l'omissió d'una ípsilon: α<ὐ>τή–, llegeix κατὰ παντ' α<ὐ>τή: “que porta, ell mateix, per tot, ...”), la de Wilamowitz (κατὰ παντα <τα>τή, el text rebut s'explicaria per haplografia: “que porta, estès per tot, ...”) i la de Diels-Kranz (κατὰ πάντ' ἀ<σ>τη, el text rebut es deuria a l'omissió d'una sigma: “que porta per tota ciutat”). Si llegim el text d'acord amb la proposta de Diels, nosaltres entenem que, amb el recurs del pronom, s'insisteix en la idea de la identitat entre el saber i un camí (un procés, doncs, no un estat), segurament també amb la connotació, que suggereix Diels, que *només aquest camí* porta al saber, com s'insisteix després al llarg de tot el poema (p. ex. B 8, 1). A

més, permet deixar al text l'expressió *κατὰ πάντα*, que encaixa bé amb la nostra interpretació, segons la qual el plantejament de la qüestió ontològica està obligada a partir de (i per tant passar per) les coses (qualssevol que siguin, i per tant totes), i amb la nostra lectura de l'expressió *διὰ παντὸς πάντα περῶντα* (vers 32). La proposta de Wilamowitz s'interpreta tota sola. I si llegim el text d'acord amb la proposta de Diels-Kranz (que és la més acceptada: *κατὰ πάντ' ἄστη*), l'expressió ha de voler dir que el poeta és portat, fent camí, a través de tota ciutat. D'entrada sembla que, com diu Coxon (p. 271), el contingut de l'expressió és incompatible amb el del vers 27 (*τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν)*). Però Coxon és massa taxatiu: també es podria entendre que l'expressió remarca que, *tot i que* el camí és transitable per tots els homes, resulta que no l'agafa ningú i passa més enllà de tothom (llevat del jo que discorre). Ens quedem, com Diels, amb la possibilitat de Hermann, que ens sembla la més rica. Quant al verb *φέρει*, ja hem dit que entenem que té per subjecte no la *δαίμων*, sinó la *ὁδός* (que és l'antecedent del pronom *ἧ*). En tot cas, és interessant observar que, ara, qui porta ja no són les eugues, sinó el camí (o –en l'altre cas– la divinitat). El poeta, en tot cas, continua essent (trans)portat. Una nova aparició de la idea de passivitat. Pel que fa a l'expressió *εἰδότα φῶτα*, l'adjectiu és el participi perfet del verb *οἶδα* (inf. *εἰδέειν*), un verb defectiu (p. ex. sense formes de present) que presenta formes de perfet amb significat de present: l'home que sap (que s'hi veu). Per primer cop es diu que el camí en qüestió té a veure amb saber, o més ben dit: que és saber. I queda dit per això mateix que saber és fer camí (ser portat a algun lloc). El participi és especificatiu, com hauria de ser-ho també, en principi, a l'expressió que surt més endavant, referida als altres homes, *εἰδότες οὐδέν* (B 6, 4); però l'excepcionalitat que representa el fet que el nostre narrador sigui *εἰδώς* fa que *εἰδότες οὐδέν* adquireixi un sentit explicatiu. La qüestió del saber o no saber, en tot cas, afecta o incumbeix l'home en general i com a tal, o sigui qualsevol home.

Burnet dóna per bona l'opció *κατὰ πάντ' ἄστη* (tradueix: “through all the towns”) i explica: “Parmenides, then, was an itinerant philosopher, like the sophists of the next generation, and this makes his visit to the Athens of Perikles all the more natural” (p. 172). La referència a Atenes la fa per defensar la tesi que la trobada de Parmènides amb Sòcrates referida per Plató al *Parmènides* és perfectament possible des del punt de vista cronològic (hauria tingut lloc, segons Burnet, entre 451 i 449 aC) (pp. 169-70). Fora d'això, a nosaltres ens fa més aviat l'efecte que, si es llegeix el text de manera que digui “through all the towns”, el text tindria poc a veure amb vicissituds

biogràfiques de Parmènides i hauria de ser interpretat, per tant, en un sentit més general del que apunta Burnet: les *ciutats* en qüestió és on habiten –on s’estan, sense moure-se’n, o sigui sense agafar el camí en qüestió– οἱ βροτοί, de qui més avall es diu, a diferència del jo que discorre, εἰδότες οὐδέν –B 6, 4.

Diels comenta sobre (ὁδός) δαίμονος: “Denn erst nachdem das Thor durchschritten, gelangt man in das Reich der Δαίμων. Im Laufe des Gedichts verblasst die Allegorie völlig und ὁδός δαίμονος wird zur ὁδός ἀληθείας, zur πειθοῦς κέλευθος (4, 4), Ausdrücke die sich wenig über die Prosa erheben” (p. 47). Sobre la part de text més controvertida, Diels l’edita procurant reflectir el que es troba als manuscrits (κατὰ πάντα τη), però l’interpreta d’acord amb la proposta de Hermann (com si diguéssim κατὰ πάντ’ αὐτή), si bé entenen que els pronoms del text (ἦ i αὐτή) es refereixen tots dos al camí, no a la deessa, entenen que el pronom αὐτή remarca la idea que aquest camí és l’únic que porta al saber, i respectant l’expressió κατὰ πάντ’ (=κατὰ πάντα, entenen πάντα com un pronom en plural neutre), que Hermann havia convertit en καὶ πάντ’ (=καὶ πάντα, entenen πάντα com un adjectiu en acusatiu singular masculí i concordant amb εἰδότα φῶτα):

Wahrscheinlich erscheint von allem bisher Vorgeschlagenen nur G. Hermanns αὐτή. Freilich seine Fassung ἦ καὶ πάντ’ αὐτή φέρει εἰδότα φῶτα *quae eadem quemvis sapientem virum ducit* ist unmöglich. Denn καὶ πάντα ist ebensowenig ansprechend als αὐτή in dieser Bedeutung [entendem que Diels critica Hermann per pretendre que els dos pronoms es refereixen no al camí, sinó a la δαίμων]. Die Paraphrase des Sextus ἐπὶ τὴν ἀπάντων ὁδηγεῖ γνῶσιν zeigt, dass κατὰ πάντα sicher steht. Vor allem aber ist es unmöglich, wie es die meisten thun, ἦ auf die δαίμων zu beziehen. (...) Also ist ἦ die ὁδός δαίμονος und αὐτή muss, wenn es richtig gebessert ist, anders erklärt werden. Ich erkläre *sola: der göttliche Weg, der allein den wissenden Mann überallhin führt*. Es gibt nur einen Weg, der zum Ziele führt, der Weg der Wahrheit, alle andern sind Irrwege. Das ist der bis zur Monotonie wiederholte Grundgedanke des Gedichtes. Wir dürfen erwarten, dass dies gleich im Anfang mit aller Entschiedenheit betont wird. Anstoss darf bei dieser Auffassung nicht das etwas kahle κατὰ πάντα erregen (=πάντη, πάντοσε). (...) In griechischer Poesie ist diese Nüchternheit selten, aber dem Parmenides darf sie auf keinen Fall durch schönfärberische Conjecturen genommen werden. Denn es entspricht durchaus 1, 32 διὰ παντὸς πάντα περῶντα. “Meine Methode will er schlicht sagen, tsi die einzige die sich überall bewährt”. Es könnte scheinen, als ob er sich hierdurch mit sich selbst in Widerspruch setze, da er von einem scharf gesonderten Lichtreicht der Göttin redet. Der Weg der Wahrheit scheint doch nur hierhin, nicht überallhin zu führen. Der Schein trügt. Die Göttin kennt alles. Sie klärt ihn auch über das jenseitige Gebiet auf. Der Weg der Wahrheit führt überall zum Ziele, auch im Bezirke der Δόξα, wie der zweite Teil des Gedichtes lehrt. Darum verheisst ihn die Göttin, wo

sie ihre Offenbarung enthüllt 1, 28: *χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι*, sowohl *Ἀλήθεια* als die *Δόξα* (p. 48-49).

Completament d'acord amb Diels. Només amb una petita observació, i és que no estem gens segurs que el pronom *πάντα* del vers 28 i el del vers 32 es refereixin exactament al mateix. El del vers 28 significa tot el que es pot saber (les coses, el ser, els parers dels mortals). El del vers 32, en canvi, sembla significar només tot el que hi ha en el pla òntic (les coses), o sigui: *πάντα τὰ δοκοῦντα*. És veritat que, des del moment que ens trobem al davant d'una caracterització del saber de l'*εἰδὼς φῶς*, el *πάντα* del nostre vers sembla ser equivalent al *πάντα* del vers 28. Però no hem d'oblidar que es tracta d'una caracterització tot just inicial, i que, a l'inici del viatge, estem al bell mig del pla òntic, tot just partint-ne, per dir-ho així, de manera que, en aquest moment de partida, o sigui abans de travessar les portes de la nit i del dia i arribar a l'estança de la deessa (per respectar l'ordre mític en què tenen lloc els esdeveniments), *πάντα* s'ha de carregar, si més no sobretot, de significat òntic.

Untersteiner diu: “Si ripete, pertanto, nei vs. 2-3 il pensiero del vs. 1, ma si aggiunge, di fronte all'uomo la *δαίμων*, che ne aiuta la volontà in una mutua cooperazione sulla via del conoscere. Ὀδὸς δαίμονος rappresenta, pertanto, un progresso speculativo” (p. LXI). Untersteiner diu això perquè defensa la tesi que tot el viatge resulta de la col·laboració entre la força de l'home i la força del déu. És una tesi perfectament acceptable si simplement es vol dir que la recepció fenomenològica és una *capacitat* (i per tant una força) humana. Untersteiner dóna per bona la correcció *κατὰ πάντ' ἄσθη* i comenta: «Nonostante le obiezioni fatte a *πάντ' ἄσθη* (...) io penso che possa costituire ancora la soluzione migliore, dando, per altro, ad ἄσθη il senso di “regione” (Albertelli). La via della deà, dice Parmenide, porta il saggio ovunque, nel senso che egli domina tutto, in quanto sta al di sopra di tutto il mondo abitato: questa via conduce l'uomo attraverso tutte le sperienze del mondo umano, che si devono pur conoscere (cfr. 28 B 1, 31-32; B 8, 51-52) –perciò ἄσθη vale praticamente βροτῶν δόξαι, δόξαι βροτεῖαι– ma allo scopo di superarle» (p. LIII, nota 4). És la lectura que nosaltres donaríem per bona (molt abans que la de Burnet) si optéssim per aquesta solució.

Tarán afirma: “The *δαίμων* is the same as the goddess of line 22” (p. 11). Sens dubte. Després comenta sobre *πάντ' ἄσθη* (que és la lectura que Tarán adopta): “This reading becomes difficult only if one tries to follow each image separately, as for example Burnet (*EGP*, p. 172, note 1) does in his interpretation that Parmenides was a

travelling philosopher. But to do so is unnecessary, for (...) Parmenides' trip should not be materially identified or interpreted allegorically" (p. 12). D'acord amb la crítica a Burnet. Quan Tarán diu que no cal interpretar el proemi "allegorically" vol dir el mateix que nosaltres hem dit més amunt, quan hem diferenciat una descripció mítica d'una al·legoria. Vol dir que, per exemple en aquest cas, πάντ' ὄστη no té altre significat que el que li forneix el context de la descripció mítica: "through all places" (p. 8). Sobre εἰδῶτα φῶτα, comenta: «This is not the "initiated", as maintained by Bowra (*Problems in Greek poetry*, p. 50) and others, but the man who knows the way because he has already traveled on it» (p. 12). D'acord, però cal recordar que el saber en qüestió s'aconsegueix només si el camí es recorre de nou cada vegada. Sobre el relatiu ἧ: "The relative clause may refer to ὁδός or to δαίμων. Bowra (...), followed by Untersteiner (p. LXIII), thinks that it refers to the goddess; but, since Parmenides reaches the goddess after having traveled on the way, the antecedent is more likely to be ὁδός" (p. 12). D'acord amb la tesi, però l'argument és molt pobre. Sobre φέρει: "Again we find in this clause the present tense, as in line 1, which makes it general and not specific reference to one occasion" (p. 12). D'acord.

Coxon diu que el genitiu δαίμονος és possessiu: «the way "belongs to" the goddess, perhaps in the sense not merely that it leads to her but that it is prescribed by her (cf. l. 28)» (p. 270). No hi veiem la diferència: l'home en general i com a tal té l'obligació d'acatar o reconèixer la divinitat: en això consisteix ser home bé. Després diu: "δαίμονος is understood as masculine in Sextus' paraphrase [vg. més amunt] and as symbolising λόγος, but is impossible to doubt that it refers to the θεά of l. 22". Sens dubte. Entre ἧ i φέρει, Coxon llegeix κατὰ πάντ' ἄ<v>τη<v> (i tradueix: "which carries through every stage to meet her face to face [a man of understanding]"). Ho justifica així:

For εἰδῶτα φῶτα ['man of understanding'] is the antithesis to βροτοὶ εἰδότες οὐδέν ['mortals with no understanding'] (fr. 5, 4 [B 6, 4]), who are characterized as moving on a παλίντροπος κέλευθος (ib. 9) ['journey that turns backwards again'], and in lines immediately following a passage of Homer to which P. alludes in his description of the gateway (fr. 1, 14-21 after *Il.* Θ 393-396 = E 749-752 (...)), the antithesis of πάλιν τρέπεσθαι ['turn backwards'] is ἄντην ἔρχεσθαι ['meet face to face'] (βάσκ' ἴθι, Ἴρι ταχεῖα, πάλιν τρέπε μηδ' ἔα ἄντην / ἔρχεσθ' ['go quickly, swift Iris, turn them back and do not let them meet me face to face'], Θ 399-400). The correction ἄντην ['face to face'] is therefore exactly apt (p. 271).

Evidentment possible, però massa sofisticat, i no acompanyat de cap explicació sobre com el copista s'hauria pogut descuidar dues mateixes lletres (dues *ni*) en una mateixa

paraula. Sobre el pronom: “ἦ refers not to δαίμονος but to ὁδόν, as is shown by the continuation τῆ φερόμην.” (π. 272). D’acord. Sobre l’expressió ἦ φέρει εἰδότα φῶτα: “The phrase (...) is antithetical to the current expression ὁδόν λαοφόρον, which is as old as Homer (O 682) and appears in the Pythagorean injunction τὰς λεωφόρους μὴ βαδίζειν (Porph. V. P. 42). P.’s εἰδὼς φῶς may thus be identified as the Pythagorean philosopher” (p. 272). L’argumentació no demostra res. La mateixa contraposició es troba en Heraclit sense que el pitagorisme hi tingui res a veure. Sobre κατὰ πάντ’: “through every point implied in the indefinite optative ἰκάνοι” (p. 270). D’acord, però marcat de nou per l’excessiva sofisticació que demana optar per ἄντην: l’expressió significa simplement “per tot”, “per cada cosa”. Sobre εἰδότα φῶτα:

sc. Parmenides and anyone else similarly qualified. It is clear that what P. claims to have known at this stage of his journey cannot be any of the things which are subsequently revealed to him by the goddess (...); the knowledge which he as yet possesses is only what qualifies him to be driven by the daughters of the sun along the ὁδὸν πολύφημον δαίμονος (p. 270).

No: el discurs de la deessa no conté res que no contingui l’encaminar-se fins a la deessa: no fa sinó tematitzar el que s’ha viscut al llarg del camí, que és arrencar-se de les coses per gaudir de llur bella presència. I al final del camí se li exigeix que torni al seu principi.

Conche comenta sobre δαίμονος: “Cette divinité (*daimôn*) n’est autre que la Déesse (*thea*) de la ligne 22” (p. 44). Sens dubte. Al passatge que es troba entre ἦ i φέρει, Conche hi llegeix κατὰ πᾶν τα<ύ>τη:

Que le groupe τατη soit “entièrement corrompu”, cela reste une hypothèse. Respecter la vraisemblance paléographique est donc souhaitable. De ce point de vue, la conjecture de N. L. Cordero (1982, p. 159-179) τα<ύ>τη, nous paraît la mieux motivée, et, après C. Collobert, nous l’acceptons. Mais alors que Cordero fait de δαίμονος l’antécédent du relatif ἦ et le sujet de φέρει: “la Déesse [...] conduit”, nous voyons, avec la plupart des interprètes, dans ὁδός l’antécédent de ce relatif: “la voie [...] conduit [à la Déesse]”. Dès lors, nous voyons dans ταύτη non pas, comme Cordero, un adverbe “utilisé comme synonyme de τῆ, “là” (1982, p. 171), mais un démonstratif, “à celle-ci” (p. 45).

Ens sembla una conjectura intel·ligent i interessant, que podríem acceptar si no comportés el sacrifici del sintagma κατὰ πάντα, que considerem important (vg. més amunt). I sobre εἰδότα φῶτα: «On traduit, généralement, “l’homme qui sait”. Mais si l’homme *sait* déjà, à quoi bon la révélation de la Déesse?» (p. 45). Després descarta la idea (de Bowra, “The Proem of Parmenides”, *Classical Philology*, 32, 1937, p. 109) que el participi pertangui al camp semàntic de la mística i la religió i signifiqui, per tant, una cosa així com “iniciat”: «C’est oublier l’objurgation de la Déesse: “Juge par la raison

(λόγῳ)” (7.5), c’est-à-dire par la seule raison (...), ce qui nous situe complètement hors du domaine de l’irrationnel» (p. 46). Conche tradueix “[voie qui] mène à celle-ci [à la Déesse] l’homme mortel en le rendant savant” (p. 42) i explica:

Il suffit, pour traduire εἰδῶτα φῶτα, d’entendre le participe parfait de la manière classique, comme exprimant “la simultanéité de l’état résultant de l’action secondaire accomplie, avec l’action principale” (E. Koch, *Grammaire grecque*, trad. Rouff, Paris, A. Colin, s.d., p. 399). L’action principale est celle de suivre la voie qui mène à la Déesse, l’action secondaire celle d’en recevoir l’enseignement (p. 46).

L’experiència ontològica, la fascinació per les coses, té lloc κατὰ πάντα (s’ha d’anar repetint en cada cas) o no té lloc. I que ens trobem al domini de l’irracional, ho prova l’obscuritat (la intel·ligibilitat) del discurs de la deessa, que d’entrada exigeix l’impossible (vg. p. ex. B 2 sobre el no ser). A B 7, 5 llegim “Juge par la raison (λόγῳ)”, és veritat; però des de la primera paraula del primer vers del primer fragment, l’home es troba anant pel bon camí en un carro que corre a tot drap i sobre el qual l’home no té domini. “La raison” de Parmènides no té sota control allò de què té l’obligació d’ocupar-se. Els homes que no saben res, en canvi, els responsables de la Δόξα, tenen tot el que diuen sota el perfecte control d’un mètode (vg. B 8, 53 i seg., B 9).

4 τῆι φερόμην· τῆι γάρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι. Abans, el poeta era portat al camí (que apareixia com la meta); ara, pel camí (τῆι), que ara sembla implicar alguna meta diferent d’ell mateix. Amb el verb φερόμην trobem per enèsima vegada la idea de passivitat, concretada per primera vegada en una forma verbal passiva. De fet, no és impossible que τῆι sigui, no un adverb, sinó un pronom (de ὁδός) en funció de complement agent. Que les eugues se les qualifiqui de πολύφραστοι vol dir que ensenyen molt, de la mateixa manera que el camí era πολύφημον. El verb φέρον torna a insistir en la idea que l’home no porta, sinó que és portat. És de remarcar tanta repetició del mateix verb: φέρουσιν (v. 1), φέρει (v. 3), φερόμην i φέρον (v. 4). Segons Diels, la poesia didàctica fa això quan pretén (de manera conscient o inconscient) realçar la idea repetida com a punt clau de la lliçó que s’imparteix. Sens dubte aquí es tracta d’això, i no creiem (a diferència de Diels) que aquí el fenomen es produeixi de manera involuntària. Una altra cosa és que la repetició no tingui el caràcter tecnicista i una mica petulant d’Empèdocles (vg. p. 31 B 17, B 21 i B 26). Més endavant es dirà que també els homes són passivament portats (φοροῦνται) per llur camí (B 6, 6), però allí amb

connotacions despectives: perquè el camí on són els homes són portats és aquell que consisteix a *construir* (en comptes d'acatar passivament) la realitat (vg. B 8, 53 i seg.).

Diels comenta:

Diese Wiederholung ist nicht immer harmlos, sondern oft absichtlich. Dies Absicht ist doppelt, die des Epikers und die des Lehrers. Zum Stile des Epos, überhaupt der naiven Erzählungskunst aller Völker gehört die Wiederholung des Inhaltes und der Formeln. (...) Es spricht sich hierin [a la repetició “des Epikers”, no a la “des Lehrers”] die naive Freude aus, das Schöne durch Wiederholung möglichst tief ins Herz zu prägen. (...) Eine besondere Rolle spielt die Wiederholung im didaktischen Epos. Der Lehrer wünscht die wichtigsten Sätze unverlierbar dem Ohre einzuprägen. (...) Parmenides ist wol nicht mit Absicht diesen Weg [el de Xenòfanes a 21 B 11 i B 12 o d'Empèdocles als fragments indicats més amunt] gegangen (p. 25).

Ja ho hem comentat més amunt.

Untersteiner comenta que aquí veiem com la marxa seria impossible sense la col·laboració de l'home: trobem aquí un “movimento che parte *da* lui (φερόμην) e movimento che viene esercitato *su* lui (φέρων ἵπποι)” (p. LXIII). Untersteiner sembla entendre que la receptivitat és una capacitat de l'home, l'exercici de la qual representa, per part de l'home, alguna activitat. Ho acceptem de bon grat (acceptem, doncs, que el θυμός del vers 1 és el de l'home), però aquí, en φερόμην, trobem una vulgar i corrent veu passiva que, certament, *no* significa que el moviment en qüestió “parte *da* lui”.

Tarán diu sobre πολύφραστοι ἵπποι: «The horses are “well-discerning” because they know the way» (p. 12). Supposem-ho. Però el significat és que ensenyen moltes coses.

Coxon comenta que πολύφραστοι, adjectiu que s'aplica sobre *les eugues*, deu ser una paraula encunyada per Parmènides, i que la seva connexió amb l'adverbi ἐπιφραδέως (v. 16), que sembla una paraula igualment nova i que caracteritza l'actuar de *les noies*, “suggests an affinity between mares and charioteers” (p. 273). A la introducció del seu llibre, Coxon havia dit que “it is natural to suppose that, if the mares represent Parmenides' θυμός, the Heliades stand in the narrative for his intellect” (p. 15). Ja hem dit més amunt que una tal exegesi no ens sembla cap disbarat. Però, si se la dóna per bona, aleshores cal admetre que l’“affinity” en qüestió consisteix en el fet que tant les noies com les eugues signifiquen falta de control per part de l'home, i que l'home no té sota control, per tant, ni els seus desitjos ni la seva intel·ligència. Val a dir, doncs, que l'experiència ontològica es mou en el domini del que no es pot entendre, en el domini de l'irracional (vg. més amunt la nostra observació al comentari de Diels). Com que aquesta experiència és pròpia del νόος (vg. p. ex. B 6, 1.), l'exercici d'aquest

no pot consistir sinó a heure-se-les (en una ineludible assumpció) del que no es pot comprendre ni dir. Tot això encaixa bé amb el contingut del poema (vg. sobretot B 2, B 7, 1 i B 8) i, sobretot, amb la seva preciosa obscuritat. Cal assumir, doncs, que aquell comprendre i aquell dir que solem anomenar la intel·ligència o la raó, que consisteix a posar nom a les coses, a emetre tesis sobre aquestes i a construir argumentacions, és el νόος dels homes que no saben res i que dóna lloc a la Δόξα (avui diríem la ciència).

Conche proposa de treure poesia a l'adjectiu πολύφραστοι: no significa que les eugues ensenyin o diguin moltes coses, sinó simplement que són prudents o hàbils en el sentit que indica la traducció de Mourelatos: “chevaux bien guidés” (p. 46).

5 ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὄδον ἠγεμόνευον. Surt per primer cop el carro. És un motiu heretat d'Homer, per Parmènides com per molts altres autors (vg. tot seguit Diels), i no creiem que tingui cap significat *per se*: algun vehicle havia d'acostar l'home a la divinitat. Com a molt, pot significar que l'experiència és escollida, tant en el sentit que no tothom té un carro com en el sentit que la gent, els dies normals i corrents, va als llocs a peu. Amb κοῦραι, en canvi, passa tota una altra cosa: no són un simple recurs tècnic, divinitats (com sabrem més endavant) que facin d'enllaç entre l'home i el domini pur de la divinitat (la θεά del final del trajecte). Per començar, tenim una segona aparició de l'element femení. Aquesta vegada no són fortes eugues, sinó lluminoses noies joves, de fet verges. De moment, això carrega el viatge (l'experiència ontològica), que ja era esparverant per la potència de les eugues, de goig i d'erotisme. Més endavant (v. 9 i 24) sabrem que són divinitats: indicadors que l'home no té res sota control. De fet, el verb ἠγεμόνευον ens diu de nou que el poeta no guia, sinó que és guiat (vg. més amunt el comentari sobre el participi ἄγουσαι referit a les eugues). Però, juntament a la passivitat i el descontrol per part del poeta, torna a aparèixer la noció de control, domini o direcció (els cavalls no corren desbocats, sinó conduïts per aurigues): es va a algun lloc (primera) i se sap on es va (segona). Es deu haver d'entendre, si més no entre altres coses, que, si l'home no incorre en ὄβρις, la divinitat és benèvola.

Diels comenta:

Bei ihm [Parmènides] ist dies Motiv [“das Motiv der Wagenfahrt”] einfach daraus zu erklären, dass er zum Aufstieg zur Göttin göttlicher Hilfe bedarf. Wie in der Ilias Athene als Lenkerin neben Diomedes tritt (...), wie Peisistratos bei seinem feierlichen Einzuge dieselbe Göttin als παραβάτις neben sich auf dem Wagen hat, wie noch Alexandros in Philadelphos' Zug neben Nike und Athene auf dem Wagen steht, so fährt unser Dichter unter dem Geleite der Sonnenjungfrauen himmelan. Das bei Homer aus der Sitte des heroischen Zeitalters in den

Olymp übertragene Motiv der Wagenfahrt (vgl. Θ 41a) ist in der Lyrik fortgepflanzt und weiter ausgeschmückt worden. So fährt Apollon bei Alkaios (fr. 1-4) auf seinem Schwanenwagen zu den Hyperboreern, so Aphrodite auf dem Sperlingsgespann zur Erde (Sappho 1, 9), während die Kunst aus begreiflichen Gründen auch der Aphrodite lieber den Schwanenwagen leiht (...). Das apollinische Gespann ist dann von den Dichtern selbst bestiegen worden (...). Bei Pindar ist der Musenwagen häufig (Μουσαῖον ἄρμα u. Aehnliches) zunächst in der ihm geläufigen Parallele der Poesie und Agonistik, dann rein conventionell (O. 6, 22. 9, 81. I. 2, 2. 8, 62. P. 10, 65 (...)). So geht er in die Epik des fünften Jahrhunderts über, wie Choirilos beginnt (...). Als ein solcher θεόπεμπτος erscheint auch Parmenides (p. 20).

Hem citat aquest passatge perquè es vegi que el viatge en carro de l'home cap a la divinitat (i en companya, segons es veu, de divinitats), o de la divinitat cap a l'home, és un motiu prou corrent.

Tarán diu sobre κοῦραι ἡγεμόνευον: “Cf. Od. 6.255 ff. and specially line 261 where Nausica says to Odysseus: ἐγὼ δ' ὁδὸν ἡγεμονεύσω” (p. 13). Si una de les escenes que Parmènides tenia *in mente* era la de Nausica conduint el carro seguit per Ulisses, aleshores la connotació eròtica queda reforçada.

Untersteiner comenta:

Le κοῦραι rappresentino quella forza divina, con la quale Parmenide s'immedesima fino a costituire una perfetta unità. Non è, pertanto, un caso, se la dea si rivolge a Parmenide definendolo come ἀθανάτοισι συνάρορος ἡνιόχοισιν (vs. 24) ove συνάρορος significa anche “sposo” e, di conseguenza, suggerisce l'idea di un'*unio mystica* (p. LXIV).

No: el mortal no s'acaba d'unir mai amb la divinitat, ni amb les verges ni amb la deessa. Les noies es van traient vels una vegada i una altra, *cada vegada*, que vol dir sempre, i quan s'arriba a la deessa, s'arriba a... camins a seguir (B 2, etc.). La divinitat significa desarrelament, expulsió de la quietud o insípidesa quotidiana, goig.

Coxon comenta: “the word is emphatic, since female charioteers are unusual” (p. 273). Ben vist: era tan evident que costava de veure. No sabem per què Coxon no acaba d'esprémer l'èmfasi: les “female charioteers” són *joves i verges*.

6-8 ἄξων δ' ἐν χροίησιν ἴει σύριγγος ἀυτήν / αἰθόμενος (δοιοῖς γὰρ ἐπέιγετο δινωτοῖσιν / κύκλοις ἀμφοτέρωθεν). Cal, primerament, remarcar el contrast brusc que es produeix entre la narració lineal del viatge, que encaixa bé amb la imatge del carro en marxa a tota velocitat, amb l'entretinguda (per dir-ho així: lenta) descripció de les parts del carro (eix i rodes). Pel que fa a ἴει σύριγγος ἀυτήν, és fàcil que el poema fos recitat amb acompanyament musical. Si el poema és el carro en marxa, la música és el grinyol o el xerric de les rodes. Un altre cop surt la idea de velocitat i potència (la de les eugues que

corren ὄσον τ' ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, v. 1), que és una de les imatges amb què s'expressa la falta de control per part del poeta (l'altra és el fet que no porta el volant). L'adjectiu αἰθόμενος, conté de manera evident la mateixa idea que la del grinyol, o sigui la de l'endimoniada velocitat, però aquesta vegada expressada no per mitjà d'una imatge auditiva, sinó visual: la incandescència. Hi ha, d'altra banda, una primera al·lusió a la llum (o sigui al terme del viatge: εἰς φάος, v. 10). Pel que fa al text del parèntesi, hi ha dues idees. Primera: la ja esmentada de la força i la velocitat de les rodes, amb què el poeta expressa la falta de control (ἐπείγεται). Segona: la de tancament o limitació o definició (entre dos extrems), aquí sàviament associada amb la circularitat (figura tancada) de les rodes. Primera aparició de la limitació i/o la circularitat. En el mateix sentit es poden comentar el καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάϊνος οὐδός de més avall (així com la dualitat dia/nit, l'obrir–i–tancar de claus i portes, etc.).

Coxon fa precisions interessants sobre la imatge del xerric musical:

Both P. and Aeschylus assimilate the screeching of the nave, as it turns round the axle, to the sound of the shepherd's pipe (...). The tragedians' use of σῦριγξ as a synonym for χυοίη (Aesch. l.c., *sept.* 205, Soph. *El.* 721, Eur. *Hipp.* 1234) may owe as much to the noise made by the nave as to its tubular shape (Diels, *PL* p. 49). Aeschylus ascribes the noise to the nave (ll. cc., *sept.* 153), P. more exactly to the axle, considering the nave as an instrument, like the pipe (p. 273).

Coxon comenta també que «αἰθόμενος means “burning” (not merely “glowing”)» i que la imatge “is expressly related by P. to his reaching the light” (p. 273). Sens dubte. Sobre δινωτοῖσιν comenta que deu significar abans “metalled” (o “metal faced” o “with metal tyres”) que no pas “whirling” (de forma rodona, arrodonit). No ho creiem: la rodonesa, circularitat, esfericitat, etc. (entesa com a paradigma de limitació, tancament, etc.), és massa important en tot el poema.

Conche comenta sobre ἐπείγεται: «On ne traduira pas par “pressé” (...). “Pressé”, ainsi employé, signifie que l'essieu est serré, comprimé par les deux roues (...) Si ἐπείγεται signifie “presser”, c'est au sens de “pousser”, “hâter” (Chantraîne, s.v.)» (p. 47). Per a entendre tot el qual Conche informa del següent:

Les Anciens connaissaient le char à essieu fixe autour duquel tournent les roues, et le char à essieu mobile qui fait corps avec les roues et tourne avec elles, le premier convenant à la course et à la guerre, le second au transport des fardeaux. (...) Naturellement, le char de Parménide, qui comporte des moyeux, est du premier type, comme celui d'Athènes et d'Hèrès au chant V de l'*Iliade* (720-732), char à l'essieu de fer et aux roues de bronze (p. 47, nota 1).

D'acord: és el que encaixa millor amb la imatge del xerric o grinyol de les rodes.

8-10 ὅτε σπερχοίατο πέμπειν / Ἑλιάδες κοῦραι, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, / εἰς φάος, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας. El verb σπερχοίατο, que quant al significat torna a insistir en la idea de la marxa veloc i contínua, s'ha d'entendre, tanmateix, amb significació iterativa (com el *ικάνοι* del primer vers). Cal remarcar aquest contrast, que té per altre document, com hem dit més amunt, la combinació entre la narració lineal del viatge (aquí represa bruscament –poc feliçment, comenta Diels, p. 49– amb la conjunció temporal ὅτε) i la descripció entretinguda: la del carro i detalls més amunt, la de les portes i detalls més avall. D'entrada fa l'efecte que el saber consisteix a deixar la nit i arribar a la llum. Això no s'aconsegueix, certament, de cop, sinó per mitjà d'un procés, i la imatge de les noies que es van traient vels de la cara és una imatge d'aquest procés (com ho són el camí i el viatge mateixos). Però mentre diem això, que pressuposa, tanmateix, que una cosa és saber i una altra no saber, estem tot just al primer moment del plantejament de la qüestió del saber (vg. més amunt el capítol sobre el sentit general del poema segons la nostra lectura). La iterativitat del viatge, el fet que aquest pas de la nit a la llum hagi de tenir lloc *una vegada i una altra*, o que el saber consisteixi a assumir la ignorància i tornar al punt de partida cada vegada de nou (v. 32), fa que l'home que sap es trobi en cada cas anant de la nit cap a la llum, sense deixar mai definitivament la nit ni arribar mai definitivament a la llum. A la pura llum (instal·lada al saber) només hi ha la deessa, i a la pura nit només hi ha els homes que no saben res, també còmodament instal·lats (precisament perquè es pensen instal·lats a la pura llum: ὄβρις pura i dura, exactament aquella mateixa que cal –deia Heraclit– apagar més que un incendi: ὄβριν χρῆ σβεννύναι μᾶλλον ἢ πυρκαϊνῆν, 22 B 43). El saber de l'home que sap consisteix a assumir en cada cas que no sap res. En cada cas vol dir a cada pas, i saber, per tant, no consisteix a estar còmodament instal·lat enlloc, sinó a fer camí (que és *l'únic* que hi ha, com diu repetidament el poema: no n'hi ha d'altre). En la clau de la imatge: descobertes del tot, les noies no hi queden mai: es van traient vels *cada vegada*, que vol dir sempre. L'erotisme de la descoberta (noies radiants que van traient-se vels que les cobreixen) es fonamenta en la bellesa de les coses (vg. més amunt el nostre comentari al sentit general del fragment).

Diels comenta:

Der Uebergang von der Schilderung zur Erzählung scheint wenig geschickt durch ὅτε σπερχοίατο, zumal der Iterativus mit der Ankunft am Ziele (11 ff.) zu streiten scheint. (...) Der innere Zusammenhang aber ist folgender: die verweilende Schilderung der Fahrt mit Ausmalung des Details hat den Zweck dem Hörer die Illusion einer länger dauernden Reise beizubringen. Die

Fahrt geht rasch, aber sie steigert sich noch, wenn die wagenlenkenden Jungfrauen die Peitsche erheben, um so schnell wie möglich dem Ziele zuzustreben, aus dem Reiche der Nacht in das Reich des Lichtes zu gelangen. Das Reich der Nacht wird im religiösen Ritus (...) durch Verhüllung des Hauptes symbolisirt. Sobald sie der Lichtsphäre nahen stossen sie den verhüllenden Schleier vom Haupte. Es ist also *σπερχοίατο πέμπειν εἰς φάος* zu verbinden (p. 49-50).

L'evidentment aconseguida brusquedat del contrast que indica Diels és part essencial del text i perfectament volguda (o sigui que no ens sembla pas “wenig geschickt”). I que les descripcions detingudes tinguin per fi generar en l'oient la impressió que el viatge, malgrat la seva alta alta velocitat, és llarg (estem parlant, en efecte, del llarg viatge que porta de no saber a saber), ens sembla interessant i defensable, i l'adoptem amb molt de gust, però la funció principal de les entretingudes descripcions és el que hem dit més amunt: documentar l'esplèndida riquesa (o sigui la bellesa) de les coses, per més petites i insignificants que semblin. A propòsit de les Ἠλιάδες κοῦραι (les quals “stammen von der Sonne. Es sind Lichtelfen”, raó per la qual tenen tanta pressa: “darum eilen sie in ihre Heimat”), Diels comenta que és perfectament possible que Parmènides, en compondre el poema, tingués *in mente* el mite de Faetó, si bé “hier in der rein logisch gedachten Allegorie verdampft” (tot plegat, p. 50). Siguí o no així, que hi hagi alguna relació entre aquest mite i el poema de Parmènides encaixa bé amb la nostra tesi segons la qual l'últim vers del fragment que ens ocupa ara significa que un correcte plantejament de la qüestió del ser comporta necessàriament partir del pla de les coses i haver de *caure* sempre de nou en aquest pla.

Untersteiner comenta el verb *σπερχοίατο* citant Fränkel: «L'ottativo è notevole perché significa come “anche per il poeta stesso non si tratti di un'esperienza unica, ma dello stesso ripetuto processo del suo spirito” (Fränkel, *PS* [Parmenidesstudien, 1930], p. 155)». (p. 121).

Tarán diu sobre *σπερχοίατο*: “Again the iterative emphasizing the repetition of ther trip” (p. 13). Sobre Ἠλιάδες κοῦραι: “They are the same as the κοῦραι of line 5” (p. 13). Evidentment. I sobre: δώματα Νυκτός: “There is nothing in the context to suggest an influence of the Orphic conception of night” (p. 13). Ho veiem igualment que Tarán.

Coxon diu que les Ἠλιάδες κοῦραι són una al·legoria de la intel·ligència, no dels ulls (com pretenia Sext): “in so far as the Heliades are also symbolic, they stand for the intelligence, not the eyes” (p. 274). Molt abans el que diu Coxon (més amunt hem permès de fer broma sobre la correspondència que Sext estableix entre les rodes del

carro i les orelles del poeta). Després diu, a propòsit de προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, / εἰς φάος: «The antithesis night-light anticipates that between the two forms so named in the Beliefs of mortals and indicates that the cosmology of the prologue is related to that of the “Beliefs”.» (p. 274). Cert: però cal precisar quina és aquesta relació (vg. comentari al vers següent). Coxon comenta també que l'increment de velocitat indicat pel verb σπερχοίατο coincideix amb el fet que les noies estan ὠσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας “because they have reached the light which is their natural habitation” (p. 275). D'acord, però significa que l'erotisme (el goig per la bellesa o la presència –o sigui el ser– de les coses) és cada cop més fort.

Conche diu sobre σπερχοίατο:

Selon Tarán (p. 13), Villani (p. 301), et d'autres, l'optatif serait employé ici en un sens “itératif”: ce serait un optatif “de répétition dans le passé”. (...) Il est certain que, dans le Poème, le voyage du protagoniste est unique (il appartient à l'essence même de la révélation de la Vérité par la Déesse d'avoir lieu une fois pour toutes), et que ὄτε, en 1.8, ne saurait se traduire par “toutes les fois que”. Mais alors comment entendre l'optatif? Il suffit de revenir à la signification de ce mode: “L'optatif est proprement le mode par lequel on indique que l'action marquée par le verbe est envisagée comme une simple conception de l'esprit” (Croiset et Petitjean, *Grammaire grecque*, Paris, Hachette, 1892, p. 528). Le voyage lui-même est évidemment une fiction, mais chevaux, char, essieu, moyeux, roues, cela existe dans l'expérience de tous les jours, alors que les Héliades sont de pures fictions, de pures “conceptions de l'esprit”. L'optatif sert ici à exprimer ce degré de plus dans la fiction (p. 47).

No és veritat que «ὄτε, en 1.8, ne saurait se traduire par “toutes les fois que”»: cal imaginar-se que les noies van esperonant repetidament les eugues amb un fuet (vg. més amunt comentari de Diels). L'experiència és única, sí, però *cada vegada* que té lloc, i és essencial que tingui lloc cada vegada de nou: quan s'arriba a lloc, es deixa de caminar, i en canvi el saber *consisteix* a caminar (no a deixar de fer-ho). Sobre δώματα Νυκτός, Conche comenta: «Il n'y a pas plusieurs “demeures de la nuit”. Le pluriel δώματα est simplement “plus fréquent que le singulier pour souligner l'étendue d'une demeure” (Chantraine, s.v.)» (p. 48). D'acord.

11 ἔνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων. L'adverbi ἔνθα es referix sense dubte al camí (no al seu final). La porta és un símbol del mateix que el camí: el símbol d'un *pas* (el *de* no saber *a* saber per part del qui hi passa). El camí seguit és ara esmentat en plural, però no vol pas dir que es tracti de dos camins. També a B 2 s'esmenten dos camins, dels quals, segons s'indica allà mateix, només se'n pot seguir un, per a la

comprensió del qual, tanmateix, fa falta esmentar l'altre. El camí del dia d'aquí és el camí del ser d'allà, i el camí de la nit d'aquí és el camí del no ser d'allà. Confessem que l'expressió Νυκτός τε καὶ Ἡματός, que sens dubte cal posar en relació amb els dos elements constitutius de la Δόξα (les δύο μορφαί de B 8, 53, els φάος καὶ νύξ de B 9, 1), ens desconcerta una mica (vg. més avall el nostre comentari a aquests passatges). A falta d'una solució millor, entenem que l'expressió és una nova manera de significar (tota sola) que, seguint el camí que se segueix, però *des del principi*, s'abandona el món dels humans que no saben res, és a dir: que el camí comporta deixar enrere el τε καὶ entre nit i dia (definitori de la Δόξα).

Untersteiner diu:

La "via" di Parmenide conduce là dove giorno e notte si fondono nell'unità di un'unica porta, là dove pertanto spazio e tempo sono negati: perciò πύλαι sono αἰθέριαι (vs. 13) in quanto si aprono nell'αἰθήρ costituente il confine tra il mondo dello spazio e del tempo e quello dell'aspazialità e dell'atemporalità (p. LXXIV).

El text del proemi es desenvolupa de tal manera que és inevitable que la primera significació que el lector doni a les portes del dia i de la nit sigui la del pas de no saber a saber (es troben, en efecte, al camí de l'home que sap). Però Untersteiner té raó quan hi detecta la significació de pas del pla on governen l'espai i el temps (o sigui el pla de les coses i dels homes) a un pla on aquestes categories deixen de tenir significat (el pla del ser i de la divinitat). Una altra cosa és determinar exactament en quin sentit val a dir del ser que no té lloc en l'espai ni en el temps, en quin sentit es troba en el domini "dell'aspazialità e dell'atemporalità". Aquesta qüestió serà tractada per nosaltres al comentari de B 8.

Tarán diu: "The door separates the way of night from the way of day" (p. 13-14). D'acord si es vol ser tan plàstic. Però, si és així, el camí del davant de la porta és el mateix que el del darrere. Després diu: "Kranz's assertion that the two ways are the way of truth and the way of doxa should be rejected since there is no need to see such a symbolism in the proem" (p. 14). Potser no exactament el que diu Kranz, però sí que és necessari trobar en el proemi "such a symbolism" si se'l vol comprendre plenament. Pel que fa al que diu Kranz, pot molt ben ser: n'hi ha prou de suposar que el camí dels homes, que es declara separat del que corre l'home que sap (B 1, 27; B 6, 4-9; B 7, 3-6), consisteix a quedar-se en la profunda nit de la ignorància. Sobre πύλαι diu: "πύλαι means one gate with two doors" (p. 14). Això sembla pel que es diu quan es descriu l'obertura. En grec (com de fet en català), "porta" es pot dir tant en singular (πύλη) com

en plural (πόλαι). No incompatible amb el que diu Tarán, de totes maneres, al text sembla haver-hi el següent joc de significacions: de la mateixa manera que el camí és un o dos segons el sentit amb què se'l recorri o segons el fet que un camí ajunta i separa al mateix temps, d'aquesta mateixa manera per una porta s'entra i se surt al mateix temps, segons que l'acció es consideri des del lloc que es deixa o des del lloc on s'arriba, i una porta és, per això mateix, com un camí, una i dues al mateix temps.

Coxon sosté que el vers segueix uns patrons (homèrics) en virtut dels quals el vers podria referir-se al pas de la vida a la mort i de la mort a la vida (ἔνθα πόλαι ho diu Homer –p. ex. *Il.* Θ 15– per a referir-se a les portes del Tàrtar, Νυκτός τε καὶ Ἥματός εἰσι κελεύθων és una repetició, paraula per paraula, d'un vers –*Od.* κ 86– que Homer refereix al país dels Lestrígons, on no s'hi fa de nit), però que aquí significa el pas de l'àmbit de les coses humanes (fosc) a l'àmbit de les coses divines (clar):

Since the phrase “house of night” [vg. vers anterior] refers to the region which P. has left, it seems likely that, when Simplicius speaks of souls travelling ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ αἰδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν (vg. Coxon t. 207 [la deessa que envia les ànimes amunt i avall, segons informa Simplicius, és la δαίμων de la Δόξα –vg. B 12, 3], he refers, not as in common literary usage to the daylight of the human world and the darkness of ‘Hades’ (...), but conversely to the perpetual light of the divine world and the relative darkness of the human world (p. 276).

Ens sembla senzillament evident que aquests són els dos mons que hi ha implicats en el significat d'aquestes portes. Una altra cosa és que això s'hagi de vincular amb el pensament pitagòric: el món terrenal és un infern on l'ànima es troba empresonada dins un cos com a dins d'una tomba, etc. (que és el que pretén Coxon). No ho creiem així i no hi ha res en tot el poema que obligui a pensar-ho.

Conche comenta (citant O'Brien contra Cordero, «qui voit deux portes “l'une en face de l'autre” (p. 180)»): «L'emploi d'un pluriel ne suppose pas l'existence de deux “portes” différentes. C'est bien plutôt le contraire: ici, comme très souvent ailleurs, πόλαι (pluriel) s'emploie pour désigner une seule “porte” à deux battants (*Études*, I, p. 11)» (p. 49). D'acord, però sense oblidar el joc de significats que hem explicat més amunt a proòsit del comentari de Tarán. Sobre κελεύθων comenta: “Pourquoi le pluriel? Il n'y a qu'un chemin, mais qui, jusqu'à la porte, est chemin de la nuit, et, au-delà de la porte, est chemin du jour” (p. 49). El mateix comentari que hem fet a Tarán.

12-13 καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός· / αὐταὶ δ' αἰθέραι πλῆνται
μεγάλοισι θυρέτροις· La porta es troba sòlidament encaixada entre llinda i llindar com
l'eix del carro entre les rodes o els eixos de les portes als pernns. Ja hem suggerit que en

tots aquests detalls aquí hi ha la idea de remarcar la bellesa que resulta del perfecte ajust de diverses peces, que és el que en definitiva significa δίκη.

Tarán comenta sobre αἰθήρια: “It is mistaken to see in αἰθήρια a reference to the location of the doors high in heaven, as Deichgräber (p. 33) does, since there is no reason to think that the trip is an actual experience” (p. 15). El guarniment imaginari, en tot cas, fa possible que el viatge sigui una elevació de la terra cap al cel i que les portes, per tant, siguin al cel. Enlloc no es diu que les eugues estiguin dotades d’ales (a diferència del que passa al *Fedre*), però les noies són Ἡλιάδες (v. 9) i el viatge és εἰς φάος (v. 10). Deixem la qüestió oberta.

Coxon diu que πλῆνται és un present format a partir del pretèrit homèric πλῆντο: “The form is unique and may have been coined by P., who uses πλῆντο in fr. 12, 1” (p. 277). Nosaltres, a B 12, 1, llegim igualment πλῆνται (vg. comentari al vers corresponent).

Conche comenta sobre αἰθήρια (donant per bo i, al mateix temps, criticant el parer de Tarán, segons el qual “is no reason to think that the trip is an actual experience” –p. 15): «Certes, le voyage de Parménide ne correspond aucunement à une expérience effective. La porte dite “éthérée” ouvre cependant, par là même, sur “le ciel considéré comme demeure des dieux” (Bailly, s. v. αἰθήρ). Mais il s’agit d’un ciel onirique, puisque, le voyage, Parménide ne l’a effectué qu’en rêve» (p. 49). Aquí ens perdem una mica: ¿Algú s’ha pensat mai que les eugues de Parmènides s’eleven efectivament de terra cap al cel? En somnis o sota l’efecte d’una droga, el viatge és, evidentment, una ficció.

14 τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβοῦς. Aquí Diels, un especialista en tècnica grega, va obrir un debat històric (va dedicar a la qüestió un llarguíssim excurs, ple d’il·lustracions i explicacions tècniques, al final del seu llibre sobre Parmènides) que, francament, ens sembla innecessari. La qüestió de fons era el significat d’ἀμοιβοῦς: si significa que les claus en qüestió obren i tanquen, que és el que sembla d’entrada, o si cal pensar en algun altre significat. Ocorre, en efecte, que no totes les claus conegudes a la Grècia antiga podien obrir i tancar portes: algunes només servien per obrir (entre molts altres detalls que no cal explicar), o dit d’una altra manera: no totes les portes eren iguals. Pensem que aquesta qüestió no té prou fonament, perquè unes portes, per definició, s’obren i es tanquen (qualsevol que en sigui la mena), i les claus que serveixen per obrir-les, per tant, poden ser caracteritzades com a claus d’obrir-i-tancar,

per la senzilla raó que, si no se'n tenen les claus, les portes queden tancades i no es poden obrir: de les claus depèn, doncs, que les portes quedin tancades o es puguin obrir. No creiem que calgui anar més enllà, i no creiem que això jugui cap paper en el poema, fins i tot en un context on es parla de llindes, llindars, fulles, forrellats, eixos i perns. El detall que, per obrir, calgui *ficar* la clau al pany de la porta, aquest sí que és important de remarcar, de la mateixa manera que l'eix del carro està ficat a la caixa de les rodes, de la mateixa manera que els eixos de la porta estan ficats als perns i de la mateixa manera que per passar a l'altra banda de la porta calgui ficar-se pel forat de la seva obertura. Aquest és un assumpte que sí que té importància, tant per la connotació d'encaix o ajustament entre peces o parts, que dóna solidesa al tot, com per la connotació eròtica (vg. més munt).

Untersteiner comenta:

Di questa porta, che vale come il dominio dell'aspaziale e dell'atempotale, tiene κληῖδας ἀμοιβοῦς la Δίκη πολύποινος (...). Dike può aprire alternativamente la porta sia nel senso del Giorno sia in quello della Notte, cioè può aprirla in modo del tutto indifferente [Untersteiner hi afegeix en nota: «la traduzione [d'Albertelli] “che aprono e chiudono” mi sembra pure inesatta, perché per me κληῖδας ἀμοιβοῦς sono le chiavi che si alternano indifferentemente, perché la realtà è una e in essa le distinzioni si annullano», p. LXXIV, nota 91], perché l'uno e l'altra si eguagliano dando luogo all'atemporalità. Il dominio della realtà atemporale spetta alla cosmica Dike, la quale, per altro, opera soprattutto come potenza logica, come norma, senz'alcun rapporto col diritto; per altro, non si deve pensare che πολύποινος precisi come questa “logica necessità del pensiero”, fondata su di una determinazione divina, porti alla “punizione” degli uomini (...). Il senso di πολύποινος esclude, in Parmenide, ogni precisa idea di punizione, comunque questa possa venir intesa. L'epiteto presenta un valore cosmico (...). Non si può fare a meno di ricordare, ora, Eraclito (22 B 94 [el fragment diu: ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπικούροι ἐξουρήσουσιν]). (...) È naturalmente da ricordare Anassimandro: Ἀναξίμανδρος ... ἀρχὴν ... εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· δίδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν (12 B 1: cfr. A 9). (...) Di conseguenza la δίκη immanente nella realtà, secondo Parmenide, immobile determina questa fissità, affermandosi ripetutamente (πολυ-) come ποινή in quanto (...) toglie con ripetuta insistenza e con vario argomentare ogni determinazione che sciolga la fissità e la completezza dell'essere (perciò la quasi totalità dei predicati propri dell'essere parmenideo è determinata da un ἄ- privativo) (...): solo in questo senso si potrà dire che Δίκη “punisce” (p. LXXIV-LXXVII).

Tot el que diu Untersteiner ens sembla correcte, però sembla oblidar-se que la “justícia còsmica” en qüestió afecta també l'ésser humà. És un esquema molt característicament grecoarcaic el següent: qui incorre en ὕβρις (per exemple per culpa de κόρος) provoca

infal·liblement ἄτη, i tot això en virtut de la δίκη o de la μοῖρα (vg. p. ex. les elegies de Soló i les explicacions de Rodríguez Adrados, *Líricos griegos. Elegíacos y yambógrafos arcaicos*, I, CSIC, Madrid, 1990, p. 175). En Parmènides, la δίκη (com la μοῖρα o l'ἀνάγκη) és allò en virtut del qual el ser és precisament el que és, que el té "lligat" o "encadenat" a ser el que és (vg. B 8, 14, 30, 37), però també és allò en virtut del qual l'home que sap segueix el camí del saber (com es diu més avall, v. 28), i per això aquí apareix com a capaç (i com a responsable) d'obrir o no obrir les portes. L'encadenament, en aquest cas, és el deixar-se portar i després guardar silenci, mentre que la ὕβρις dels homes que no saben res, que consisteix a construir la realitat, té per càstig la ignorància absoluta. No és veritat que la Δίκη no passi factura als humans.

Tarán diu sobre Δίκη πολύποιος: "From the fact that this expression also occurs in an Orphic fragment (*O.F.* 158) it must not be inferred that Parmenides took it over from Orphic conceptions, as Kern (...) and Rathmann (...) do" (p. 15). D'acord amb Tarán. Però tampoc no es tracta de negar tota influència òrfica al poema. Es tracta simplement de no convertir aquesta possible influència en la clau de lectura del poema (vg. més amunt la crítica de Tarán a Diels sobre el sentit general del fragment). I sobre κληῖδας ἀμοιβοῦς (que tradueix per "the rewarding keys"), Tarán veu conciliables el sentit d'obrir i tancar amb el sentit de premiar i castigar: "If Dike is the punisher of evil and the rewarder of good, it is understandable that the keys which open and close reward and punish" (p. 15). Així ho hem interpretat nosaltres.

Coxon, a propòsit de l'adjectiu πολύποιος, comenta que "P. is addicted to compound adjectives with πολυ- (cf. fr. 1, 2, 4, 18 [πολύφημον, πολύφραστοι, πολυχάλκους]; 7, 3, 5 [πολύπειρον, πολύδηριν]; 16, 1 [πολυπλάγκτων])" (p. 277). Sobre el significat de l'expressió sencera Δίκη πολύποιος (que Coxon tradueix per "retributive justice"): «P.'s πολύποιος cannot allude solely to his own destiny and is most reasonably associated with the activity of the goddess who "sends the souls now from the visible to the invisible and now in the opposite direction" [vg. més amunt comentari de Coxon al vers 22]. If so, this goddess and Dike are one and the same» (p. 277). No, perquè la δαίμων que envia les ànimes amunt i avall pertany a la Δόξα i és creació dels homes. Després Coxon entra en un aspecte d'aquell debat que hem dit més amunt sobre les parts de la porta. Coxon sosté concretament que, ja que la porta té un sol forrellat (βαλανωτὸν ὀχῆα, v. 17), no pot ser que les claus siguin més d'una (κληῖδας és un plural). Diels havia solucionat això dient que el plural de κληῖδας és "poètic" (que vol dir, en definitiva, que tant se val si la paraula es fa servir en singular

que en plural: també en català parlem de “les claus” de casa per a referir-nos al que, ben comptat i examinat, resulta ser un sol petit instrument). Coxon no hi està d’acord: “his use of the plural κληῖδας does however suggest that his gate had more than one βάλανος, each of which required its own key” (p. 278). No sabríem gaire què dir-hi: ja hem dit més amunt que tot aquest debat ens sembla innecessari. Posats a intervenir-hi, ens quedariem amb l’opció menys arriscada, la del plural poètic de Diels. Coxon hi afegeix que, en tot cas, el passatge està pensat “to emphasize the impregnability of the divine realm” (p. 278). Això sí, sens dubte. Pel que fa al significat d’ἀμοιβοῦς:

Why then are the keys called ἀμοιβοῦς? (...). The adjective is poetic and rare and seems always to include the notion of succession. (...) Retribution belongs to Dike, not to her keys, and has already been expressed in the epithet πολύποιος. It is better to suppose that ἀμοιβοῦς governs the pronoun τῶν (sc. πλῶν) with the sense “letting them alternate”, i. e. swing open successively, as P. asserts that they do a moment later with the adverb ἀμοιβαδόν [‘successively’] (l. 19) (p. 279).

Respectable, però precisament perquè la idea d’alternança ja està expressada en l’adverbi ἀμοιβαδόν, atribuir a ἀμοιβοῦς *el mateix* significat és malbaratar les possibilitats d’aquesta última paraula. Ens sembla millor entendre que les claus ἀμοιβοῦς són claus “d’obrir-i-tancar”.

Conche entén, com nosaltres, que, encara que “pour les présocratiques, il n’y a pas d’autre droit que naturel, celui qui est inscrit dans la nature des choses”, Δίκη πολύποιος aquí es refereix a la conducta humana: “Que signifie sa présence à l’entrée du domaine de la Lumière et de la Vérité sinon que, pour aller au vrai, il faut avoir l’esprit droit. La Porte que garde la Justice ne s’ouvre que pour qui a l’esprit juste” (p. 50). D’acord. I sobre κληῖδας ἀμοιβοῦς, Conche sosté (amb algunes referències a Homer que no creiem necessari reproduir) que la clau de la porta que descriu Parmènides era només una, de manera que el plural és poètic, i que la clau en qüestió només podia obrir la porta, no tancar-la, de manera que ἀμοιβοῦς no pot significar “que obre i tanca”, sinó que «la clef doit être adaptée au verrou, doit li “correspondre”: c’est ce que signifie les mot ἀμοιβοῦς» (p. 50). Ja ens hem pronunciat sobre aquesta qüestió.

15-17 τὴν δὴ παρφάμεναι κοῦραι μαλακοῖσι λόγοισιν. / πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὀχῆα / ἀπτερέως ὅσειε πυλέων ἄπο. No es diu si Δίκη, per a treure el forrellat, ha de fer servir o no les claus: ja hem dit que ens sembla irrellevant. Continua la sensualitat i l’erotisme. És interessant observar que, aquí, s’arriba a la veritat per mitjà de la persuasió, mentre que a B 2, 4 s’arriba a la persuasió per mitjà de la veritat

(per dir-ho així) (vg. comentari a B 2, 4). Per a explicar-ho d'alguna manera, cal tenir en compte que arribar a la veritat passa per Δίκη: ens apuntem al que diu Conche (vg. una mica més avall).

Untersteiner comenta sobre μαλακοῖσι λόγοισιν: “La luce, per il greco, è mite (cfr. μαλακὸν πῦρ, Hippocr. VI, 414 Littré) perciò l’epiteto bene si adatta alle parole delle Eliadi, potenze della luce” (p. 123).

Sobre la relació entre ἐπιφραδέως i πολύφραστοι (v. 4) segons Coxon, vg. més amunt comentari al vers 4.

Conche comenta sobre παρφάμεναι: «Il est étrange que les *kourai* aient à “séduire”, à “apaiser” (...) la Justice, ce qu’elles demandent n’ayant précisément rien que de juste. Mais la nature de Dikè est négative (...). Dikè n’a pas à se manifester d’elle-même lorsqu’il n’y a eu aucun crime, aucune faute. Elle reste figée. De là la nécessité de la persuader: accomplir ce à quoi elle n’est pas obligée est une faveur» (p. 53).

17-20 ταὶ δὲ θυρέτρων / χάσμ’ ἄχανές ποιήσαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους / ἄξονας ἐν σύριγξιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι / γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε. És impossible que l’expressió χάσμ’ ἄχανές no faci pensar en el Χάος d’Hesíode (*Teogonia*, 116).

Diels remarca que el pronom ταὶ es refereix a les portes (que creen l’obertura amb la col·laboració de Δίκη, que deixa les claus al pany perquè les portes es puguin obrir i tancar), i no pas a les noies (que es queden quietes damunt del carro –com qualsevol cotxer modern– mentre s’obren les portes), i que tota la detingudíssima descripció del fenomen de l’obertura està feta amb el fi de donar-li rellevància (les portes, com el camí, signifiquen la divisòria entre dos mons) i per mitjà d’una animació o vivificació que pretén tenir (sense massa èxit, sembla donar a entendre Diels) connotacions eròtiques:

ταὶ δὲ: πύλαι, nicht κοῦραι. Das scheitert an ἀναπτάμεναι (18). Auch ist es Sache der κληδοῦχος, die den Schlüssel im Schlosse lassen muss, die Thüre zu öffnen und zu schliessen. Die ἠνίοχοι verlassen den Wagen in solchen Fällen natürlich so wenig wie unsere Kutscher. Hier wie in εἰλίξασαι (19) tritt eine phantastische Belebung des Leblosen hervor. Wie der Weg so hat auch das Thor als Scheidewand zweier Welten eine in der Ausführlichkeit der Schilderung hervortretende Bedeutung. So nimmt es wie die ianua in der alexandrinisch-römischen Erotik Besseelung an. Doch steht die breite Schilderung mit dem Uebrigen nicht im Einklang (p. 52).

Després informa que l’adjectiu ἄχανές, habitual a partir d’Aristòtil, apareix en Parmènides per primer cop: “ἄχανές: zuerst bei Parmenides vorkommend, dann bei

Sophokles (fr. 926) vom Labyrinth (...). In hellenistischer Sprache von Aristoteles an wird das Wort gemein” (p. 52). Comenta també sobre ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι: “Karstens Uebersetzung *retrorsum convertens* (porta) ist unmöglich. Vielmehr *einen Flügel nach dem andern*” (p. 53). Li fem cas.

Conche comenta sobre σύριγγιν: “Σύριγγξ est le mot pour la flûte champêtre ou la flûte de Pan; tel paraît être le cas en 1.6. En 1.19, le mot désigne la crapaudine, c’est-à-dire l’écrou d’un gond” (p. 54). D’acord. I dóna informació sobre γόμοις καὶ περόνησιν: «Le γόμος est le clou à grosse tête. Il est de bronze (lequel peut être ciselé). La tête reste saillante après qu’on l’a enfoncé et contribue à l’ornement de la porte. (...) Le mot περόνη désigne “toute pointe qui traverse un objet” (Bailly). C’est le cas ici. Plus précisément, ἡ περόνη est la pointe au sens de petit clou, qui, de plus, à la différence du *gomphos*, n’a pas une tête qui reste saillante lorsqu’on l’a enfoncée» (p. 54-55).

20-21 τῆι ῥά δι’ αὐτέων / ἰθύς ἔχον κοῦραι κατ’ ἀμαξίτων ἄρμα καὶ ἵππους. Ja hem explicat més amunt que amb l’eixutesa d’aquests versos se significa l’abandó de l’esplèndid pla de les coses: les noies, el camí, el carro i les eugues, descrites amb tant d’entusiasme i riquesa de detalls, apareixen aquí (a l’altra banda de les portes) simplement esmentats. L’adverbi ἰθύς podria servir de document per a indicar que continuem al mateix camí de partida, que és (i en tot moment ha estat i continuarà essent) el(s) camí(ns) de les portes de la nit i del dia.

Diels apunta que l’expressió τῆι ῥά δι’ αὐτέων és homèrica (E, 752).

Untersteiner comenta sobre ἰθύς: “Il cocchio segue la via diritta passando attraverso la porta, in opposizione all’errare dei mortale (28 B 6, 5)” (p. 124).

22-23 καί με θεὰ πρόφρων ὑπεδέξατο, χεῖρα δὲ χειρὶ / δεξιτερὴν ἔλεν, ᾧδε δ’ ἔπος φάτο καί με προσηύδα: La rebuda de la deessa, que s’estén des d’aquests versos fins que comença el discurs (v. 28), consisteix tot just en una sòbria encaixada de mans i unes paraules de benvinduda. La rebuda serveix de trànsit del pla òntic al pla ontològic (el discurs pròpiament dit) perquè les paraules de benvinguda contenen un últim esment de part dels elements del viatge (ja no tots: només les aurigues i les eugues). Els elements que simbolitzaven el pla òntic (les eugues, el carro, les noies –s’hi pot afegir la pròpia veu del poeta) no tornaran a aparèixer. Això sí: per a tenir una experiència com la

present (l'experiència del ser), les coses del pla òntic són declarades del tot *necessàries* a l'últim vers d'aquest fragment.

Diels apunta que la θεά en qüestió és la δαίμων del vers 3 i comenta: “Sie empfängt ihn in ihrem Hause. Aber alle Details sind hier Absichtlich weggelassen” (p. 53). Sens dubte. Apunta també que l'expressió χεῖρα δὲ χειρί és homèrica (Φ 286) i que també ho és tota la situació (α 120) (p. 53).

Untersteiner troba en aquests versos «evidentemente materializzato il concetto di “collaborazione” di uomo con dio» (vg. comentari d'Untersteiner als versos 1 i 2-3). Però la deessa pren immediatament la paraula i engega l'home, que calla a partir d'ara, a seguir camins. No hi ha punt d'encontre real, o lloc d'estada comuna, entre l'home i la divinitat.

Tarán comenta sobre la θεά: “She is different from the Dike on line 14 . (...) Lines 14-22 show (...) that Parmenides had good reasons to leave the goddess anonymous” (p. 16) (vg. més amunt el comentari de Tarán sobre el sentit general del fragment). És difícil pronunciar-se.

Coxon sosté que la θεά en qüestió, que ja ha estat al·ludida amb la paraula δαίμων (v. 4) i que queda en tot moment anònima, és idèntica a la δαίμων femenina que regeix el món de la Δόξα (B 12, 3) (primera identificació de Coxon) i idèntica al cercle de llum que ceneix el cel segons ens informa un testimoni de Ciceró (DK 28 A 37 II; Coxon t. 54) (segona identificació de Coxon), testimoni que Coxon (i només ell) dóna per bo, i en virtut de tot el qual les dues divinitats, segons Coxon, són idèntiques al que Parmènides anomena αἰθήρ (vg. comentari de Coxon a B 12):

It is notable that P. regards related powers as operative in his accounts of both reality and human beliefs [Coxon comenta que la primera és determinada per δίκη (B 8, 14), ἀνάγκη (B 8, 30), μοῖρα (B 8, 37), mentre que el món de les opinions humanes és determinat per ἀνάγκη (B 10, 6), per la δαίμων, ἢ πάντα κυβερνᾷ (B 12, 3), etc.]. (...) The dominant rôle thus given to a female power may reasonably be taken to suggest that the unnamed divinity of the prologue is identical not only with the “requiting Justice” of l. 14, who holds the keys to the region of light, but with the creative goddess of the “Beliefs”, who sends souls both from light to darkness and back again. (...) P. appears to have identified the divinity of the “Beliefs” with a ring of light in the plane of the zodiac (...). The deity of the prologue must then be taken as a personification of this cosmic power (p. 280-281).

No estem d'acord ni amb la primera identificació ni amb la segona. No estem d'acord amb la primera perquè la Δόξα és una invenció dels homes, mentre que la θεά de què es parla aquí, no. D'acord amb això, la δαίμων de la Δόξα dóna existència a les coses (i als

déus) a còpia de barrejar els dos elements bàsics de l'univers, mentre que la θεά planteja la qüestió del ser. I no estem d'acord amb la segona identificació de Coxon perquè no compartim la lectura que Coxon fa de B 12 (vg. més avall comentari al fragment en qüestió).

Conche explica sobre la identitat de la θεά:

Il n'y a pas à chercher à percer l'identité de cette déesse, puisque Parménide l'a voulue anonyme. (...) La *théa* parménidienne doit être pensée à partir de l'essence du divin. Or, en quoi les Olympiens diffèrent-ils des anciens dieux, liés à la terre? "Une lumière éclatante et débordante: telle est la différence entre le dieu de l'époque nouvelle et celui des temps les plus anciens" (W. Otto, *Les dieux de la Grèce*, Payot et Rivages, Paris, 2a. ed., 1993, p. 157). Or, la lumière signifie la connaissance, car, la nuit, tout se confond, alors qu'au grand jour, les choses se montrent en elles-mêmes. Les dieux *savent*. Que savent-ils? (...) Savoir l'étant, τὸ εἶν, est d'abord l'apanage du dieu. (...) Mais c'est, éminemment, à Zeus qu'appartient la capacité, prévoyant l'avenir, de le joindre au présent et au passé. Il a sous son regard le domaine entier de l'étant. Aux humains, aux mortels, dévoiler l'étant (tel, il est vrai, que l'entnd Parménide, c'est-à-dire en le considérant dans son fait d'être), transmettre aux mortels la science divine, tel est le rôle de la déesse de Parménide, d'où résulte que le philosophe, devenu *l'homme qui sait* (de tous les humains, le seul qui *sache*), s'égale à la divinité. Car la Déesse semble bien ne rien garder par devers soi, dire tout ce qu'elle sait (p. 56).

Mai de la vida: el que diu Conche engega a rodar el sentit de tot el poema. ¿Com podria una deessa invitar l'home a un acte tal de ὕβρις, com podria invitar-lo a equiparar-se amb un déu? No: la deessa li ensenya a l'home, en efecte, *tot* (πάντα, v. 28), però "tot" significa tot allò que *l'home* pot saber (i això és el que el converteix en *l'home* que sap). I tot el que l'home pot saber és que no serien possibles coses si això de *ser* no fos quelcom: li ensenya que *ser és* (B 2, B 6, 1, B 8). Li ensenya allò que fa possible que hi hagi coses, no pas les coses que hi ha (πάντα τὰ εἶντα). I li ensenya, precisament, que no busqui predicats *afirmatius* del ser, que no en busqui un discurs *positiu* del qual es pogués desprendre que, com que el ser és com és, resulta que hi ha les coses que hi ha. Això, que està potser (només potser) a l'abast dels déus, no està a l'abast dels homes, i precisament per això els homes que ho practiquen són els homes *que no saben res*: generar el que hi ha a partir de quelcom prou poc pensat com perquè els homes es pensin al mateix temps que és el ser i al mateix temps quelcom del qual se'n pot desprendre l'univers sencer. El saber de l'home, per definició, no és pas capaç d'una empresa tan ingent. L'home que sap pot quedar parat del fet que hi hagi coses, pot fascinar-se de la bella presència de les coses, i aquí s'acaba el seu saber: quedat parat, tenir goig, en una paraula: saber no saber.

24-25 ὦ κοῦρ' ἀθανάτοισι συνάρορος ἠνιόχοισιν, / ἵπποις ταί σε φέρουσιν ἰκάνων ἡμέτερον δῶ. No creiem que el fet que el poeta sigui un home jove tingui cap significat històric, ni molt menys un element que pugui estar implicat en la comprensió del fet que el discurs tingui les dues parts que té (com pretenia Nietzsche –vg. els nostres apunts per a una història de la interpretació, p. 40, text i nota núm. 8). Més aviat ens fa l'efecte que forma part de la lògica interna del mite: hom s'estranyaria que el qui arriba a tota velocitat en un bell carro, acompanyat de poderoses eugues i noies radiants que es van descobrint eròticament, fos un vellard. Canviant de tema, els elements del pla de partida, o sigui del pla òntic (aquí les aurigues i les eugues) són esmentades aquí per darrera vegada. No tornaran a aparèixer.

Diels apunta que la correcció de Brandis (ἀθανάτοισι per ἀθανάτησι) és innecessària i precipitada (que les aurigues són noies, en efecte, tot i ser un element significatiu important, ha quedat prou clar), i que l'expressió ἰκάνων ἡμέτερον δῶ és homèrica (Σ 385, 424).

Tarán diu sobre κοῦρε: “Not because Parmenides is young but because of the difference between the divine and the human nature” (p. 16). Completament d'acord amb Tarán. Cal afegir-hi el que hem dit fa un moment sobre la lògica interna del mite.

Coxon comenta sobre κοῦρε:

The word κοῦρος is used by Homer of heroes aged up to thirty or more (cf. Il. N 91-95, O 281-284), and it is difficult to suppose that P.'s poem is the work of a younger man than thirty. It was published early enough to influence the writings not only of Zeno and Melissus but of Anaxagoras, Leucippus, Protagoras and Empedocles (...), which suggests a date c. 480 B.C. It need not have been composed for some years after the experience narrated in the prologue. P.'s description of himself as κοῦρος at the time of his encounter with the goddess is thus not incompatible with Plato's statement that he was about sixty-five years old in 450 B.C. (p. 281-282).

Ja ens hem pronunciat sobre això: el tracte de κοῦρος respon a la lògica mítica interna (noies, erotisme, etc.) exactament de la mateixa manera, per cert, i ja que Coxon treu el tema, que l'encontre entre la parella Parmènides-Zenó i Sòcrates al diàleg de Plató, amb independència de tota qüestió cronològica (des d'aquest punt de vista, tot el que diu Coxon ens sembla raonable). Coxon comenta també que l'adjectiu ἀθανάτοισι (que Coxon llegeix, d'acord amb Brandis, com a femení: ἀθανάτησι) qualifica tant igualment ἠνιόχοισιν com ἵπποις. D'acord. Ja hem dit abans que, al vers 3, hauríem llegit de bon grat δαίμονες en comptes de δαίμονος.

Conche comenta sobre ὦ κοῦρε:

Pourquoi ὦ κοῦρε? On en donnera deux raisons. D'abord la jeunesse est l'âge où l'on apprend (imagine-t-on la Déesse se proposant d'instruire un vieillard?), où les habitudes de l'esprit et du jugement ne sont pas, chez certaines natures, tellement invétérées que ces natures ne soient éduquées. En second lieu, que signifie la vieillesse pour un Grec? C'est l'âge "indigent, misérable, que les dieux ont en horreur" (Hymne homérique à Aphrodite I, v. 344-246). Dès lors, seul un être jeune méritait d'être, par une déesse, accueilli avec faveur. Corrélativement, quel âge est le plus digne d'accueillir la connaissance, la haute sagesse? Non pas la vieillesse, "état d'épuisement, d'appauvrissement et d'obscurcissement de la nature", âge qui est, en quelque sorte, déjà "au-delà de la vie" (W. Otto, p. cit., p. 152), mais la jeunesse, telle celle d'Apollon, le dieu de la connaissance. Ainsi, que l'aspirant au savoir, à qui la Déesse fait bon accueil, soit un koûros, était, pour un Grec, une nécessité. Encore va-t-il sans dire que la jeunesse ne va pas ici sans la beauté: le jeune homme est beau (p. 59).

D'acord amb tot. Falta potser remarcar que al saber de què es parla li són inherents el desig i el gaudi.

26-28 χαῖρ', ἐπεὶ οὔτι σε μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι / τήνδ' ὁδόν (ἧ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν), / ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. 28 ἀλλὰ θέμις τε δίκη τε. Trobem esmentat per primera vegada el camí dels homes, que és diferent del camí del poeta. És el mateix que es caracteritza i desqualifica a B 6, 4-9, a B 7, 3-6 i que es desenvolupa a partir de B 8, 54 fins al final del poema (o sigui: el mateix que la Δόξα). Les figures de μοῖρα, θέμις i δίκη, juntament amb ἀνάγκη, tornaran a aparèixer a B 8 per a indicar limitació o constricció. El qui es dedica a dir, si vol fer-ho bé, no pot decidir el que diu: no ho pot tenir sota control, està *obligat* a dir el que diu. Per això els humans (que no saben res) no diuen res: vg. B 8, 53 i seg.

Diels apunta que l'expressió πάτος ἀνθρώπων és una fórmula homèrica (Z 202, 1 119), i que també ho és la sobrecàrrega preposicional (ἐκτὸς ἀπό) (K 151). Comenta també que és un error confondre θέμις τε δίκη τε amb les aurigues divines, i que cal no donar Θέμις i Δίκη el significat mitològic (p. 28):

θέμις τε δίκη scheinen identificiert zu werden mit den göttlichen Wagenlenkerinnen. Das ist freilich unmöglich, wenn die Personification aufrecht erhalten werden soll. Denn Δίκη, die schlüsselbewahrende Tempelhüterin (14), ist von Ἡλιάδες deutlich geschieden. Die mythologischen Verbindungen der Θέμις und Δίκη sind also fern zu halten (p. 54).

La identificació de Θέμις i Δίκη amb les Ἡλιάδες κοῦραι ni se'n hauria acudit. I sembla clar, en efecte, que aquí (ni en tot el poema Δίκη, Ἀνάγκη i Μοῖρα) no són

figures mítiques, sinó metàfores, figures poètiques o d'estil (vg. comentari de Conche a B 8 14, 30, 38).

Tarán comenta sobre πάτου: «πάτος does not mean “path” (...) but a “step” or “wandering” of men in one region» (p. 16). Perfectament acceptable pel que hem dit més amunt citant Beaufret (al poema es parla de camins “moins sans doute au sens tout passif de *chemins* qu’au sens actif de la *marche* à effectuer sur ces chemins”, 1955, p. 37), però això val per a tots els camins de què es parla al poema, no només per aquest.

Coxon explica sobre ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου: «This may be read either with Karsten and Diels as a single phrase, with ἀνθρώπων dependent on πάτου and ἐκτὸς strengthening ἀπὸ (...), or as two distinct phrases with the sense “far from men, away from their tread” (...)» (p. 282). Ens quedem amb la primera opció (que és, d'altra banda, la més habitual). Sobre θέμις τε δίκη τε comenta: “P. uses these nouns as near synonyms (cf. e.g. Aesch. *Eum.* 414); they allude, though without personification, to the divinity named δίκη who unlocked the gate and imply that P.’s first impulse to philosophy derived from the same power” (p. 282). D’acord, si per “philosophy” s’entén allò que fa Parmènides (o sigui l’εἰδὼς φῶς) i només *ell*: cal recordar que la pràctica de la δόξα (el camí dels humans) és ὕβρις.

Conche comenta sobre μοῖρα κακή:

Le mot μοῖρα, “part”, de μείρομαι, “obtenir en partage”, a signifié originellement, pour les Grecs, le caractère essentiellement fini de la vie humaine: chaque homme n’a qu’une durée de vie limitée, une part de temps –lequel dure sans finir jamais. (...) Dire que ce n’est pas un destin “funeste” qui poussa le jeune homme à emprunter cette voie, c’est dire, tout simplement, que ce n’est pas le destin: ce à quoi son opposées thémis et dikè, c’est donc au destin comme tel. Aucune contrainte destinale ne pèse sur le jeune homme: la voie qu’il a suivie est une voie de liberté, et qui ne débouche pas sur la mort –la Déesse le rassure sur ce point–, mais sur la vie de l’intelligence (p. 59).

A Conche només li falta dir (si és que de veritat no ho diu) que l’home que sap, seguint el camí, participa en alguna mesura, a diferència dels altres homes, de la immortalitat. No és així. Per començar, el significat original i propi de μοῖρα és el d’allò que toca (allò que li ha tocat) a cadascú: p. ex. la part de patrimoni que a un fill li toca en herència, el paper que a un actor li toca en un repartiment, les cartes que a un jugador li toquen en el joc, etc. La μοῖρα que a un li toca, per tant, és ineludible i defineix i limita les possibilitats de cadascú. Per això pot passar a significar destí, finitud, mort, etc. Però la μοῖρα pot ser ἀγαθή o κακή (v. p. ex. ἀγαθή μοῖρα a Plató, *Ep.* 337 a), millor o pitjor. I aquí té simplement aquest significat. D’altra banda, la μοῖρα en qüestió és precisament

aquella que permet un veritable gaudi de la condició de *moridor*: partir en cada cas de τὰ δοκοῦντα per a tornar-hi cada cop de nou, etc. Conche diu sobre ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου: «Puisque la voie que suit le κοῦρος est “à l'écart des hommes”, (...) il est exclus que la “voie de la Déesse” passe “à travers toutes cités”, κατὰ πάντ' ἄστη, et donc, en 1.3, il ne convient pas de garder, à titre de conjecture, la falsa lectio de Mutschmann» (p. 60). Massa taxatiu: vg. més amunt la nostra crítica a Coxon, que es pronuncia en el mateix sentit que Conche. Finalment, Conche diu que cal llegir θέμις τε δίκη (no Θέμις τε Δίκη), perquè “le droit et la justice ne sont pas ici personnifiés”, i interpreta l'expressió com segueix:

La voie de la Vérité est à l'écart des sentiers humains, trop humains. Car les hommes, engoncés dans leurs certitudes collectives, n'ont nul souci de la vérité. Ils se bornent à suivre les chemins que la société leur trace. Vouloir la vérité est se différencier, par là même, du reste des humains, être singulier. Le couple thémis-dikè signifie que le philosophe se place sous le joug d'une loie et d'une justice qui ne sont plus celles de la collectivité, car elles ont un caractère universel (p. 60).

No, perquè la Δόξα és d'una universalitat esparveradora. L'expressió s'explica perquè la pràctica de la Δόξα és ὕβρις, en el sentit que s'ha anat explicant.

28 χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι. S'avança en forma de *programa* el que es tracta de saber, que és ni més ni menys que tot (πάντα). Però és important remarcar que la deessa no dirà tot el que *la deessa* sap, sinó tot allò que *l'home* pot arribar a saber, cosa que no decideix l'home, raó per la qual la revelació és divina. El χρεώ significa el mateix que el θέμις τε δίκη τε acabats de comentar.

Conche comenta sobre πάντα: «“Il faut que tu sois instruit de *tout*”: la vérité qui se fera jour est la vérité totale, ne laissant rien hors d'elle. Par πάντα, il faut entendre tout ce sur quoi il y a quelque chose à dire qui ait la marque du vrai = tout ce qu'il y a”» (p. 61). Ja ho hem dit abans (vg. sobretot comentari als versos 22-23): πάντα vol dir tot allò que *l'home* pot arribar a saber. Per tant, no tot.

29 ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέξ ἦτορ. Sobre ἀληθείη, vg. més amunt el capítol sobre el sentit general del poema segons la nostra interpretació (més el comentari a B 2, a B 8, 49, i uns quants altres llocs). Les lliçons εὐκυκλέος i ἀτρεμέξ són preferibles a les altres perquè són genuïnament parmenidianes i (sobretot) perquè es troben en Simplicí (d'acord amb Diels) (vg. més amunt l'apartat sobre Simplicí als apunts per a història de la interpretació). L'adjectiu ἀτρεμέξ torna a aparèixer com un dels σήματα del camí del

ser a B 8, 4 (=ἀκίνητον a B 8, 26 i 38). Sobre l'adjectiu εὐκυκλῆος i la circularitat del ser, vg. comentari a B 8, 42-49 (vg. també comentari a B 5).

Diels argumenta a favor de la variant ἀτρεμές (Simplici) en comptes d'ἀτρεκές (Plutarc, Diògenes Laerci, adoptada per Karsten):

Vor Schriftstellern wie Plutarch und Laertios, die aus zweiter, dritter Hand schöpfen, hat Simplicius, der eine gute Hds. Des Parmenides selbst in Händen hatte und daraus sorgfältig zu citiren pflegt, die Vorhand. Karsten freilich hatte ἀτρεκές vorgezogen als das dem epischen Gebrauch gemässere Wort, das zudem durch ἀλάθει' ἀτρεκής des Pindar (N. 5, 17) eine Stütze gewinne; ἀτρεμές lasse sich schwer mit ἦτορ verbinden und sehe wie neuplatonische Erfindung aus. Aber ἀτρεμές ist doch ein sehr charakteristisch Prädicat des parmenideischen Ἔόν (8, 4), und da dies Sein mit der Wahrheit identisch ist, so ist die Echtheit gerade dieses Begriffes verbürgt (p. 54).

Diels argumenta també, amb raons similars, a favor de la variant εὐκυκλῆος (Simplici) en comptes d'εὐφεγγῆος (Procle) i d'εὐπειθέος (Plutarc, Sext, Climent, Diògenes Laerci):

Ich betone zunächst, dass es unthunlich ist, Simplicius eine Interpolation zuzutrauen, zumal eine solche, für die jeder zureichende Grund fehlt. εὐκυκλῆος ist für den ersten Augenblick formell und inhaltlich so anstössig, dass es psychologisch schlechterdings unmöglich ist, sich die Genesis einer solchen Interpolation vorzustellen. Wol zu begreifen aber ist es andererseits, dass ein Mann wie Proclus, der alles im neupythagoreischen Licht (wortlich zu verstehen) erblickte, der (...) die Lesart εὐφεγγῆος selbst dann für richtig hielt, wenn ihm andere Ueberlieferung bekannt geworden sein sollte. Denn selbst erfunden hat er, wenn wir seinen Worten trauen, εὐφεγγῆος nicht. Es ist aber vermutlich irgendwo im neupythagoreischen Kreise aufgekommen. Auch ältere Philosophen wussten mit εὐκυκλῆος nichts anzufangen. Darum verfielen sie, indem sie eine Zeile weiter lasen ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς, auf εὐπειθέος. Es ist möglich, dass diese Conjectur recht alt ist, echt aber ist sie nicht. Denn εὐκυκλῆος ist aus dem innersten Kerne der Parmenideischen Speculation geschöpft, wo sich die Realität seines wahren Seins in archaischer Naivetät ausprägte (p. 55).

De la “Naivetät” en qüestió en formaria part, segons Diels, el fet que Parmènides fos incapaç de no donar una certa extensió especial a τὰ ἔόν, tesi que no compartim. Amb tota la resta, d'acord, amb menys dubtes sobre ἀτρεμές que sobre εὐκυκλῆος, pel que argumenta Coxon (vg. més avall).

Untersteiner (que opta per ἀτρεμές i εὐκυκλῆος) comenta sobre ἀτρεμές: “La parole exprime, implicitamente, la negazione dello spazio: cfr. 28 B 8, 26; 36-38; 41)” (p. LXXIX, nota 113). A aquestes alçades del discurs, no ens atreviríem a dir tant. Sobre εὐκυκλῆος, informa que es tracta d'un hàpax (raó per la qual se'l troba només en Simplici) i coincideix amb el judici de Diels: “Poiché l'Essere è simile a sfera (28 B 8,

43), lo è anche la verità che parla dell'Essere. L'aggettivo εὐκυκλής è un ἄπαξ λεγόμενον (...). La variazione εὐφεγγέος (Proclus (...)) è probabilmente di origine neopitagorica. Ma già gli antichi filosofi di fronte alla difficoltà di εὐκυκλέος, congetturarono εὐπειθέος” (p. 126).

Tarán opta per εὐκυκλέος i ἀτρεμές i els defensa amb els mateixos arguments que Diels: “Both εὐπειθέος and ἀτρεκές are *lectiones faciliores* (...). For this reason, and also because he is our best authority for Parmenides’ text, I prefer Simplicius’ readings. Proclus’ εὐφεγγέος is derived from the Neoplatonic conception of an intelligible light” (p. 17). D’acord.

Coxon comenta sobre ἀληθείης ἦτορ:

P. uses the word ἀληθείη thrice in the extant fragments (cf. 3, 4 [B 2, 4]; 8, 51); in each case the context shows that it denotes not truth as an attribute of thought or language but objective reality, as often in Plato (...). The adjective ἀληθής is similarly used by P. in fr. 8, 17 and 39 and by Melissus in fr. 8, 2 and 5; in P.’s phrase πίστις ἀληθής (1, 30; 8, 28) it may denote truth of thought but is better understood there also as meaning “real”. “The heart of reality” is an expression to which there is no parallel in the extant fragments, for ἦτορ is never used in Greek except of a human or divine person, of whom it refers to the heart or inner self as the seat of emotion, virtue or life, and it must be so used here. P.’s phrase does not distinguish reality from its heart but characterises it as living; the sense is “the unchanging and persuasive [Coxon *llegeix* εὐπειθέος en comptes d’εὐκυκλέος] living reality” (p. 283).

És veritat que la paraula ἀληθείη no significa “truth as an attribute of thought or language”, però no significa “reality” (aquest és, si de cas, el significat de τὰ δοκοῦντα), sinó la presència (la bella presència) de les coses en tant que consistent en un difícil i costós arrencar-se del no ser (τὸ μὴ εἶναι), a la manera com neixen i creixen les plantes (si Coxon volgués dir això quan diu “living reality”, hi estaríem d’acord), que és el que dóna a les coses aquesta capacitat de generar fascinació. L’alfa inicial és privativa i el “cor” de l’ἀ-ληθείη és el que queda representat pel petit guionet (per dir-ho així). “Reality” ho passa a significar a l’obra de Zenó i Melís. Vg. més amunt els nostres apunts sobre la història de la interpretació (especialment el capítol inicial sobre Zenó i Melís, on s’explica el tomb semàntic que es produeix entre Parmènides i aquests dos autors). Vg. també més amunt el capítol sobre el sentit general del poema segons la nostra lectura. El que Coxon diu sobre el significat de l’adjectiu ἀληθής ho podem compartir (entenent que, quan Coxon diu “real”, vol dir “genuí”, “autèntic”), tot i que la paraula ἀληθείη és tan significada, *en aquest poema*, que ens sembla trobar també en l’adjectiu un ressò del seu significat, que acabem de recordar (vg. comentari als versos

correspondents). Després, Coxon defensa la variant ἀτρεμές (per damunt d'ἀτρεκές) amb els mateixos arguments que Diels: “as both better attested and the rarer word” (i també indicant que anticipa la descripció del ser a B 8 4, 26 i 38 com a ἀτρεμές i ἀκίνητον). Entre εὐκυκλέος (i les altres variants) i εὐπειθέος, en canvi, es queda amb aquesta segona:

The choice between εὐπειθέος and εὐκυκλέος is more difficult. Diels preferred the latter on the grounds that it is *lectio difficilior* and that Simplicius' text derived from a ms. of the whole poem and is therefore the most reliable. Nevertheless Simplicius' copy, though good, was not faultless, and it is certain that εὐπειθέος was in the text already in Hellenistic times. The issue between the two variants must therefore be settled stylistically. The most serious objection to εὐκυκλέος is that it goes beyond the climax of the Ἀλήθεια in asserting that reality is not simply 'like a sphere' (fr. 8, 43) but is circular. (...) The alternative εὐπειθέος on the other hand is entirely appropriate to the context. It affords a necessary antithesis to τῆς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείς and it accords with fr. 3, 4 [B 2, 4] (p. 283-284).

Els arguments són bons. Ja ens hem pronunciat més amunt sobre aquesta qüestió.

Conche aposta per εὐπειθέος amb un argument de Brunschwig (“Parménide un et indivisible”, dins *La philosophie et son histoire*, Paris, Odile Jacob, 1990): “On peut dire très plausiblement que la lectio philosophice difficilior est ici εὐπειθέος; car l'alliance de mots vérité/persuasion transgresse une polarité traditionnellement platonicienne, celle de l'ἀλήθεια et de la πίστις” (p. 61-62). Argument de poc valor, ja que les fixacions termonològiques de Plató no haurien de condicionar la lectura del text de Parmènides. Sobre ἀληθείη, Conche comenta que cal escriure la paraula amb minúscula inicial: «a) Les grecs n'ont jamais personnifié la vérité; b) “Il faut que tu sois instruit [...] de la vérité”, dit la Déesse: curieuse façon de parler si la vérité est une personne! c) “Il faut que tu sois instruit [...] de la vérité [...] et des opinions [...]”: comment la vérité pourrait-elle être personnifié, alors que les dóxai ne le seraient pas (et que personne ne soutient qu'elles aient à l'être)?» (p. 62). D'acord amb tot. Sobre εὐπειθέος ἦτορ: «ἦτορ désigne une partie du corps comme siège de la vie, des sentiments et affections ou de l'intelligence, donc un lieu. Le “coeur” de la vérité n'est pas le noyau de la vérité (car la vérité n'a pas de noyau”) mais là où elle se trouve» (p. 63). La veritat no, però l'ἀληθείη sí que té “noyau”. Ara: posats a pensar en termes de lloc, com suggereix Conche, aleshores caldria pensar en el bell mig d'aquella esfera que apareix al passatge B 8, 42-49 (vg. comentari als versos correspondents). A favor d'ἀτρεμές (en comptes d'ἀτρεκές), Conche dona els mateixos arguments que ja hem anat trobant (és *lectio difficilior* i es troba en Simplicí).

30 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς. Les βροτῶν δόξαι són els parers dels moridors. Cal no confondre aquestes δόξαι, que són llargament explicades a partir de B 8, 53 fins al final del poema, amb τὰ δοκοῦντα del vers següent. Les βροτῶν δόξαι són desqualificades en tot moment, a diferència del que passa amb τὰ δοκοῦντα, a no ser que s'adopti la lectura que Diels fa dels versos B 1, 31-32 (lectura que rebutgem; vg. més avall). Aquesta és una de les tesis fonamentals de la nostra interpretació. Es pot entendre que πίστις ἀληθῆς (vg. mateixa expressió a B 8, 28) significa autèntica πίστις (com diu Coxon). I és així. Però l'autenticitat de la πίστις (el fet que la πίστις sigui efectivament πίστις) es fonamenta en el fet que la persuasió segueix la veritat (vg. B 2, 4), que és la profunditat de les coses, l'ἀληθείη.

Tarán comenta sobre πίστις: “Parmenides makes πίστις a characteristic of truth which is denied to the beliefs of mortals; it expresses his confidence in his method, probably meaning that only truth attained by reasoning can carry true conviction” (p. 113). No, perquè Parmènides no té “method” (d'això en tenen els humans, que no saben res: vg. comentari a B 8, 53 i seg. i B 9) ni l'assumpte que l'ocupa és “attained by reasoning”: la profunditat que genera autèntica πίστις es percep fenomenològicament, passivament o receptivament, i no té res a veure amb la necessitat deductiva.

Coxon comenta: “The sense is not that no true confidence can be placed in human beliefs, but that they do not comprise any authentic conviction (...). πίστις is the certainty resulting from the persuasion which reality exercises on the mind by causing it to reason deductively” (p. 284). Podem estar d'acord amb el primer, però no amb el segon. Vg. fa un moment la nostra crítica a Tarán.

Conche comenta sobre πίστις ἀληθῆς:

Les mortels n'ont pas de “conviction vraie”. C'est la Déesse qui le dit. Les mortels sont convaincus (πεπειθότες, 8.39) du contraire et que leurs opinions sont vraies. Vraiment convaincus, ils ont de vraies convictions. Mais de vraies convictions ne sont pas pour autant des convictions vraies. Le discours vrai est discours de l'être vrai, lequel est immuable, de sorte que ce que l'on dit à son sujet ne varie pas. Les opinions des mortels portent sur des choses mortelles. Le Temps a prise sur ces choses, et donc, corrélativement, sur ce qui est dit à leur sujet (p. 63).

Limitem-nos a dir que no és la caducitat de les coses, ni la del concret valor de veritat dels enunciats que emetem sobre aquestes, allò que fa que a les opinions dels mortals no hi hagi πίστις ἀληθῆς.

31 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται. Amb l'expressió καὶ ταῦτα s'emfasitza que es tracta d'una *tercera* cosa (καὶ ταῦτα) que cal aprendre, d'una cosa que no es pot confondre, per tant, amb les dues anteriors, com ho indica també ἀλλ' ἔμπης (ἔμπης és una expressió homèrica amb sentit concessiu –Conche, p. 64). Entenem que aquí es manté aquest sentit. El pronom ταῦτα, com diu bé Kranz, té per referent l'oració subordinada dels versos 31-32: “Comme le veut Kranz, (*Vors.*, I, p. 230), le pronom démonstratif annonce ici, par exception, la complétive qui suit” (Conche, p. 64). La tesi és important per a nosaltres, que defensem la diferència entre τὰ δοκοῦντα (reivindicat com a fiable i necessari) de les βροτῶν δόξαι (desqualificades fa un moment). Diguem també que tot plegat anticipa el contingut del discurs: no s'hi entra encara (ni s'hi entrarà).

Coxon comenta:

καὶ ταῦτα: i.e. βροτῶν δόξαι, which are at once analysed as including both the things believed (τὰ δοκεῦντα, sc. εἶναι) and the belief accorded to them (ὡς ... χρῆν δοκίμως εἶναι). The former are contrasted with the “heart of persuasive reality”, the later with the sure knowledge (πίστις) which follow from its persuasion (p. 284).

No: el joc entre δόξαι, τὰ δοκοῦντα i δοκίμως εἶναι és tot un altre, i aquí cal filar prim. De les δόξαι s'afirma que no tenen πίστις ἀληθῆς (v. 30), o sigui: se les desqualifica. Aquesta desqualificació hauria d'afectar τὰ δοκοῦντα, que significa, en efecte, el contingut de les δόξαι, perquè el significat del mateix verb, el verb δοκεῖν (aparèixer, mostrar-se, semblar), s'escolta nítidament en totes dues paraules igualment. Per això cal dir expressament que τὰ δοκοῦντα es pot mostrar, en efecte, com a contingut de les δόξαι (i per tant sense πίστις ἀληθῆς), però també, en canvi (ἀλλ' ἔμπης καὶ) δοκίμως, i per tant (tancant la contraposició) dotats de πίστις ἀληθῆς (que és el camí que acaba portant a l'ἀληθείη). τὰ δοκοῦντα és, en efecte, el contingut de les βροτῶν δόξαι, però mal concebut o mal entès en virtut dels principis constitutius de la Δόξα (vg. B 8, 53 i seg. i B 9), que obliguen a generar a generar aquests continguts de manera constructiva a partir de principis generals. L'altra possibilitat d'heure-se-les amb τὰ δοκοῦντα és la que ha seguit l'home que sap, no construint-los racionalment sinó, sense càrregues ni exigències teòriques apriorístiques de cap tipus, assumint-ne amb entusiasme la presència (la bellesa) fascinant.

31-32 ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα. Aquest és el text de Diels-Kranz. La lectura més natural, des del punt de vista sintàctic i amb independència del significat de les paraules i de la frase, consisteix a fer dependre tota

L'oració d'infinitiu del verb modal en pretèrit imperfect (χρῆν), entendre que τὰ δοκοῦντα és el subjecte d'εἶναι, que l'adverbi δοκίμως (format a partir de l'adjectiu δόκιμος: “creïble”, “fiable”, “comprovat”) complementa aquest εἶναι, i que el participi περῶντα (del verb περάω en sentit transitiu) inicia una oració de participi que té per subjecte τὰ δοκοῦντα, per complement directe πάντα i per complement circumstancial (de lloc o de temps) διὰ παντὸς. Si ara donem significat a les paraules i construïm l'oració, queda una cosa així: “[també has d'aprendre] que (o com) era necessari que τὰ δοκοῦντα fos de manera fiable, travessant-ho tot a través de tot (=de cap a cap, d'una banda a l'altra de l'espai o del temps)”. Òbviament, el sentit de la frase fa de mal casar amb tot aquell que entengui que τὰ δοκοῦντα significa el que és aparent, el que és il·lusori, en una paraula: el que és *fals* (fa de mal casar, sobretot, per la presència de l'adverbi δοκίμως) (Diels, Burnet, Gomperz, Wilamowitz), i no casa gens (ni pot casar) en absolut amb tot aquell que llegeixi el poema entenent que el món aparent és *incompatible* amb el que hi ha en realitat (un sol ésser immòbil) i entenent que el contingut de tota la segona part del discurs de la deessa queda desqualificat (i en aquest cas no casa gens, a part del molest δοκίμως, perquè el que se'ns diu en els versos que ens ocupen és que hem d'aprendre que aquesta aparença fiable s'havia de generar *necessàriament* a partir del que hi ha en realitat) (Diels, Burnet).

El que Diels va fer per defensar la seva interpretació arriba a la categoria d'autèntic “putsch philologique” (Beaufret, 1973, p. 57), ni que sigui perquè dona a la frase un sentit completament diferent sense canviar ni una sola lletra del text de Simplicí i respectant-lo “Buchstabe für Buchstabe”(p. 58). És el següent. En primer lloc, llegeix τὰ δοκοῦντα εἶναι de manera que formi un sol sintagma (“el que sembla ser”), amb la qual cosa deixa l'oració d'infinitiu (la que depèn de χρῆν) sense verb: caldrà, doncs, buscar-n'hi algun. En segon lloc afirma que τὰ δοκοῦντα no pot ser el nucli o el subjecte de περῶντα (“selbstverständlich”, diu: però no ho argumenta; si ho diu per raons semàntiques –i no ho pot dir cap altra raó–, la cosa no té, diccionari en mà, res de “selbstverständlich”), amb la qual cosa deixa sense nucli o subjecte περῶντα: caldrà, doncs, buscar-n'hi algun. En tercer lloc, llegeix el ΔΟΚΙΜΩΣ transmès (per Simplicí) no com un adverbi, que seria el més natural, sinó com un (raríssim, però documentat) infinitiu aorist del verb δοκιμοῦν (forma equivalent a δοκιμάζω: “posar a prova”), o sigui: llegeix δοκιμῶσαι (amb elisió de la terminació: δοκιμῶσ'), amb la qual cosa ja té l'infinitiu que li faltava (perquè ell mateix l'havia suprimit). Diels reconeix que l'elisió d'aquesta terminació verbal, a dreta llei, és del tot irregular, però l'argumenta (molt

feblement, val a dir) amb la “llibertat mètrica” que tot sovint es pren Parmènides i amb la singularitat que tenen alguns dels seus infinitius (p. ex. φῶν per φυεῖν a B 8, 10). En quart lloc, sosté una cosa d’encaix més aviat forçat: que aquest infinitiu, així com el participi περῶντα (que Diels mateix havia deixat sense nucli o subjecte), tenen un subjecte el·líptic o *pressuposat* (“vorausgesetzt”), a saber: “algú”, alguna persona (amb la qual cosa el περάω, “travessar”, pot passar a significar “investigar” o similars), i converteix finalment el τὰ δοκοῦντα εἶναι en complement directe del nou infinitiu. (Per a tot plegat: “Da sich nun περῶντα selbstverständlich nicht an δοκοῦντα anlehnen kann, so fehlt ein von χρῆν abhängiger Infinitiv als Träger des im Participium vorausgesetzten Subjectes. Diesen Infinitiv erkenne ich im überlieferten ΔΟΚΙΜΩΣ”, p. 58). En cinquè i darrer lloc (pp. 59-60), Diels entén que el verb χρῆν pressuposa una pròtasi (inexpressa) en virtut de la qual l’imperfet passa a tenir un valor modal i un sentit comparable al nostre condicional (que en català, per cert, també pot ser expressat en imperfet) que converteixen la paraula en una fórmula d’educació o de cortesia (“Höflichkeit”): “hauria de...”. La frase passa a significar: “[també has d’aprendre] que (o com) [algú] hauria de posar a prova el que sembla ser, travessant-ho [=investigant-ho] tot de cap a cap”. Cal entendre, doncs, d’una banda, que aquest “algú” seria el poeta que escolta la deessa, i, d’altra banda, o bé que la pròtasi pressuposada és del tipus “irreal” (és a dir, que expressa una condició d’impossible compliment), o bé que aquest “posar a prova (el que sembla ser)” té una evident connotació de “refutar” (vg. també el comentari a B 7, 5-6). D’aquesta manera Diels aconsegueix que no hi hagi cap mena de xoc entre el que es diu en aquests versos i el que es diu als dos versos anteriors. No cal que diguem que no podem donar per bona la solució de Diels, no només perquè, des del punt de vista filològic, és innecessàriament sofisticada, sinó també i sobretot perquè tota l’operació filològica descansa sobre uns supòsits interpretatius que no podem compartir de cap manera.

Reinhardt critica contundentment Diels i fa sobre l’operació d’aquest la desconstrucció que acabem de mostrar (justament seguint Reinhardt), en el tram inicial del seu llibre (p. 5-10), que és el més justament celebrat. De la desconstrucció se’n desprèn, segons Reinhardt, que hi ha un lligam lògicament intrínsec entre la primera part del discurs de la deessa (sobre l’ἀληθείη) i la segona (la Δόξα), lligam en virtut del qual la segona no pot interpretar-se ni com a dotada d’una certa validesa hipotètica o condicional, ni com a desqualificada erísticament per la primera.

Burnet (3a ed., 1920), en canvi, d'acord amb Diels (com no podia ser d'altra manera: vg. més amunt la nostra història de la interpretació), llegeix δοκιμῶσ' (això és: δοκιμῶσαι) i tradueix els vv. 31-2 així: "how passing right through all things one should judge the things that seem to be", tot plegat, doncs, d'acord amb Diels, amb l'única reserva que la traducció deixa ambigua la qüestió, com diu Burnet mateix, sobre si εἶναι ha d'anar amb δοκιμῶσαι o amb δοκοῦντα (p. 172). A la segona edició del llibre de Burnet hi ha una nota a peu de pàgina (p. 211) on l'autor manifesta més reserves. No disposem d'aquesta edició (fem servir la tercera), però sí d'una traducció al francès que Beaufret fa d'aquesta nota (1955, p. 24). Burnet hi diu: «Je lis χρῆν δοκιμῶσ' εἶναι au Fragment I, avec Diels, mais je ne puis accepter sa traduction (...) Il faut, je crois, prendre χρῆν δοκιμῶσαι (i. e. δοκιμάσαι) au pied de la lettre, et χρῆν avec l'infinifit a le sens de "(ils) auraient dû" (*ought to have*). Le sujet le plus naturel de l'infinifit en ce cas est βροτούς, tandis que εἶναι doit dépendre de δοκιμῶσαι et avoir pour sujet τὰ δοκοῦντα». La traducció que Burnet proposa aleshores –en traducció de Beaufret– és: "Néanmoins, tu dois apprendre aussi... comment les mortels auraient dû juger que sont les choses qui leur apparaissent –tandis que toi, tu vas à travers toutes choses en ton voyage".

Untersteiner respecta el text de Diels, però el tradueix i l'interpreta en un sentit del tot contrari ("come sia necessario che chi percorra incessantemente tutto il dominio delle esperienze ammetta l'esistenza di ciò che appare [ai mortali]"–p. 127). Comentant tot el passatge B 1, 28-32, Untersteiner diu:

Il sapere dev'essere completo (πάντα πυθέσθαι) per chi percorra la "via": perciò all'ειδῶς φῶς (cfr. 28 B 1, 3) spetta la conoscenza tanto dell'Ἀλήθεια, quanto delle βροτῶν δόξαι, e sebbene queste siano prive di πίστις ἀληθής, tuttavia conviene apprendere anche queste, vale a dire si deve apprendere come sia razionalmente e, perciò, metodologicamente necessario che chi incessantemente *percorre* tutto il dominio delle esperienze (πάντα) valuti e, quindi, ammetta τὰ δοκοῦντα...εἶναι, "l'esistenza di τὰ δοκοῦντα", vale a dire di ciò che appare ai mortali κατὰ πάντ' ἄσθη (vs. 3); e per conseguenza di tutte le umane esperienze che si manifestano al di qua di πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός...κελεύθων (vs. 11): stanno da una parte della barriera l'Ἀλήθεια, dall'altra le βροτῶν δόξαι che pure esistono e che, a differenza del πιστὸς λόγος ἡδὲ νόημα rigorosamente logici, possono suscitare il giuoco creatore della fantasia poetica capace di ogni seduzione. È particolarmente importante in Parmenide questo saper distinguere le due forme del pensiero speculativo e fantastico (p. CLXVI-CLXIX).

Untersteiner sosté, doncs, que el camí que porta a l'Ἀλήθεια, que és l'únic camí viable, és el mateix que porta a les βροτῶν δόξαι, i que hi ha una perfecta equivalència entre l'expressió *poètica* de les βροτῶν δόξαι i l'expressió racional de l'Ἀλήθεια. Ara bé, com

que la δόξα és desqualificada en uns quants passatges del poema, Untersteiner sosté que en aquest hi ha dues versions de la δόξα: la poètica i la juxtapositiva (diguem prosaica) dels humans. Untersteiner troba traces d'aquesta contraposició entre les dues versions de la δόξα en diferents passatges: B 8, v. 51-52 i v. 60-61 (la bona) i v. 53-54 (la dolenta); B 8, 55-59 (la dolenta) i B 9 (la bona); B 19, v. 1-2 (la bona) i v. 3 (la dolenta) (vg. comentari als versos corresponents).

Tarán descodifica el passatge com segueix:

Whatever the clause ὥς ... περῶντα means, lines 31-32 (ἀλλ' ... περῶντα) show the purpose that the goddess has in mind in asking Parmenides to learn the opinions of men in spite (ἀλλ' ἔμπης) of the fact that they are false. As to the meaning of the clause ὥς ... περῶντα, there is, to begin with, no reason to change δοκίμως to δοκιμῶσ(αι) with Diels and many others after him. What is the meaning of δοκίμως? Wilamowitz took it to mean "probable" and was followed by Kranz, Calogero and Gigon; this meaning is not impossible but it is neither the most precise nor the one that makes best sense in the context. Certainly "acceptable", "trustworthy", "approved", seem to be more likely meanings for δοκίμως. Once we read δοκίμως, χρῆν can only mean "was necessary". It is not, however, a necessity which was only valid in the past, as Reinhardt interpreted. There is a good reason for χρῆν to be in the past as we shall see. εἶναι, the complementary infinitive of χρῆν, is to be understood in the existential sense and is modified by δοκίμως. διὰ παντὸς πάντα περῶντα is to be explained as being in apposition to τὰ δοκοῦντα. πάντα is probably the object of περῶντα and διὰ παντὸς means "continually". τὰ δοκοῦντα means "the beliefs of men", i.e. "what appears to men". So the meaning of the clause ὥς ... περῶντα is "how the appearances, which pervade all things, had to be acceptable" (p. 214).

L'anàlisi sintàctica que Tarán fa de la frase ens sembla la correcta. Si Tarán digués "reliable" ("fidedigne", "fiable") en comptes d'"acceptable", aleshores estaríem completament d'acord amb la traducció que dóna del passatge, amb l'advertiment, això sí, que "the appearances" s'entengués sense connotacions de falsedat: el món aparent, el que apareix, el que es mostra, tal com apareix o es mostra. Després Tarán continua:

This does not imply (...) that, after all, the *Doxa* has some reality for Parmenides; the point of the goddess is really to show how mortals necessarily have to accept the appearances as real (...). This refers not to a necessity which was valid only in the past. It is put in the past, first, because the beliefs of mortals were established before the goddess expounds her discourse to Parmenides and so all the references to the establishment of the beliefs of mortals are also put in the past; second, because, as we shall see later, the reason why the appearances had to be accepted and are accepted and will necessarily be accepted is that this follows, once an initial mistake is committed (p. 214-215).

Sobre la tesi que el que s'afirma als versos 31-32 no implica que "the *Doxa* has some reality for Parmenides", no estem d'acord amb Tarán si per "the *Doxa*" s'entén τὰ

δοκοῦντα (que és el que s'ha d'entendre, text en mà); si per “the *Doxa*” s'entén el conjunt de les βροτῶν δόξαι (que és el que fa Tarán), aleshores hi estem d'acord. Sobre les raons per les quals la necessitat en qüestió és dita en passat i com cal entendre la frase (no només vàlida per al passat), d'acord amb Tarán. Després Tarán explica en què consisteix aquest “initial mistake” comès pels homes, remetent-se als versos B 8, 53-54:

The mistake of mortals consists not in positing two forms but in the fact that they deny the necessity of asserting that both forms are unified in Being. The duality of forms is not absolute truth but it is a relative truth with which mortals can explain the world of becoming. Their mistake consists in not understanding that both forms exist and consequently that Being is the unity of the two (p. 223).

Cal pensar, doncs, que l'error dels humans, segons Tarán, consisteix a tenir una metafísica dualista en comptes d'una de (diguem-ne) monista, essent així que existeix una sola cosa: el ser. No és així: en realitat, l'error dels humans consisteix a tenir una metafísica ras i curt, és a dir: a pensar-se (com s'ho pensa Tarán mateix) que el ser és *tematitzable* sense fer-lo malbé.

Coxon comenta:

The sense of the adjective δόκιμος, which occurs in poetry and prose from Heraclitus onwards, is “acceptable” or “accepted” and hence “notable”, “reliable”. (...) The goddess proposes to teach P. “how it was necessary that the things which are believed to be should be acceptably”, i. e. to explain how the empirical world must have its being in human acceptance and belief simply, and how this being is both acceptable and accepted universally (p. 285).

Ho podríem acceptar si no fos perquè cal donar a aquestes paraules el significat que hem vist al comentari de Coxon al vers anterior. L'autor comenta sobre χρῆν:

The “necessity” referred to in χρῆν is that personified by the goddess herself, who is therefore best qualified to speak of it, and derives from that which determines reality (...). The past sense anticipates those in fr. 8, 53 sq.; the necessity is transferred to the past, as the analysis of the empirical world as an εἰκῶς διάκοσμος is there given a historical beginning (p. 285).

Tant aquí com a B 8, 53 i seg., la necessitat (en tots dos casos –en efecte– transferida al passat o expressada en passat) significa una exigència metodològica: allà, la d'acabar generant τὰ δοκοῦντα a partir de ser i no ser; aquí, la de partir de τὰ δοκοῦντα.

Conche diu que aquí no s'anuncia cap tercera cosa a conèixer (n'hi ha només dues):

Souvent l'on traduit comme s'il s'agissait d'une troisième enseignement de la Déesse, s'ajoutant aux deux autres (...). “Il faut que tu sois instruit de tout”, dit la Déesse; ce “tout” comprend: a) le “coeur sans tremblement de la vérité, b) les “opinions des mortels”. Rien d'autre: les *dokounta* ne sont que le corrélat intentionnel (au sens de la phénoménologie) des *doxai* (p. 64).

És veritat que τὰ δοκοῦντα és el que diu Conche (si per “corrèlat intencional” entenem el contingut de les opinions humanes), però no és només això, i aquí cal filar prim: perquè les δόξαι no són pas dequalificades en virtut del seu contingut, sinó en virtut de la seva forma (en virtut de les exigències discursives definitòries de la Δόξα com a tipus de discurs). Precisament per això cal (com a *tercera* cosa a aprendre) una referència al contingut de les δόξαι en tant que independent de la Δόξα i de les seves característiques formals. Vg. sobretot comentari a B 8 (v. 38 i seg., 50 i seg.) i B 9. Conche comenta també sobre δοκίμως:

δοκίμως signifie ici “apparemment”. Ce sens de l’adverbe *dokimôs* résulte, en l’occurrence, de la “parenté manifeste” (O’Brien, *Études*, I, p. 13) –étymologique– de ce mot avec δόξας (1.30) et δοκοῦντα (1.31). Il convient aussi de prendre garde à l’assonance des mots. R. Brague note à ce sujet: “δοκίμως exprime l’idée d’apparence, comme l’indique l’assonance certainement voulue avec δοκοῦντα” (*Études*, II, p. 59). Les *dokounta*, les “paraissants” (A. Lowit, 1986, p. 167), paraissent être; ils s’en donnent l’air –mais ce qui maintenant “est”, bientôt n’est plus, *est-il* vraiment? Il se réduit à une apparition (p. 64).

No, δοκίμως no significa “apparemment”: significa de manera fiable, contrastable, provada, fidedigna, val a dir: segura. Ens remetem a les entrades δοκιμάζω, δόκιμος i δοκίμως a Bailly (p. 529) i Liddell-Scott (p. 442).

FRAGMENT 2

1

1-6, 7-8 PROCL. *Tim.* I 345, 18 Diehl. / 3-8 SIMPL. *Phys.* 116, 25-117, 1 / 4 (πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος), 5 (καὶ ὡς...)-6 PROCL. *Parm.* 1078

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,
αἶπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·
ἢ μὲν ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,
Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),
5 ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι,
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)
οὔτε φράσσεις.

Au, diré jo –cuida't tu, en canvi, del dir fent oïda–
quins camins únics hi ha de recerca a pensar-hi:
que és i que no és no ser, vet aquí l'un d'una banda,
via de tota Fiança (car veritat l'acompanya),
5 que no és i que no ser fa falta, vet-el aquí d'altra banda;
compte t'aviso amb aquesta senda del tot inseguible:
car ni podràs el no ser figurar-te (car no és viable)
ni ensenyar mai.

1 ἄγ' ἐγὼν Karsten, Diels, Untersteiner, Tarán, Conche, García Calvo : ἄγε τῶν *codd.*, Coxon
3 ἐστὶν Coxon : ἔστιν *codd.*, Diels, DK, Untersteiner, Tarán, Conche, García Calvo / ὡς Simpl., *edd.* :
om. Procl.
4 ἀληθείη Bywater, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche : ἀληθείη *codd.*, García Calvo
5 ἔστιν Mullach, *edd.* : ἔστι Simpl. / τε Simpl., *edd.* : γε Procl. / χρεῶν *codd.*, Diels, Untersteiner, Tarán,
Coxon, Conche, García Calvo 1981 : χρέος García Calvo 2001
6 παναπευθέα ἔμμεν Simpl. E F (ἔμμεναι E), Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche, García Calvo :
παραπεύθεα ἔμμεν Simpl. D : παναπειθέα ἔμμεν Procl. *Parm. Tim.* P, Karsten : παραπειθέα ἔμμεν Procl.
Tim. N : πᾶνα πειθέλημεν C : τοὶ ἀπειθέα ἔμμεν Procl. *Parm.* Σ : ἀπειθέα ἔμμεν Procl. Φ
7 ἐὸν Simpl., *edd.* : ὄν Procl. / ἀνυστόν Simpl., *edd.* : ἐφικτόν Procl.

Ja hem parlat del passatge del comentari al *Timeu* (concretament a 29 c) on Procle cita aquests vuit versos. És el mateix passatge on Procle cita també els versos 29-39 de B 1. Hem vist que les dues citacions es produeixen al mateix passatge perquè, segons Procle, la diferència entre ἀλήθεια i πίστις (per a dir-la com ho fa Procle), enteses com a tipus de coneixement, es fonamenta en la diferència entre coses que són i coses que no són (ὄντα καὶ μὴ ὄντα), essent així que en el fragment que ens ocupa ara s'introdueix la diferència entre εἶναι i μὴ εἶναι οὐ τὸ εἶναι i τὸ μὴ εἶναι, així com la diferència entre la possibilitat de conèixer l'un i la impossibilitat de conèixer l'altre (Coxon t. 167). Procle torna a citar el vers 4 (només la seva primera meitat) i la parella 5-6 (del vers 5, només la segona meitat) al seu comentari del *Parmènides*, concretament al començament de l'exercici dialèctic per part de Parmènides, on aquest argumenta que, si l'u és u (εἰ ἔν ἐστιν), no pot ser més d'un, o sigui: no pot ser πολλά, ni pot, per tant, tenir parts (μέρη), ni pot, per tant, ser un tot (ὅλον), ni pot, per tant, tenir ni final ni principi (τελευτή καὶ ἀρχή), etc. (137 c i s.). Procle pregunta com és possible que el Parmènides de Plató comenci fent negacions de l'u, essent així que el Parmènides del poema, diu Procle, fa tot d'afirmacions: que si és οὐλομελές, que si és ἀτρεμές, que si és necessari que sigui i impensable que no sigui, que si tot aquell que digui que no és s'equivoca de camí: i aleshores fa la citació d'aquests versos que parlen de camins seguibles i inseguibles (Coxon t. 175).

Simplici cita aquest fragment, llevat dels dos primers versos, al comentari del passatge del primer llibre de la *Física* d'Aristòtil on aquest, després d'atribuir a Parmènides i Melís la tesi segons la qual el que hi ha és (=ha de ser) només un (τὰ ὄντα ἔν εἶναι: 186 a 5), es disposa a mostrar que això és impossible (186 a 24 s.) (vg. apunts per a una història de la interpretació). Simplici aborda aquest passatge de la mà d'unes línies de Porfiri (que Simplici cita extensament) on aquest mira d'explicar què és el que Parmènides vol dir amb la seva tesi. Porfiri argumenta que, si hi ha quelcom fora del que és, aleshores és que no és, i, si no és, aleshores és que no és res; no es pot, per tant, contemplar la possibilitat que el que és sigui més d'un, perquè si el que faria dos queda fora del que fa un, que és, aleshores el que faria dos no és, i per tant no és res; el que és, per tant, ha de ser un. Simplici, per tornar a connectar amb el text d'Aristòtil, diu que afirmar aquesta tesi seria el mateix que afirmar que el ser té un sol sentit o es diu d'una sola manera (cosa que ja sabem que Aristòtil nega). En tot cas, aquesta tesi (en síntesi:

el que és altre que el que és, no és, i per tant no és res), diu Simplicí, se la troba efectivament al poema de Parmènides: i és quan fa la citació dels versos 3-8: εἰ δέ τις ἐπιθυμεῖ καὶ αὐτοῦ τοῦ Παρμενίδου ταύτας λέγοντος ἀκοῦσαι τὰς προτάσεις, τὴν μὲν τὸ παρὰ τὸ ὄν οὐκ ὄν καὶ οὐδὲν λέγουσαν, ἥτις ἢ αὐτὴ ἐστὶ τῆ τὸ ὄν μοναχῶς λέγεσθαι, εὐρήσει ἐν ἐκείνοις τοῖς ἔπεσιν, (segueix la citació) (116, 25-28). No està de més que diguem que Simplicí, immediatament després, cita gairebé tot B 6 justament per a mostrar en què consisteix l'error d'aquells que Parmènides hi desqualifica: consisteix a no respectar la tesi que s'acaba d'explicar (Coxon t. 210).

Diels posa B 2 entre B 5 i B 3 (*Parmenides Lehrgedicht*, 1897). Quant a les quatre primeres edicions de *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903, 1906, 1912, 1922), no les tenim a mà. Si Burnet, que diu expressament seguir l'ordenació de Diels (Burnet, p. 171), segueix, no el *Parmenides*, sinó la tercera edició de *Die Fragmente* (com sembla poder-se inferir de la taula d'abreviatures de Burnet, pàg. ix, on no consta el *Parmenides* de Diels, i sí, en canvi, els *Fragmente* de 1912), aleshores podem afirmar que les tres primeres edicions dels *Fragmente* respecten la del *Parmenides*, això és: posen B 2, igualment, entre B 5 i B 3. A la quarta edició dels *Fragmente* (1922), Diels fa alguns canvis en l'ordenació dels fragments (només la dels fragments de Parmènides i d'Empèdocles: vg. el pròleg “Zur vierten Auflage” recollit a DK, 6a ed., p. VII), però no sabem quins canvis són (probablement no van afectar el nostre fragment, si jutgem per les indicacions que Kranz dona a la cinquena edició –diu que “früher”, sense més precisions, el nostre fragment se situava entre B 5 i B 3– i també pel que diu Untersteiner –vg. tot seguit). Quan Kranz, després de la mort de Diels, es va fer càrrec de la cinquena edició dels *Fragmente* (1934-37), va situar el nostre fragment entre B 1 i B 3. Reinhardt dona per bo que B 3 és la continuació immediata de B 2 (les paraules de l'últim vers de B 2 i les de B 3 formarien un sol i mateix vers) (p. 30) i sosté (contra l'ordenació de Diels al *Parmenides*, que situa B 4 abans de B 2) que és molt difícil que abans del nostre fragment, per les seves paraules inicials, Parmènides hagués parlat llargament de τὸ ἔόν: “Vor diesen Worten [εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω ... ἢ μὲν ὅπως ἐστὶ κτλ. – v. 1-3] kann er [Parmènides] über das ὄν ausführlicher noch nicht geredet haben” (p. 49-50), de manera que diu que cal situar B 2 abans de B 4 i situar aquest últim en el context, no del plantejament de la problemàtica ontològica, al qual pertany B 2, sinó en el de la teoria de coneixement (per a dir-ho amb les mateixes paraules que fa servir Reinhardt) que comença amb B 6 (vg. comentari de Reinhardt a B 4). Untersteiner, Tarán i Conche respecten l'ordenació de Kranz. Untersteiner diu: “Si comprende quindi

come 28 B 2, che pone in termini logici la realtà e l'essenza di ὁδός [vg. més avall la interpretació d'Untersteiner], debba seguire immediatament –per il senso, poco importano se sono andati smarriti alcuni versi di raccordo– al proemio, conforme a quella disposizione dei frammenti, che era già di Karsten e che fu opportunamente restituita da Kranz, dopo che il Diels aveva collocato questo frammento 2 al quarto posto” (p. LXXX). Coxon, com Diels, situa el fragment entre B 5 i B 3. Comenta: «Fragments 3, 4, 5, 6, 7 [B 2, B 3, B 6, B 4, B 7] form a recognisably continuous argument, which, though some lines are evidently missing, can be considered as a whole. A close paraphrase of what survives from the poem between the end of prologue and the beginning of fr. 8 reveals an almost unbroken thread: “It is all one to me whence I begin, for I shall come back tot that point again [B 5]. I shall tell you –and preserve my story carefully– about the only ways of enquiry which reason can conceive: the one, that a thing is and is not for not being, is the journey of persuasion, for persuasion attends reality; the other, that is not and must needs not be, is a wholly incomunicable path, inasmuch as you can neither recognise nor tell of what is not [B 2], since the same thing is for conceiving as is for being [B 3]. You must assert and conceive hat this thing is Being [B 6] (...)”» (p. 288) (hem reproduït el text de Coxon fins on ens afecta). No creiem que posar B 5 abans que B 3 sigui l'opció més intel·ligent (vg. tot seguit). García Calvo, com Coxon i Diels, situa el nostre fragment entre B 5 i B 3. Com es veu, tots els autors estan d'acord a situar B 2 immediatament abans de B 3. Sobre aquesta qüestió, vg. els comentaris sobre la posició de B 3 més avall (al capítol corresponent). Sobre el text que precedia el fragment que ens ocupa ara, pensem que aquest, per les paraules inequívocament inaugurals del seu començament, ha de ser situat immediatament després del proemi. Ja es veu que no és cap disbarat situar B 5 en aquest mateix lloc (immediatament després de B 1), com pretenen Diels, Coxon i García Calvo (vg. el comentari dels dos darrers sobre la posició de B 5 més avall –al capítol corresponent), ja que B 5 pot ocupar raonablement diferents posicions en virtut del seu caràcter general i metadiscursiu. Llevat d'aquesta única possible excepció, sembla evident que el nostre fragment ha de ser situat abans que tots els altres. Com que la mobilitat de B 5 fa que situar-lo aquí o allà no pugui crear grans destrosses, ens sembla preferible situar B 2 (que no té tanta mobilitat) aquí.

Al primer vers, la deessa no entra directament en matèria, sinó que comença amb una observació de caràcter, diguem-ne, metodològic (v. 1). Que la deessa comenci dient clarament que qui parlarà serà ella, i que al mortal li pertoca escoltar i retenir, significa que l'assumpte del discurs, per al mortal, només pot ser objecte d'una escrupolosa constatació fenomenològica, o sigui *passiva*. Allò de què es parlarà no és una creació del pensament humà: no pot inventar-se amb llibertat, sinó que es *troba*. Tant la injunció com a tal com el fet que aquesta exhorti a l'escolta passiva i retentiva signifiquen el mateix que al proemi hi significava el fet que el mortal no porta el carro on vol, sinó que és portat: la passivitat, la manca de control (p. ex. la velocitat endimoniada), etc. (vg. comentari a B 1)

Al segon vers se'ns diu que l'aprenentatge consistirà a *fer camí tot pensant* (ὁδοὶ νοῆσαι). Se'ns diu també, d'acord amb el fet que l'aprenentatge consisteix a trobar, no pas a crear o inventar, que el camí és o serà *de recerca* (δίζήσιος) (podria ser d'un altre tipus). De totes dues coses es desprèn, primerament i abans que res, que potser això de pensar no és tan fàcil com semblava (ja perquè demani una sèrie de passos, ja perquè els passos que demana no poden ser qualssevol), i segonament, que l'home pensa de veritat quan es limita a *reconèixer*. En altres paraules, el νοεῖν de Parmènides sempre conserva com a sentit de fons el de la constatació fenomenològica (intel·lectual, no sensorial), i no té mai el significat del discórrer racional consistent a deduir o treure conclusions a partir de premisses per mitjà d'operacions purament intel·lectuals. Llegir B 8 en aquest sentit (com fa la majoria d'intèrprets) ens sembla un error. El νοεῖν és un discórrer (o sigui: un camí) perquè a aquesta constatació (a la constatació del ser) no s'hi pot sinó *arribar* a partir del tracte amb les coses, a partir de τὰ δοκοῦντα, i perquè s'ha de fer cada vegada, en cada cas, i per tant a cada pas. Com que es tracta d'una tria (la tria de camins), val a dir que la paraula conserva, si més no com a connotació, el significat originari de "pla", "intenció", "projecte", "decisió". Quant als camins, cal remarcar que són esmentats en plural (ὁδοὶ), però enlloc no es diu expressament que siguin *dos* (això, si de cas, ho infereix el lector). El que se'n diu expressament és que són *μῶναι*, la qual cosa es pot entendre de manera trivial (seran els "únics camins" vàlids, entre altres que no ho són) o de manera més problemàtica i detectant en l'expressió una certa voluntat de desconcert, que es pot traslladar a la traducció per mitjà de "camins únics" (en comptes d'"únics camins"): en efecte, el que és únic, si de veritat ho és, no pot ser més

d'un ni pot, per tant, expressar-se en plural (vg. tot seguit i el comentari menut al vers 2).

Per a la lectura de la resta d'aquest fragment (i altres: B 6, 1-2, B 8, etc.) és important tenir en compte les convencions ortogràfiques habituals a l'hora d'accentuar ἔστιν (cal recordar que Parmènides i els seus citadors escrivien sense separar les paraules, sense signes de puntuació i sense accents: això no passa de manera sistemàtica fins al segle IX dC)⁴⁸. Fins on hem pogut informar-nos o esbrinar-ho pel nostre compte, ἔστιν s'accentua sobre la primera síl·laba en tres casos: a) quan es troba a inici de frase; b) quan apareix després de οὐ(κ), ὡς, εἰ, ἀλλὰ (o ἀλλ'), καὶ, μὴ, τοῦτο (o τοῦτ'); b) quan té el significat d'"és possible" (=ἔξεστιν) o "existeix" (significat, aquest segon existencial, que, segons nosaltres, no passa en cap cas –vg. més amunt la presentació general la nostra lectura). S'accentua sobre la segona síl·laba en tots els altres casos (en què no siguin d'aplicació les regles generals d'accentuació de les paraules enclíiques). Entenem, finalment, que, quan la paraula no porta accent, és d'acord amb les regles d'accentuació de les enclíiques (Fränkel diu que, si apareix sense accent, té sentit copulatiu).⁴⁹ Com es veu, que la paraula s'hagi d'accentuar així o aixà depèn, en no pocs casos, de la interpretació que es faci del text, i per això hem volgut tocar aquesta qüestió –encara que sigui d'una manera tan insuficient– abans d'ocupar-nos dels propers versos. Es deu a això, per cert, el fet que al tercer vers ens apartem de l'ἔστιν de DK (i de la resta d'editors) i optem per l'ἔστιν de Coxon. Diguem també, abans de passar a la lectura, que hem entès les expressions μὴ εἶναι (v. 3 i 5) i τὸ μὴ εἶναι (v. 8), clarament equivalents, substantivades: "(el) no ser".

A la resta de versos del fragment (v. 3-8) la deessa entra en matèria i presenta els camins a seguir o no seguir. Segons tota aparença, aquests camins són dos: els versos 3 i 4 presenten el primer i els versos 5-8 presenten el segon. Ara bé, aquí sí que cal revisar les aparences, perquè aquí es produeixen unes quantes desconcertants anomalies, sintàctiques i semàntiques, que no es poden ignorar. Pretenen crear el mateix desconcert que provoca el fet que, al començament del fragment, se'ns parli en plural de "camins únics". Si se les minimitza (perquè no veure-les, és impossible), no s'entén Parmènides, de la mateixa manera que, si es minimitzen les múltiples i elaboradíssimes tècniques de dissimulació de Plató (identitats emmascarades, conclusions aporètiques,

⁴⁸ Bernabé, A., *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*, Ediciones clásicas, Madrid, 1992, p. 16.

⁴⁹ Per a tot plegat, vg. Berenguer, J., *Gramática griega*, Bosch, Barcelona, 1993, p. 208 (per a les regles d'accentuació de les enclíiques, p. 207) i Alfageme, *Nueva gramática griega*, Coloquio editorial, Madrid, 1988 (p. 29-30); Fränkel, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, Beck, München, 1951 (trad. Cast. p. 332, nota 13); Coxon, A. H., *The fragments of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas/Zurich/Athens, p. xiii-xiv.

sobredistanciaments discursius, emmarcaments confusos, distàncies de temps impossibles, recurs al mite en els moments tèorics àlgids, citacions incorrectes, etc.), del tot incompatibles amb l'atribució a Plató de tota teoria de les idees mitjanament acabada i consistent, no es pot entendre Plató. La primera anomalia és que les frases dels versos 3 i 5 (ὅπως ἔστιν / ὥς οὐκ ἔστιν) no tenen subjecte gramatical. A aquestes alçades del poema, no pot tractar-se de meres el·lipsis. Tampoc no ho són més endavant (p. ex. a B 8), però és que a aquestes alçades, o sigui al bell i rabiós principi, no hi ha enlloc on trobar algun antecedent que pugui tenir la cortesia de fer de subjecte de les frases: senzillament, no tenen subjecte. La segona anomalia és que les frases en qüestió tampoc no tenen predicat: del primer se'ns diu que és, però no se'ns diu què és, i del segon se'ns diu que no és, però no se'ns diu què no és. La tercera anomalia es produeix en dos llocs (al vers 3 i al vers 5): al vers 3, d'allò que se'ns ha dit ὅπως ἔστιν, tot seguit (al mateix vers) se'ns diu ὥς οὐκ ἔστι, que és justament el que, en el vers cinquè, se'ns diu per a identificar *l'altre* camí (deixem de banda ara –ens n'ocuparem tot seguit– el fet que allò que el primer camí οὐκ ἔστι és precisament μὴ εἶναι) (i afegim-hi que, a B 8 17, a propòsit d'això es diu molt clarament que indicible i impensable ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι); i al vers 5, d'allò que se'ns ha dit ὥς οὐκ ἔστι (v. 5), no només se'ns en diu tot seguit que ἔστι, que és justament el que, en el tercer vers, se'ns ha dit per a identificar *l'altre* camí, sinó ὥς χρεών ἐστι (deixant de banda ara –ens n'ocuparem tot seguit– que allò que es declara que és necessari és μὴ εἶναι). La quarta anomalia és que, per a caracteritzar l'assumpte de què es parla al primer camí, el del vers 3, allò de què més tard (B 6, 1) es diu que *ha de* ser dit i pensat, s'utilitza el nom d'allò que, com es declara clarament i expresament en aquest mateix fragment (v. 6-8), no pot ser dit ni pensat: fins a tres vegades en només sis versos es caracteritza d'alguna manera *el que ha de ser dit i pensat* (que no rep esment directe) esmentant *el que no pot ser dit ni pensat!* (μὴ εἶναι als versos 3 i 5, τὸ μὴ εἶναι al vers 7) (vg. el mateix recurs emprat a B 8, 7-12). La cinquena anomalia, molt visible, és que el camí de pensament (v. 2) del qual s'ha dit ὥς οὐκ ἔστιν (v. 5) resulta que no es pot recórrer amb el pensament, això és: *no* és un autèntic camí de pensament (v. 5-8). Si és així, ¿per què, immediatament abans (v. 2), se l'esmenta com a tal? La sisena anomalia no es troba a dintre del nostre fragment, però documenta (si no ens equivoquem) el mateix que les altres cinc, i consisteix en un aparent desencaix textual entre el nostre fragment i el final de B 1: i és que el camí ὥς οὐκ ἔστιν, el dels versos 5-8, no entra al programa anunciat a B 1, 28-32. Fa l'efecte que el camí ὅπως ἔστιν és el de l'ἀληθείη (al vers 4, d'alguna manera, se'ls identifica:

ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ), però ¿què passa amb el camí ὡς οὐκ ἔστιν? Quan al final de B 1 la deessa ha explicat el programa del discurs (vg. B 1, 28-32), en efecte, ha dit que calia aprendre tres coses: primera, l'ἀληθείη (per a ser més exactes, el seu intrèmul cor); segona, les βροτῶν δόξαι; tercera, que τὰ δοκοῦντα era necessari. El tram de discurs que s'ocupa de l'ἀληθείη és fàcil de localitzar: comença amb el fragment que ens ocupa ara (v. 4 en pot servir de document textual) i s'acaba a B 8, 50-51 (ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδε νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης). El tram de discurs que s'ocupa de les βροτῶν δόξαι, igualment, és clarament definit: s'estén des de B 8, 53 (és presentat amb tota formalitat immediatament abans: δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάντανε, B 8, 51-52) fins a B 19 (on també es clou formalment: οὕτω κατὰ δόξαν) (prèviament, entremig de l'exposició de l'ἀληθείη, les opinions humanes són caracteritzades i desqualificades a B 4, 2-4, B 6, 4-9 i B 7, 3-6, en trams de text també ben definits). Que τὰ δοκοῦντα era necessari, es deu haver d'aprendre de la relació entre les diferents parts del text, es deu haver d'aprendre també, segurament, sense esperar-ne una tematització expressa, ni que sigui perquè ja no queda tram de text per assenyalar (ens queda el proemi, que haurem de rellegir), i per a aprendre-ho es deu haver d'esperar, per tant, a la conclusió del poema; pot ser, doncs, que la necessarietat de τὰ δοκοῦντα sigui una de les qüestions implicades en les anomalies que estem descrivint; però, per tot el que acabem de dir i també perquè és l'última cosa que s'enumera al programa del final de B 1, el fragment de B 2 sembla arribar massa d'hora. ¿Quina relació hi ha entre el camí ὡς οὐκ ἔστιν i el camí de l'ἀληθείη? ¿Com fer encaixar el camí ὡς οὐκ ἔστιν en l'exposició de l'ἀληθείη?

Pensem que no hi ha manera d'entendre totes aquestes anomalies sinó entenent que a B 2 es presenta *un sol* camí. Cal entendre que “ser és” significa *el mateix* que “no ser no és”. És impossible pensar en el ser sense pensar en el no ser. És veritat que pensar en el no ser, així com expressar-lo, és impossible (com es declara als versos 7-8: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εὖν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις.), però, si ser ha de poder ser quelcom, no ser *és necessari* (com es declara al vers 5: ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι). D'una banda, al ser, a diferència de les coses, li és inherent passar inadvertit: no és cap de les coses que hi ha, ni tampoc llur totalitat. Sembla, doncs, no ser ben res. Això sol podria explicar les frases sense subjecte. D'altra banda, però, si ha de poder haver-hi coses, és perquè això de ser consisteix en quelcom. Si ser (εἶναι) no fos ben res, no podria haver-hi coses (ὄντα, participi present d'εἶναι). Cal doncs diferenciar entre ser i no ser. Suposada una condició (o sèrie de condicions) que les coses puguin complir o no

complir, *ser* és complir-la i *no ser* és no complir-la. Pensar en la diferència entre ser i no ser és pensar en aquesta condició (o sèrie de condicions), i és, per tant, pensar en el mateix. És veritat que, perquè aquest plantejament sigui consistent, caldria poder assenyalar una sèrie de coses que compleixen aquestes condicions i una altra sèrie de coses que no les compleixen. Qualsevol cosa amb què tractem quotidianament (i, en general, qualsevol cosa) les compleix. Ara bé, ¿què no les compleix? El que no les compleixi, no serà ben res. Per això parla Parmènides de la impossibilitat de pensar i dir-ho (vg. tanmateix un magnífic assaig a B 7, 1). Però també diu clarament que no ser és necessari, cal entendre: si això de ser ha de ser quelcom. Ser i no ser es coimpliquen, com mascle i femella, o dreta i esquerra, que no poden ser definits separatament, sinó per la remissió de l'un a l'altre.

Per això mateix no es pot dir que ser i no ser es juxtaponen i es puguin comptar com a *dos* (cf. B 8, 53). Perquè no ser no és res. Quan aquí es parla de ser i no ser, no se'ls suposa pas seguits d'alguna determinació concreta, no s'està pas parlant de ser A i ser B, o de no ser A i no ser B, sinó de ser i no ser ras i curt. Perquè ser A és quelcom (p. ex. no ser B) i ser B és quelcom (p. ex. no ser A), i no ser A és quelcom (p. ex. ser B) i no ser B és quelcom (p. ex. ser A). Si suposem ser i no ser seguits d'alguna determinació concreta, aleshores sí que ser i no ser es juxtaponen i separen i en fan dos. Per això aquí no hi ha *τε καί* entre ser i no ser (se'ls separa amb una molt més dèbil correlació *ἢ μὲν / ἢ δέ*) i per això aquí la negació del ser és *μὴ εἶναι* o *μὴ εἶναι* (no οὐκ εἶναι o οὐκ εἶναι). Quan de ser i no ser se'n fa una consideració juxtapositiva, que és el que fan els humans (que no saben res) creient-se que pensen correctament sobre l'assumpte, aleshores passa el següent: *τὸ πέλειν (=τὸ εἶναι) τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτόν* *γενόμεναι / κοῦ ταὐτόν* (B 6, 8-9). Nosaltres continuarem parlant, d'aquí en endavant, del “primer camí” i del “segon camí”, del “camí del ser” i del camí del no ser”, per ajustar-nos a la lletra del text i a les maneres de referir-s'hi dels altres intèrprets, però serà important recordar que, si s'interpreta el text com proposem, per a nosaltres serà només una simple manera de parlar. Diguem per acabar que la mateixa contraposició (la bona) entre ser i no ser (*μὴ εἶναι*, *τὸ μὴ εἶναι*, a vegades *μηδέν*) es torna a tocar a B 6, 1-2, B 7, 1 (aquí per mitjà d'un atrevitíssim *μὴ εἶναι*) i també, amb el fi de mostrar que el ser no és cap cosa, a B 8, 6-21.

¿Quina relació hi ha entre els camins que surten aquí i els camins que surten al proemi? I ¿quants i quins camins surten, en total, al poema? Al fragment B 1 se'ns ha parlat de dos camins: el que porta l'home que sap (B 1, 1-3) i el que és transitat pels

homes (B 1, 27), un dels quals (el de l'home que sap), tanmateix, apareix tot de sobte –i desconcertantment– esmentat en plural (B 1, 11). Al fragment present se'ns parla també del que semblen ser dos camins, el del ser i el del no ser, però ja hem vist que de manera també desconcertant: primerament, perquè el segon d'aquests (el del no ser), segons tota aparença, no és cap dels dos esmentats a B 1, i després, i sobretot, perquè aquest mateix segon camí (segons se'ns indica aquí mateix v. 6-8), no és un autèntic camí (com es diu més clarament a B 8, 17-18), de manera que no se sap si se l'ha de fer entrar en el còmput (hom no sap si al fragment present es parla d'un sol camí o de dos). Finalment, a B 6, 4-9 i B 7, 3-6 es parlarà encara d'un altre camí, que coincideix sens dubte amb el que a B 1 és transitat pels homes (de qui a B 6, 4 se'ns dirà que no saben res). Com es veu, que el nombre total de camins que surten al poema siguin quatre (1. el del proemi, 2. el del ser, 3. el del no ser, 4. el que transiten els homes), tres (1. el del proemi, 2. el del ser, 3. el que transiten els homes) o dos (1. el del proemi, que és el mateix que el del ser, 2. el que transiten els homes), depèn de si aquí (a B 2) es parla d'un sol camí o de dos, i de si el camí del proemi és el mateix que el primer que s'esmenta aquí i l'únic que queda a B 8 (o sigui, el del ser). Nosaltres, després de mostrar que a B 2 es parla d'un sol camí, sostenim que de camins, en total, n'hi ha dos: d'una banda el del proemi, que és el mateix que surt a B 2 (el de la dualitat ser/no ser), a B 6, 1-2 i a B 7, 1, i d'altra banda el que transiten els homes, que surt a a B 6, 4-9 i B 7, 3-6, i que és el mateix que queda descrit a la Δόξα (B 8, 53 fins al final del poema). Aquesta és una de les tesis exegetiques que donen una identitat a la nostra lectura.

Zeller i Burnet entenen aquest fragment, en l'essencial, de la mateixa manera. Zeller, que el comenta juntament amb B 6, B 7 i el començament de B 8 (per això haurem de referir-nos a les paraules que segueixen al comentari d'aquests altres fragments) diu:

Xenophanes hatte zugleich mit der Einheit der weltbildenden Kraft oder der Gottheit auch die Einheit der Welt behauptet; aber es hatte deshalb weder die Vielheit noch die Veränderung der Einzelwesen geleugnet. Parmenides zeigt, dass alles an sich selbst nur als Eines gedacht werden könne, weil alles, was ist, seinem wesen nach dasselbe sei; eben deshalb aber will er gar nichts ausser diesem Einen als ein Wirkliches gelten lassen. Nur das Seiende ist [B 2, 3; B 6, 1; B 8, 1-2], das Nichtseiende kann so wenig sein, als es ausgesprochen oder gedacht werden kann [B 2, 5-8; B 6, 2; B 7, 1], und die grösste Verkehrtheit, der unbegreiflichste Irrtum [B 6, 4-6] ist es, wenn man Sein und Nichtsein trotz ihrer unleugbaren Verschiedenheit doch auch wieder als dasselbe behandelt [B 6, 8-9] (p. 686-687).

Per a Zeller, la causa d'aquest error, que segons ell s'atribueix als homes normals i corrents, es troba en els sentits, raó per la qual aquests són desqualificats com a font de coneixement [B 6, 7; B 7, 4], que són els que ens informen de l'existència de la pluralitat i el canvi (per a la desqualificació parmenidiana dels sentits segons Zeller, vg. comentari general de Zeller a B 7). Burnet, pel seu cantó, explica el fragment com segueix:

The great novelty in the poem of Parmenides is the method of argument. He first asks what is the common presupposition of all the views he has to deal with, and he finds that this is the existence of what is not. The next question is whether this can be thought, and the answer is that it cannot. If you think at all, you must think of something. Therefore there is no nothing. Only that can be which can be thought (fr. 5 [B 3]); for thought exists for the sake of what is (fr. 8, 34). This method Parmenides carries out with the utmost rigour. (...) It is true that if we resolve to allow nothing but what we can understand, we come into direct conflict with our senses, which present us with a world of change and decay. So much the worse for the senses, says Parmenides. That is the inevitable outcome of a corporeal monism (p. 180).

En síntesi: com que no ser no és pensable, no pot ser sinó ben *res*; i si no és *res*, cada vegada que diem “no ser” (p. ex. “tal cosa *no és* tal altra”, etc.) diem una expressió que no significa *res*: en altres paraules, (no) diem *res* (paraules buides); per tant, no podem admetre que *res* es diferenciï realment de *res* (perquè significa el mateix que dir que *A no és B*, essent així que “no és” no significa *res*) ni que el que és canviï (perquè canviar és passar de ser *A* a *no ser A*, essent així que “no ser” no significa *res*). Per tant, els sentits ens informen incorrectament del que hi ha en realitat, a saber: un sol *X* incanviant (deixem córrer ara que l'*X* en qüestió, segons Burnet, hagi de ser “corporeal”; vg. comentari de Burnet a B 8). La interpretació de Zeller i Burnet és la més clàssica de Parmènides, de la qual ja trobem les premisses en Zenó i Melís (vg. els apunts per a la història de la interpretació). Contra aquesta lectura sostenim: primera, que la deessa no parla del que hi ha (que en tot moment es pressuposa existent, múltiple i canviant), sinó del ser (del qual es diu –en efecte: això sí– que és un sol *X* incanviant); segona, que això de què es diu ὡς οὐκ ἔστιν, diguem-ne *no ser* (μὴ εἶναι), per més incomprendible que sigui (o potser precisament per això o d'acord amb això), *és necessari* (χρεῶν ἐστὶ) (v. 5) (tan necessari com el ser: vg. B 6, 1-2). En altres paraules: no se'l pot suprimir (no se'l pot convertir, per exemple, en un “empty name” –vg. més avall Tarán) sense engegar a rodar el significat d'aquest fragment i de tot el poema.

Diels passa directament al comentari menut i no presenta enlloc el significat general d'aquest fragment en particular.

Reinhardt, un cop fetes les consideracions sobre la posició del fragment (vg. més amunt), comenta:

Zwischen zwei “Wegen der Forschung” muss sich der Wahrheit Suchende entscheiden: so fordert es das vierte Fragment [B 2]. Der eine Weg führt über den Satz: das Seiende ist, τὸ ὄν ἔστι; das ist der Weg der Überzeugung. Der andere sagt: das Seiende ist nicht; aber das ist undenkbar. Der Beweis dafür ist ausgefallen, aber auch nicht mehr. Ein neuer Beweisgang fängt im sechsten Bruchstück an, zu dessen Beginn das Vorige kurz wiederholt wird: “Nur vom Seienden lässt sich sagen, dass es ist; denn nur das Seiende kann existieren, das Nichtseiende hat keine Existenz. (...) [Reinhardt tradueix tot B 6]. Also ergeben sich im ganzen drei “Wege der Forschung”: 1. τὸ ὄν ἔστιν 2. τὸ ὄν οὐκ ἔστιν 3. τὸ ὄν καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, oder anders ausgedrückt: 1. τὸ ὄν ἔστιν 2. τὸ μὴ ὄν ἔστι 3. καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν ἔστιν (p. 35-36).

Com es veu: a) Reinhardt entén que els verbs dels versos 3 i 5 tenen subjecte implícit o inexpress, en tots els casos el mateix, τὸ ὄν, que Reinhardt tradueix per “das Seiende”; b) Reinhardt entén que l’afirmació del vers 3 (τὸ ὄν ἔστιν) i l’afirmació del vers 5 (τὸ ὄν οὐκ ἔστιν o –com ell ho reformula– τὸ μὴ ὄν ἔστι) són contradictòries. No estem d’acord amb cap de les dues tesis.

Untersteiner fa d’aquest passatge la síntesi següent:

Parmenide ci fa assistere a questo progressivo snebbiarsi dell’essere davanti all’εἰδὼς φῶς nel suo continuo inoltrarsi sempre piú innanzi lungo la ὁδός rivelante tutti i necessari σήματα. Si ritorni al fr. 2 che fa conoscere il primo passo verso questa meta: da una parte, afferma Parmenide (...), esiste la via verace da approfondire nella sua essenza –e non è possibile che non esista [B 2, 3], ma perché trovati ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου (28 B 1, 27) sembra o può sembrare non esistente, data la difficoltà di potervi accedere. Dall’altra parte sta la via che non esiste e che per logica necessità non deve esistere (28 B 2, 5). L’espressione a prima vista può sembrare assurda: tuttavia Parmenide solo questo vuol dire: la via che altri credono esistente, in realtà “non esiste”. Che così sia da intendere lo assicura lo stesso Parmenide là dove, dopo aver detto che Dike trattiende l’essere dal disperdersi nel divenire, poiché l’essere o esiste o non esiste, così continua: κέκριται δ’ ὄν, ὥσπερ ἀνάγκη, / τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνόνημον (οὐ γὰρ ἀληθῆς / ἔστιν ὁδός), τὴν δ’ ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι (28 B 8, 16-18). Di fronte alla ὁδός che πέλει καὶ ἐτήτυμός ἔστιν sta la ὁδός ἀνόητος, ἀνόνημος, οὐκ ἀληθῆς. Interessa assai la dimostrazione del perché questa seconda ὁδός debba essere interpretata come παναπευθεῖα ... ἀταρπὸν (28 B 2, 6). Dice Parmenide, continuando immediatamente: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις (vs. 7-8). Parmenide spiega che la seconda via è οὐκ ἀληθῆς, perché non si può né scoprire la realtà ultima, cioè l’ἀρχή di ciò che non esiste, né quest’ultimo può comunque venire espresso. La seconda via è un μὴ εἶν, perché la prima sarà un εἶν. Il passaggio dal metodo alla ontologia è qui prefigurato, per ottenere poi ulteriori sviluppi: la realtà della “via” verace (del metodo) diventerà la realtà dell’εἶν quando si siano conosciuti ed espressi tutti i σήματα che sono antitetici ai σήματα (28 B 8, 55) della seconda via non verace. La via verace avrà σήματα veraci: alla fine di questa via la realtà dell’ὄν non sarà piú “nascosta”,

ma rivelata definitivamente, possesso del γνῶναι e del φράσαι. Il passaggio della realtà della ὁδός a quella dell'ἔόν è qui preparato: come già dissi il buon metodo crea la conoscenza dell'ἔόν (p. LXXXVIII-LXXXIX).

Si no fos per les errades exegetiques en què es concreta (p. ex. entendre que aquí s'afirma l'existència/inexistència dels camins o que a B 3 i a B 6, 1 s'afirma l'existència del pensar –vg. comentari d'Untersteiner als fragments corresponents), pensem que la tesi d'Untersteiner és bona, i de fet la compartim (no coneixem ningú més que ho faci): la tesi és que no hi ha diferència entre el fer camí i la posició de la qüestió ontològica. Ens apartem d'Untersteiner perquè la radicalitzem: segons nosaltres, el fer camí no s'abandona mai, i enlloc no es produeix “il passaggio dal metodo alla ontologia”, per a dir-ho com Untersteiner.

Tarán comença afirmant la importància d'interpretar bé aquest fragment, especialment els versos 3 i 5, perquè s'hi troba la base del pensament de Parmènides: “It is necessary to begin with an analysis of lines 3 and 5, for they contain the starting point of Parmenides' philosophy and it is due to the misunderstanding of them that many misinterpretations of Parmenides' thought have arisen” (p. 33). Després passa revista a les diferents interpretacions que se n'han donat, que Tarán classifica en dos grans tipus: les interpretacions que parteixen de la tesi que les frases dels versos esmentats “must have a subject” (Tarán esmenta, entre altres, Zeller, Burnet, Diels, Reinhardt, Albertelli, Cornford, Verdenius, Loenen, Untersteiner, etc.) (que es diferencien entre si per la manera com supleixen aquest subjecte: Zeller i Diels amb “das Seiende”, Burnet amb “it”, Cornford amb ἔόν, Verdenius amb “reality”, Loenen amb τῷ, Untersteiner amb ὁδός, etc.), i les interpretacions que parteixen de la tesi que la frase no té subjecte (Tarán esmenta Fränkel, per a qui cal interpretar ἔστιν com un verb impersonal, “like ‘(it) rains’”, i Calogero, el qual ho interpreta de manera similar però insisteix a dir que el verb és emprat amb sentit copulatiu) (tot plegat, p. 33-36). Tot seguit Tarán dona la seva pròpia interpretació, que pertany al segon grup i que es diferencia de la de Calogero perquè entén que cal donar a ἔστιν un sentit *existencial*:

That the words of Parmenides are difficult and ambiguous the many interpretations proposed should convince us. Yet I think that we can still recover their original meaning. ἔστιν and οὐκ ἔστιν in lines 3 and 5 are used as impersonals and no subject has to be understood with them. In asserting this Calogero was correct; but the meaning is purely existential and not copulative. This explains our translation “exists”, for Greek, unlike English, admits the existential as well as the copulative impersonal without an expressed subject. Parmenides states that there are two ways of inquiry that can be conceived: one asserts “exists”, the other asserts “exists-not”. The concept of

existence is here expressed by a verb, but Parmenides could equally have said: “one way asserts Being”; let it stated once and for all that the different idioms which Parmenides uses to express Being and non-Being are synonymous (p. 37).

Més endavant precisa: “The point of departure of Parmenides is that there is existence, whatever the existent may be” (p. 38). I entrant a la segona part del fragment: “Parmenides starts from the priority of the ontological problem. His point of departure is existence. The other way is impossible, for it asserts the existence of non-existence (ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι), for non-Being cannot be conceived or expressed” (p. 37). Per acabar, discuteix la tesi de Raven, segons la qual moltes parts del poema de Parmènides són difícils d’interpretar perquè Parmènides no distingeix entre l’ús copulatiu i l’ús existencial del verb ser (vg. Tarán, p. 33), i torna a donar alguna indicació sobre com cal entendre els últims versos del fragment:

What has been is sufficient proof that Parmenides’ conception of Being did not originate in a confusion between the copulative and the existencial use of the verb “to be”. Should such a confusion exist, Parmenides could not have asserted that a negative statement is true, but, to give but one example, fr. VIII.22 shows that he did: οὐδὲ διαμετόν ἐστιν κτλ. Or, conversely, he should have asserted that all statements of the form “X is” are true, which is not the case either. Although Parmenides maintains that non-Being cannot be expressed, he does recognize that one can utter words which do not express Being (e.g. fr. VIII.38-41) and these he considers as empty names. The impossibility of thinking non-Being and of uttering it has its complement in the assertion that to think is to think Being (cf. fr. III and fr. VIII.34) (p. 40).

Pensem que té raó Calogero: el sentit del verb ser (per dir-ho així) és el copulatiu. Fora d’això, veiem que la lectura de Tarán és una clara represa de la de Zeller i Burnet (i en definitiva, de Zenó): com que la pluralitat i el canvi pressuposen que no ser significa quelcom, i com que no ser no significa res, no hi ha pluralitat ni canvi, sinó que existeix un sol X sempre igual.

Beaufret (1973) diu:

La tripartitio précédemment annoncée [B 1, 29-32] semble se réduire à une simple bipartition: être, non être. Mais ce n’est là, nous le verrons, qu’une apparence. En réalité, la bipartition n’est ici qu’au service de la tripartition déjà dita par la Déesse. Nous voici cependant au point où se séparent deux chemins dont l’un seulement “suit ἀλήθεια”. Le second s’en écarterait-il donc pour nous conduire dans l’erreur? Nullement. L’erreur ne se rencontre pas plus sur l’un que sur l’autre, bien que l’un des deux seulement soit le vrai chemin. Il y a donc un contraire de la vérité plus radical que l’erreur? Assurément. Un tel contraire est déjà dit dans le mot grec d’ἀλήθεια. Dans ἀλήθεια nous entendons: λήθη. On traduit généralement λήθη par *oubli*. Cette traduction est très exacte, sauf qu’elle n’évoque rien du rapport pourtant si parlant de l’une à l’autre. Au fond, ἀλήθεια n’est pas plus vérité que λήθη n’est oubli, sauf dans le dictionnaire. C’est pourquoi

nous avons traduit ἀλήθεια par *Ouvert-sans-retrait*. Le mot λήθη dit au contraire le retrait où s'abrite en s'y réservant ce qui, apparaissant, sort du retrait, sans que jamais pourtant le non-retrait de l'apparition cesse de garder en elle la possibilité omniprésente de son propre retrait. Se déclare en gardant en soi le pouvoir de ne pas éclore et même le secret d'un refus d'éclore, au sens où le désert refuse l'éclosion, telle est, pour les Grecs, la merveille de l'être et de son rapport au non être qui, comme désert de l'être, désert ou plus rien ne fait signe, en est le plus proche péril, toujours là dès que s'ouvre l'être dont il est le *rien*. Si donc l'être est le chemin d'ἀλήθεια et si le non-être est chemin, c'est de λήθη qu'il est chemin, chemin qui n'ouvre plus sur rien, chemin de non-cheminement, chemin qui est un non-chemin. La nomination de rien en écho de l'être n'est pas, pour Parménide, une clause de style, un simple balancement rhéto auquel il suffirait de se laisser bercer, mais une expérience, dont l'ampleur et la profondeur, une fois déployée par lui, persisteront d'un bout à l'autre de l'histoire qu'il fonde, et qui sera l'histoire de la philosophie (p. 59).

D'acord amb la tesi que la tripartició del final de B 1 és la partició fonamental del poema i amb la tesi que la bipartició que veiem en aquest fragment (tot plegat dit respectant les paraules que fa servir Beaufret) no expressa sinó la copertinença essencial de ser i no ser, altrament expressada en l'estructura mateixa de la paraula ἀ-ληθείη.

Coxon veu en aquest fragment la posició del principi de contradicció i del principi del tercer exclòs (quelcom no pot ser A i no ser A al mateix temps; o és A o no és A). Entén, per tant: a) que les frases del vers 3 i les frases del vers 5 tenen un mateix subjecte; b) que llur relació lògica és la de la disjunció. Entén, a més, que la manera com (la necessitat amb què) s'afirma el que s'afirma al vers 3 i es nega el que es nega al vers 5 comporta en ella mateixa aquell mètode gràcies al qual després, a partir del fragment 8, s'aniran traient conclusions per via deductiva. Diu:

The formal opposition established in fr. 3 between the expressions “is, and is not for not being” and “is not, and must needs not be”, together with the assertion that understanding cannot admit the possibility of any other way of enquiry, is the first article in the goddess' doctrine. (...) In fr. 3 the two possibilities are not expressed disjunctively but it is clear from P.'s formulation of the ways as contradictory that he so regards them. The Fragment 3 [B 2] includes the assertion of two positive principles of understanding: (i) in asserting that only two ways of looking for reality (ἀληθείη) are acceptable to reason, P. maintains that the assertion of the disjunction between being and not being is itself an exercise of reason and, since it defines the philosopher's procedure, its primary exercise. In thus establishing the disjunction as the first principle of understanding and in asserting that there are no other ways of enquiry open to reason P. adumbrates for the first time the axioms that the same subject cannot both be *s* and not be *s* and must either be *s* or not be *s*, i. e. the law of contradiction and the law of excluded middle. The disjunction, as P. enunciates it, is purely formal in the sense that it is independent of the identity of the subject. (...). In describing the “ways of investigation” as objects of conceiving, P.

indicates that there is an exercise of reason (characterised in fr. 2 [B 5] as circular) prior to the deductive account of Being in fr. 8 (...). (ii) The second positive principle maintained in fr. 3 is that, while the denial that a subject has any being dismisses it as unknowable, to assert that it is something unconditionally affords a method (and the only method) of discovering reality. These theses are developed in fr 5, 1-2 [B 6, 1-2], in which the subject of “is not” is identified as Nothing, while what has an unconditional being is designated by the noun-expression *ἐόν*, without commitment as to its nature, whether singular or plural, sensible or non-sensible. This term then becomes the subject of fr. 8 (p. 294-295),

on se suposa que es produeix “the deductive account of Being”. El que s’afirma al vers 3 i el que s’afirma al vers 5 (suposant ara que s’hi afirma quelcom) no és sobre un mateix subjecte i les afirmacions no constitueixen, per tant, cap *disjunció* (com reconeix Coxon mateix): són afirmades totes dues *alhora* (*ἢ μὲν / ἢ δέ*, v. 3-5: d’una banda això, d’altra banda allò). O sigui que res de “the law of contradiction and the law of excluded middle”. D’altra banda, és cert que la manera com s’afirmen totes dues coses determina la manera com es procedeix al fragment 8, però aquesta no consisteix a treure conclusions a partir d’una premissa (l’establerta al vers 3) per via deductiva, sinó en una exposició de recursos sobre com estar-se de fer afirmacions sobre el ser (vg. comentari al fragment 8). De manera que la circularitat (el no moure’s de lloc que consisteix a moure’s tornant sempre al mateix lloc) que Coxon veu trencada per B 8, definitivament, no es trenca: el discurs de la deessa no es mou de lloc *en tot el poema* (vg. comentari a B 5).

Conche entén que al tercer vers s’afirmen dues coses: a la primera frase, que hi ha (quelcom) (*ἔστιν*) (Conche tradueix “il y a”), i a la segona frase, el mateix que s’afirma al cinquè vers: el qual resulta ser, segons Conche, que no hi ha res (*οὐκ ἔστιν*) (Conche tradueix “non être il n’y a pas” al tercer vers i al cinquè vers “il n’y a pas” amb sentit equivalent a “il n’y a rien”—vg. equivalència a p. 83). De manera que el fragment conté, en suma, dos enunciats contradictoris (en això, d’acord amb Coxon). La interpretació és equivocada per diferents raons: primerament, perquè entenem que les dues frases del tercer vers parlen del mateix; segonament, perquè cap de les frases del tercer vers parla del mateix de què es parla al cinquè vers; tercerament, perquè *οὐκ ἔστιν* no significa en cap cas res d’equivalent “il n’y a rien”; i quartament, perquè Conche, com Coxon, entén que els enunciats *ἔστιν* i *οὐκ ἔστιν* són incompatibles des del punt de vista lògic (precisament perquè —cal sobreentendre— tenen el mateix subjecte): si l’un és vertader, l’altre ha de ser fals, i, si l’un és fals, l’altre ha de ser vertader. No podem acceptar aquesta lectura, que trobem profundament equivocada.

1 εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας. Primerament cal remarcar, en les expressions ἐγὼν ἐρέω (“diré jo” –millor que “jo diré”) / κόμισαι δὲ σύ, que els pronoms personals, que no són gramaticalment necessaris, són per això mateix decididament emfàtics, com a B 1 la diferència entre el mortal i la deessa, una diferència que travessa tot el poema (justament per mitjà –entre altres recursos– dels pronoms). Per això hem acabat rebutjant la temptadora opció de Coxon, que és mantenir l’ἄγε τῶν dels manuscrits. Quant a dir/escoltar, dues coses: primerament, per primer cop queda dit que el saber del proemi (la llum, etc.) gira entorn del fet de *dir*, o sigui: entorn de la diferència entre saber dir i no saber-ne (o no saber-ne prou), entre dir bé i dir malament, entre dir de veritat i practicar alguna mena de succedani (una cosa del tipus posar noms, etiquetar: vg. B 8, 38, 53 i B 193); segonament, s’indica que aprendre, saber, potser dir bé (o saber dir), per a l’home, consisteix a escoltar dir, passivament, la deessa. Qui vol aprendre a dir, qui vol saber dir, no pot triar el que diu ni com ho diu (no pot dedicar-se a *aplicar* paraules), sinó que li ha de venir donat per la divinitat, de la mateixa manera que, al fragment anterior, el poeta no portava ni guiava el carro, sinó que era portat i guiat. Dir de qualsevol manera consisteix, en canvi, en una *acció*: la de κατατίθεσθαι ὀνόματα ο ὀνομάζειν, posar noms. Després, veiem com la necessària passivitat del qui vol dir amb excel·lència comença a aparèixer per mitjà de formes imperatives (aquí κόμισαι): la deessa no para de donar ordres.

Untersteiner comenta:

Qui si parla in prima persona: può essere la dea stessa il soggetto, ma non si può del tutto escludere che Parmenide parli in prima persona, rivelando come proprio verbio la verità della dea ormai immedesimata nel suo spirito. In questo caso fra il proemio e il frammento attuale si potrebbe suporre un gruppo di versi, non certamente ampio, nel quale Parmenide può aver detto: “la dea dopo queste parole mi svolse la teoria dell’essere e dell’apparenza ed io la riferirò a chi mi vorrà ascoltare –o anche forse a un discepolo”, come il Pausania di Empedocle o il Cirno di Teognide (p. LXXX).

És una hipòtesi que posa en perill el significat de fons de tot el poema (és essencial que el discurs vingui de la divinitat), en el millor dels casos summament improbable, i, en tot cas, del tot innecessària (vg. tot seguit Tarán).

Tarán critica Untersteiner:

The speaker is the goddess and σύ refers to Parmenides. Untersteiner (p. LXXX) says that it cannot be excluded that the speaker is Parmenides himself; but this hypothesis is unnecessary. The speech is from the point of view of a god (...) as some expressions of the poem show: fr. I.30, βροτῶν δόξας, fr. VI.4, βροτοὶ εἰδότες οὐδέν; fr. VIII.39, βροτοὶ κατέθεντο, fr. VIII.51. δόξας ... βροτείας (p. 33).

D'acord, però amb l'afegitó que on es documenta millor la condició divina de l'autor del discurs (o el que és el mateix: la condició de mortal del receptor) no és tant en aquestes qualificacions expressades com en una sèrie d'elements estructurals: el fet que el receptor no guia el carro, les fórmules d'obligació i, sobretot, de prohibició, l'aparició de figures constrictives com Δίκη, Ἀνάγκη, Μοῖρα, etc. Per això no n'hi ha prou amb dir que la possibilitat que contempla d'Untersteiner és "unnecessary".

Coxon es queda amb la lectura dels manuscrits: "Karsten's alteration of the ms. text ἄγε τῶν to ἄγ' ἐγὼν, which Diels accepts, is unnecessary and changes the sense for the worse. The genitive with verbs of speaking is normal epic usage (...)" (p. 289). En general, si una correcció no és necessària, ens estimem més no tocar el text; però no fer-la debilita la contraposició jo (deessa)/tu (mortal), que considerem important; d'altra banda, el genitiu no és necessari perquè el text tingui sentit.

Conche comenta sobre κόμισαι: «Selon Mansfeld (1966, p. 95-96), le sens serait: "conserver et transmettre aux autres", ce qui renverrait à la mission d'aède de Parménide. Mais cela va au-delà de la signification, ici, de κόμισαι: "emporte avec toi" (comme une chose précieuse dont il faut prendre soin)» (p. 76). No veiem la incompatibilitat entre els dos significats. El poema, que defineix en què consisteix ser home, és adreçat a l'home en general i com a tal. Una altra cosa és que l'home normal i corrent sigui capaç d'entendre'l.

2 αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι. A la meta del camí (o dels camins) del proemi hi trobem camins a seguir; gairebé tant com dir: no hi ha meta, la meta és el camí, la recerca. L'infinitiu aorist νοῆσαι sembla referir-se tant al que hi ha per pensar com al que s'ha d'haver pensat per estar en condicions d'escoltar la deessa. Suposem que l'infinitiu és aorist perquè és impossible pensar en el que es tracta de pensar sense haver-ho ja pensat: el camí de B 2 és el mateix camí de B 1. Encara el començament d'un fragment tan avançat com B 8 diu: queda (això és: queda *encara*) un únic dir del camí. O sigui que, a les alçades de B 8, el camí encara està per seguir... si no és que ja se l'està seguint fa estona (a saber: des del començament del poema). Pel que fa a ὁδοὶ

μοῦναί, no volem deixar escapar la possibilitat que sigui una expressió deliberadament desconcertant (del mateix que ja hem vist aparèixer tot al llarg del proemi: ἄκωντες –i quins– camins hi ha?). Aquí el plural sembla informar-nos que són més d'un (enlloc no es diu, per cert, que siguin dos), però l'adjectiu ens en diu que són *únics*, quan fa l'efecte que el que és únic, si realment ho és, no pot ser més d'un (ni pot expressar-se per mitjà d'un plural) (vg. B 8, 1-2). Es rebla el clau del desconcert quan uns poquíssims versos més avall se'ns assabenta que un d'aquests camins únics *no* es pot seguir, o sigui que *no* és un autèntic camí (com més tard es diu expressament a B 8, 17: οὐ γὰρ ἀληθής / ἔστιν ὁδός). Aleshores, per què ha hagut de començar dient que eren més d'un?

Untersteiner comenta que “δίξεσθαι viene usato per esprimere un'incertezza esegetica precedente la scoperta del vero” (p. LXXXI, nota 119); després tradueix νοῆσαι per “essere logicamente pensabili” i comenta: «sembra che qui νοεῖν sia usato per la prima volta nel senso di “pensare razionalmente”» i, citant Von Fritz (*Nous*, I, p. 241), diu que «le ὁδοί (...) qui sono “roads or lines of discursive thinking, expressing itself in judgments, arguments and conclusions”» (p. LXXXI, nota 120). Totes dues afirmacions ens semblen incorrectes. La primera perquè pressuposa que al final es produeix “la descoberta del ver”, quan resulta que la δίξις és vertadera només quan no perd la condició de tal, que vol dir que la “descoberta del ver” no es produeix (si es produeix, tenim δόξα), i la segona pel mateix: perquè no s'arriba mai a aquella premissa segura a partir de la qual posar-se a fer *deduccions*.

Coxon comenta: “The noun δίξις (“search” or “investigation”) occurs only in P. (...) and only in the phrase ὁδὸς δίξις (cf. fr. 5, 3 [B 6, 3]), and was perhaps coined by him to distinguish his procedure from the Ionian enquiry into nature (ἱστορίη)” (p. 289). Faria falta que ἱστορίη fos emprat ja en aquell temps amb sentit regular o terminològic, cosa que dubtem. D'altra banda, si fos com suggereix Coxon, seria d'esperar que la paraula aparegués així en alguna ocasió en comptes de δόξα(ι) (si més no als testimonis), cosa que no passa. Coxon afirma també: «The philosopher's ὁδὸς δίξις is distinct from his κέλευθος (fr. 3, 4 [B2, 4]; 5, 9 [B 6, 9]) or ‘journey’ along the way. Their apparent identification in ll. 3-4 does not obliterate the difference of sense between the two words» (p. 289). No creiem que hi hagi cap diferència de sentit *intratextual* entre les diferents paraules que Parmènides, en singular o en plural, fa servir per als camins que es poden seguir o no seguir: ὁδός (B 1, 2, 5, 27; B 2, 2; B 6, 3, i sobreentès a B 6, 4; B 7, 2, 3; B 8, 1, 18), κέλευθος (B 1, 11, B 6, 9), ἀμαξιτός (B 1,

21), πάτος (B 1, 27), ἀταρπός (B 2, 6). Coxon ho diu perquè, segons ell, la tria de camí de recerca comença al mateix lloc on acaba (a la tesi ὅπως ἔστιν a B 2, 3 o ὡς ἔστιν a B 8, 1), de manera que és circular (i precisament a aquesta recerca es refereix B 5, segons Coxon), mentre que el camí que s'embrèn a B 8 és progressiu o deductiu, de manera que no és circular. No estem d'acord amb aquesta tesi, ni, per tant, amb la distinció que Coxon detecta a propòsit del nostre vers. Després comenta: «P.'s conception of the philosopher as travelling along a prescribed way survives in the notion of philosophical and scientific "method", which he in effect created» (p. 289). Segurament es pot anar a cercar una prefiguració del concepte de mètode, en el sentit que tindrà més tard i que li dóna Coxon, al poema de Parmènides. Però en Parmènides, el més semblant que trobem a la creació i aplicació sistemàtica d'un model teòric és la Δόξα i les exigències discursives que li són inherents, que es diferencia del camí del filòsof precisament perquè, mentre que aquest últim consisteix bàsicament en la passiva constatació fenomenològica, en canvi el primer dissenya i segueix un –diguem-ne– mètode (vg. comentari a B 8, 53 i seg. i B 9). Coxon diu finalment sobre νοεῖν: “The verb νοεῖν in P. denotes always intellectual apprehension, whether reasoned or intuitive” (p. 290). Sí, però insistint en el seu caràcter intuïtiu i no entenent per “reasoned”, almenys no com a significació bàsica, el raonament que consisteix a avançar de premisses a conclusions per deducció lògica. I manca dir que el νοεῖν ha d'anar acompanyat d'una correcta expressió verbal del seu objecte (p. ex. B 6, 1), exigència de la qual resulten no pas un parell o tres de principis lògics acompanyats de tres o quatre sil·logismes, sinó un producte lingüístic tan summament estrany com el poema de Parmènides, començant per l'ús de l'hexàmetre dactílic, tota la imatgeria dels camins i les eugues i les portes i el carro, la recepció per part de la deessa, etc.

Conche diu (contra Cordero, p. 49, nota 26) que l'infinitiu no pot referir-se al que hi ha per pensar “à l'avenir” perquè es parla de dos camins i la deessa ja sap, quan està parlant, que un dels camins no es pot pensar, de manera que «il paraît raisonnable de s'en tenir à l'interprétation habituelle, exprimée, par exemple, par D. Babut, pour qui l'aoriste νοῆσαι “indique” bien qu'il ne s'agit pas de la pensée “en général”, ou “à venir”, mais “de celle qui permet, en l'occurrence, de concevoir les deux voies de la recherche» (rec. Cordero, 1985, p. 302-303). No, perquè el camí del no ser és permanentment tingut en compte al llarg de tot el poema (decomptant ara la Δόξα, vg. p. ex. B 6, 1-2, B 7, 1, B 8, 1-21). Comenta també que el fet que els camins en qüestió siguin els únics a pensar no vol pas dir que no n'hi hagi d'altres: “Les chemins de 2.3 et

2.5 sont bien les seuls qui existent pour la pensée rationnelle; mais il y a aussi tous les chemins de l'irrationnel, qui, sans doute, ne se réduisent pas à celui dont il est question en 7.2. Le mythe, l'inspiration poétique, la divination, l'initiation aux mystères et la révélation sacrée peuvent sembler des manières d'atteindre à la vérité, mais illégitimes aux yeux de la raison" (p. 77). Interessant excurs que fa rumiar, perquè Parmènides no s'està pas, ni a la part eixuta del discurs, de tota imatgeria (per exemple: el ser apareix lligat o encadenat com Prometeu a B 8, 26 –vg. Coxon, p.327-328).

3 ἢ μὲν ὅπως ἐστὶν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. Primerament, un recordatori sobre la correlació que es produeix entre els versos 3 i 5. Sobre ἢ μὲν / ἢ δ(ε): els camins no es juxtaposen sinó d'aquesta dèbil manera: no hi ha entre ells cap conjunció copulativa (vg. el mateix, sumant-hi el recurs de canvi de vers, a B 6, 1-2: ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν). Si bé es tracta d'una dualitat, no es pot dir que els camins siguin *dos*, l'un al costat (i per tant fora) de l'altre (cf. les δύο μορφαί de B 8, 53: s'hi veu que Parmènides no desconeixia el numeral δύο). Sobre ὅπως ἔστιν / ὡς οὐκ ἔστιν: ni ὅπως ni ὡς no són pronoms relatius que puguin fer de subjecte del verb ἔστιν. El subjecte del verb queda innominat (el mateix passa repetidament al començament de B 8). Ja hem explicat que aquest és un dels diferents atrevits recursos que Parmènides fa servir per a indicar la impossibilitat de tematitzar allò que, de totes maneres (i segons ell mateix), *ha de ser* tematitzat (B 6, 1). Les coses tenen totes, cada una, el seu ὄνομα (vg. B 8, 38-41, B 8,53 i B 19), però l'assumpte de què la deessa té la intenció de parlar, no en té i no en pot tenir (o, si n'hi escau algun, haurà de ser algun de ben atípic, que contradigui la naturalesa de tot nom o la de tot posar noms a les coses). En tot cas, l'assumpte queda aquí sense ὄνομα. És una primera indicació que l'assumpte en qüestió no és una mera *cosa*. Car tota cosa, per definició, té el seu nom (vg. els passatges acabats d'indicar de B 8 i B 19). Però centrem-nos en el vers 3 (ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι): del que queda innominat, sense ὄνομα, se'ns diu que és caracteritzable (que no vol dir caracteritzat). Se'ns diu de dues maneres. En primer lloc, perquè se'n diu que ἔστιν. Interessantíssim recurs: la caracterització de les coses, en general, la porten els predicats; de l'assumpte de què ara es parla se'n diu només que té predicats, però no es diu quins: se'n diu *que* és, però no se'ns diu *què* és. És un error traduir aquest verb amb el sentit existencial: en grec no hi ha manera de dir que una cosa *existeix*. En segon lloc, perquè d'això sobre què sabem que és, però sobre què no sabem què és, sí que se'n diu què *no* és: no és μὴ εἶναι. És interessantíssim que la primera designació que es fa del ser (de l'assumpte que

que *ha de* ser dit i pensat, segons ens informa B 6, 1) sigui una designació del seu contrari (que no pot ser dit ni pensat, segons se'ns diu més avall en aquest mateix fragment –v. 6-8– i se'ns recorda foscament a B 7, 1 i clarament a B 8, 17): fa pensar en el mateix que explica que la presència de les coses sigui entesa com un arrencar-se a l'oblit o a l'ocultament: ἀ-ληθείη. Vg. el mateix recurs emprat a B 8, 7-12.

Untersteiner sosté que ἔστιν té un subjecte implícit: es tracta de la primera ὁδός mateixa de què es parla en aquest fragment. Untersteiner ho defensa per mitjà d'una llarga exegesi que té per pilar la tesi que la partícula ὅπως, a diferència del ὡς de després (així com dels dos ὡς del vers 5) no introdueix una afirmació, sinó una interrogació indirecta sobre *la manera com* el subjecte en qüestió (la primera ὁδός) ἔστιν:

ἡ μὲν ὅπως ἐστὶν va interpretato tenendo conto anzitutto del valore di ὅπως. Difficilmente può essere dichiarativo, poiché in questo senso (...) viene usato dopo un verbo di “dire” o di “opinare” solo se preceduto da negazione. Sarà quindi da intendere interrogativo conforme a un uso che invece è già di Omero (...). La proposizione del verso 3 è una ripresa e un'analisi del tema formulato nel verso 2 del pari mediante una proposizione interrogativa. Quindi l'ordine delle idee sarà: εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω ... / αἴπερ ὁδοὶ κτλ.: / a) ἡ μὲν ὅπως κτλ. / b) ἡ δ' ὡς κτλ (vs. 5): “suvvia ti dirò quali vie, ecc., e precisamente *come una* (ἡ μὲν) esista e *che* (ὡς) *l'altra* non esiste e *che* (ὡς) è logico non esista”. A un ὅπως si contrappongono tre ὡς: infatti Parmenide deve dimostrare come (ὅπως), cioè in quale modo e, quindi, per quali ragioni una “via” meriti il nome di esistente, e perciò egli dovrà rivelarne le complesse predicazioni; quanto segue (*che* questa non può non esistere; *che* l'altra via non esiste e *che* non deve logicamente esistere) sono tutte solo pure e semplici conseguenze sgorganti dopo che sia stato chiarito ἡ μὲν ὅπως ἔστιν. Per me, dunque, il soggetto di ἔστιν è la stessa ὁδός διζήσιος (p. LXXXV-LXXXVI).

L'operació d'Untersteiner és deguda a la dificultat que representa per a la seva interpretació general el fet que aquest vers no comenci amb un pronom relatiu que tingués per antecedent el primer dels camins esmentats al vers anterior. La interpretació de ὅπως com una partícula que obre una interrogació indirecta genera una mena de trànsit entre les ὁδοί del segon vers i el que s'afirma al nostre vers, trànsit que certament no permet (o fa molt més brusc) la interpretació d'aquella com a partícula declarativa. Però és una operació innecessària, basada en una observació gramaticalment inexacta (vg. Tarán tot seguit) i, vistos els paral·lelismes entre el vers 3 i el vers 5, no vàlida en definitiva: donem per íntegrament bona la crítica que li adreça Tarán. A part d'això, les expressions gregues no signifiquen “esiste” (o “esista”) i “non existe”. Finalment, ja hem dit que ἔστιν no té subjecte, senzillament.

La interpretació que Tarán fa d'aquest vers (i del vers 5) l'hem vista més amunt, quan hem presentat el sentit general del fragment segons aquest autor. És pertinent que posem aquí la crítica que Tarán fa a Untersteiner:

ὅπως to be declarative does not need to depend exclusively on a negative verb of saying or thinking as Herod. I.37.3 (...). Parmenides' text shows that ἡ μὲν ὅπως ἔστιν in line 3 is a parallel to ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν in line 5 and there is no indirect question involved. Untersteiner himself recognizes that in line 5 ὡς is to be interpreted as declarative and the same follows for ὅπως in line 3. Moreover, ὅπως τε καὶ ὡς in line 3, where ὅπως and ὡς must have the same function, is parallel to ὡς τε καὶ ὡς in line 5 and this definitely establishes the fact that ὅπως = ὡς (p. 35).

Completament d'acord.

Coxon comenta llargament aquest vers dient algunes coses amb les quals estem d'acord i d'altres amb les quals no estem d'acord. Les anirem comentant a mesura que apareguin. Diu:

The first way of enquiry is defined by the expression ὅπως ἐστίν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, “that a thing is and that it is not for not being”. No subject is expressed and the sense of the finite and infinitival forms of the verb “to be” is left indeterminate. Both omissions are intentional and significant. It must be noted first that the finite verb in the phrase οὐκ ἔστι μὴ εἶναι is not to be taken as impersonal with the sense “it is not possible for it to be”, but as having the same unexpressed subject as the preceding affirmative ἐστίν. This is clear from the positive reformulation of the phrase in fr. 5 1 [B 6, 1] as ἔστι γὰρ εἶναι, where the rendering “it is possible for it to be” would destroy the argument (p. 290).

Com es veu, Coxon entén que les frases tenen un subjecte implícit, que és τι (vg. més endavant; per això Coxon incorpora a la traducció el sintagma “a thing”), i que, per tant, l'expressió οὐκ ἔστι que apareix dins μὴ εἶναι no es pot entendre amb el sentit impersonal de “no és possible”. No estem d'acord amb el primer (d'entrada, perquè la frase no té subjecte, no és que en tingui un d'implícit; després, perquè amb aquest recurs es fa referència al ser, no pas a una cosa qualsevol o a qualsevol cosa) i estem d'acord amb el segon. Després comenta:

P.'s use in l. 3 οὐκ ἔστι followed by an explanatory infinitive resembles the construction in l.2 (εἰσι νοῆσαι), with the difference that the subject of the finite verb is here identical with that of the infinitive; the two variants are combined in fr. 4 [B 3] (p. 290).

No: al vers 2 sí que s'ha de donar a l'infinitiu un valor de datiu, però aquí no. Perquè al vers 2 no hi ha manera de substantivar l'infinitiu de manera que en resulti una frase amb sentit, mentre que aquí és perfectament possible. Una prova indirecta que les dues expressions a les quals es refereix Coxon demanen anàlisis sintàctiques diferents n'és l'aspecte sintàctic que presenten les traduccions corresponents (fem servir les de Coxon

mateix): al vers 2, queda un natural “I will tell you about those ways of enquiry which are alone conceivable”; al vers 3, queda un forçadíssim “that a thing is, and it is not for not being”. A més, el sol fet que una frase tan simple des del punt de vista sintàctic com la de B 3 (el “fr. 4” de què parla Coxon) demani, si s’aplica la descodificació sintàctica que Coxon (com Burnet) proposa per a totes aquestes construccions (ἔστί + infinitiu), una operació com la d’haver de pressuposar un subjecte per a al primer infinitiu (νοεῖν) i un altre per al segon (εἶναι), és una bona prova que la fórmula no funciona (vg. comentari a B 3). Després diu:

The expression “is not for not being” signifies that its subject may not not-be. The proposition that a thing “is, and is not for not being” therefore means that its subject is something (ἔστί), and that being this precludes it from not being (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), not however from all negative determination, as οὐκ ἔστι sufficiently shows, but from not being what it is and *a fortiori* from not being anything at all (p. 291).

Això es pot acceptar, però té l’enorme inconvenient que Coxon pressuposa que s’està parlant de τι, “a thing” (cal entendre com a tal, i per tant qualsevol cosa), quan en realitat s’està parlant del ser. Després Coxon diu:

P.’s use of the phrase οὐκ ἔστι μὴ εἶναι shows that it is mistaken to understand his conception of being as “existencial”. His introduction of “is” and “is not” in isolation from either subject or further predicate does not mark an “absolute” use of the verb, differing from its use (always with an adverbial qualification or additional predicate) in the non-metaphysical parts of the poem, but an intention to consider its intrinsic sense, of whatever subject and with whatever qualification may be used (p. 291).

En això (que pot servir de crítica a Tarán) sí que hi estem completament d’acord. Coxon sosté finalment, a favor de la seva lectura, que frases com aquestes de Parmènides, on hi ha (segons Coxon) una “omission of the indefinite pronoun as subject” són fàcilment documentables en altres llocs (Coxon en cita unes quantes: no cal que les reproduïm) i són, per tant, “normal Greek” (p. 291-292). Pot molt ben ser que sigui així, però no és el cas.

Conche entén que ἔστιν significa la presència de les coses com a tal (“le *il y a*”, sol dir); entén que el verb no té subjecte i que es tracta d’una locució impersonal; rebutja la tesi de Calogero segons la qual aquest verb s’ha d’entendre aquí en tant que verb copulatiu (això és: amb sentit no existencial); i finalment justifica llargament la seva traducció del verb grec pel gal·licisme “il y a” (la traducció de la primera frase del vers queda així: “l’*une qu’il y a*”):

ἔστιν est la troisième personne du singulier de l’indicatif *présent* du verbe être. La première voie consiste, d’abord et avant tout, dans l’affirmation de l’être comme indissociable de l’affirmation

de la présence: “être” signifie être présent. Et comme l’être –le fait d’être, εἶναι– précède tout être particulier, car s’il n’y avait pas déjà de l’être, comment pourrait-il y avoir tel ou tel être, de même la présence comme telle précède toute présence particulière, relative à un sujet. (...) Si ἔστιν n’a pas de sujet, c’est que Parménide l’a voulu ainsi (...) Concluons, avec Tarán: “ἔστιν and οὐκ ἔστιν in lines 3 and 5 are used as impersonals and no subject has to be understood with them (...)”. Mais lorsque Calogero, méconnaissant la signification existentielle de ἔστι, le réduit à l’être de la copule verbale, on ne peut le suivre (...) Nous traduisons ἔστιν par le gallicisme “il y a”, où le verbe “avoir” a, comme on sait, perdu son sens propre. “Il y a” est une locution impersonnelle où le pronom personnel neutre “il”, souvent appelé sujet “grammatical”, est un simple signe qui annonce le véritable sujet, dit sujet “logique” ou “réel”: “il y a des fautes d’orthographe”. Un verbe impersonnel exprime une action qui n’a pas de sujet: “il pleut” –ce n’est pas la pluie qui pleut, de sorte que “il pleut” se suffit à lui-même. Au contraire, quand on dit “il y a”, on attend que l’on nous dise *ce* qu’il y a. Si le sujet réel fait défaut, comme dans “il y a” = ἔστιν, faut-il tirer le sujet du “il y a” même, qui, en ce cas, impliquerait son propre sujet? On aurait alors: “il y a” = “il y a de l’être” = “l’être est” (ou “être est”). L’être serait “ce qui est” (...). Or, en disant “il y a”, on crée une attente quant à *ce* qu’il y a, mais on ne dit pas du tout par là même *ce* qu’il y a. Discerner, dans “il y a”, le sujet de l’acte d’être, c’est aller contre la signification du “il y a”. Exactement de même, on ne peut tirer du seul ἔστιν son propre sujet. On peut, toutefois, entendre par “il y a”, “il y a être (il y a le fait qu’il y ait, cf. 6.1), mais à la condition de ne pas faire de “être” un sujet, comme dans “être est” (ou “l’être est”). Il convient de retenir, comme un point essentiel, que l’être n’est en aucun cas ce qu’il y a. Il est simplement ce dont l’entente permet de dire de ce qu’il y a, que cela “est” (p. 77-79).

Fins aquí, res a dir per part nostra. Però després, en canvi, Conche en fa una de remarcable (l’únic intèrpret de Parmènides –que coneguem nosaltres– que la fa). Tradueix així la segona frase del vers: “non être il n’y a pas” (de manera que tot el vers queda traduït per: “l’una qu’il y a et que non-être il n’y a pas”). És a dir: Conche converteix μὴ εἶναι en subjecte (no predicat) del verb ἔστι (οὐκ ἔστι) i entén, per tant, que la segona frase del vers 3 parla del no ser, o sigui d’allò de què s’ocupa el vers 5 i la resta del fragment. No és impossible, però ens fa l’efecte (no en tenim cap dubte) que el text està construït de manera que el vers 3 és íntegrament dedicat a (diguem-ne) el ser, i el vers 5 és íntegrament dedicat a (diguem-ne) el no ser: a favor d’aquesta tesi hi ha, sobretot, la correlació ἢ μὲν / ἢ δ(ὲ) (vers 3 i vers 5 respectivament) i en general el paral·lelisme constructiu entre els dos versos (la partícula inicial, el verb sense subjecte, el τε καί entre la primera i la segona frase). D’altra banda, la interpretació de Conche engega a rodar les possibilitats exegètiques (qualssevol que siguin) que genera el fet que l’esment de μὴ εἶναι (comsevulla que s’entengui i es tradueixi l’expressió) entri en la presentació del primer camí.

4 Πειθοῦς ἐστι κέλευθος (ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ). Ja hem dit més amunt (B 1,29) que optem per escriure la paraula ἀληθείη amb minúscula (separant-nos de Diels-Kranz i d'acord amb Coxon, Conche i García Calvo) perquè no creiem que n'hi hagi en tot el poema, ni tan sols aquí, cap mena de personificació. Entenem que és Πειθῶ qui segueix l'ἀληθείη, i no al revés (això és: que cal escriure ἀληθείη en datiu –que és el cas que demana el verb ὀπηδέω– en comptes d'ἀληθείη en nominatiu), tant per qüestions de contingut (vg. més avall Conche) com per qüestions filològiques (vg. més avall Untersteiner).

Untersteiner comenta: “Il testo emendato [ἀληθείη en comptes d'ἀληθείη] sembra senz'altro preferibile, per quanto non si tratti di una correzione vera e propria dato che l'iota ascritto scomparve gradualmente nella lingua e nella scrittura: cfr. Usener, *Kleine Schriften*, II, Leipzig 1923, p. 116 ss.” (p. 129, nota 129). Mateix comentari en Tarán, p. 74. D'acord, doncs.

Coxon comenta:

The way of enquiry named in 1.3 is now characterised as “the journey of persuasion” on the ground that persuasion “attends reality”. The meaning is that anyone following this way will find convincing arguments leading to the discovery of reality (which has already been described as “persuasive” fr. 1, 29). To follow the way is to deduce consequences from the formula by which the way has just been defined (p. 292).

No: la persuasió significa aquí l'actitud passiva inherent al fet que la veritat, per al qui hi arriba, no se la inventa, sinó que se la reconeix o se la troba, actitud que s'ajusta el fet que el savi no diu res pel seu compte, sinó que escolta dir. I seguir aquesta via no consisteix a emetre tesis de manera deductiva (constructiva o positiva) a partir de certes premisses: consisteix a quedar parat al davant de la qüestió del ser, i per tant mantenir dempeus la qüestió *com a tal*.

Conche diu:

Ce n'est pas parce que l'on détient la vérité que l'on saura, forcément, en persuader autrui, à moins qu'il en vienne à reconnaître que c'est la vérité, à moins donc qu'il la voit de ses yeux. Ce n'est pas nous qui persuadons, c'est la vérité même qui persuade: celui qui voit que c'est vrai, *croit* que c'est vrai. Persuader, c'est porter à croire. Le chemin qui mène au dévoilement de la vérité est chemin de persuasion, car il porte au point où l'on croit en la vérité. Le vers 2.4 justifie la primauté de la “Déesse-Vérité” par rapport à tous les procédés de rhétorique que connaissent les mortels (p. 82).

D'acord en el sentit que hem indicat més amunt: hi ha Πειθῶ *perquè* hi ha ἀληθείη (i no pas al revés).

5 ἢ δ' ὥς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὥς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι. Un dels versos més difícils de tot el poema. De nou ocorre que el verb de la primera frase queda sense subjecte, ni que sigui perquè la construcció és paral·lela a la del vers 3, però aquí ocorre una cosa molt interessant i molt desconcertant, sens dubte estudiada i volguda (perquè tornarà a passar –com hem dit una mica més amunt– a B 8, 7-12), i és que la deessa es refereix al que ha de ser dit i pensat (vg. B 6, 1) per mitjà de l'esment del que, segons se'ns informa tot seguit, no pot ser conegut ni ensenyat: τὸ μὴ εἶν (v. 7). Al passatge de B 8 acabat d'esmentar, i també uns versos més enllà, d'això mateix també se'n diu que no pot ser dit: indirectament als meravellosos versos 7-9 (οὐδ' ἐκ μὴ εἶντος ἐάσσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι) i directament, si bé per mitjà de dos adjectius formats amb alfa privativa, al vers 17 (ἀνόητον ἀνόνημον). Per tant, es pot entendre que això (el que no pot ser pensat, ni dit, ni ensenyat) és el subjecte (inexpres) de la nostra frase. Hom llegeix aquest vers, normalment, d'aquesta manera: “que no és i que és necessari que no sigui”. Però això edulcora el contingut del vers (i el pensament de Parmènides). És millor conservar l'infinitiu a la traducció, ja que dos versos més avall apareix substantivat: τὸ μὴ εἶν (v. 7). Queda: “que no és i que no ser és necessari”. El no ser és inherent al ser i li és, per tant, necessari (igualment al revés). És necessari, per tant, també per a comprendre el ser. Sobre la necessitat del ser, així com (o com a mínim) la de pensar-lo i dir-lo, vg. comentari a B 6, 1-2.

Coxon diu:

The second of the two conceivable ways of enquiry is defined by the expression ὥς οὐκ ἔστιν [‘that a thing is not’], which is once qualified as ὥς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι [‘that it must needs not be’]. As in l. 3, the subject understood is an indefinite pronoun signifying ‘the thing in question’. The notion expressed by χρεῶν is that of obligation or internally determined necessity (...); the sense of the assertion that a subject not only ‘is not’ but ‘must needs not be’ is thus that it necessitates its own not-being (...) The second way would therefore consist, if it could be pursued, in drawing conclusions from the hypothesis that something is of necessity not what it essentially is, and so is not anything. It will be pointed out in fr. 5, 2 [B 6, 2] that what has no being is not something but Nothing (p. 293).

L'errada fonamental d'aquesta interpretació consisteix a pensar que les frases emeses al vers 5 tenen per subjecte *el mateix* (segons Coxon, τι, “a thing”) que les emeses al vers 3 (o sigui “the thing in question”). Coxon entén així que el que s'expressa al vers 5 (en síntesi: que quelcom no és) és contradictori amb el que s'expressa al vers 3 (en síntesi: que quelcom és).

Conche afirma que el sentit de οὐκ ἔστι és “il n’y a rien” (p. 83 i diu comentant la primera frase: “L’évidence de la vérité du ἔστι [v. 3] implique l’évidence de la fausseté du οὐκ ἔστι, et l’évidence de la praticabilité du premier chemin implique l’évidence de l’impraticabilité du second” (p. 83). I comentant la segona: «D’où vient une telle nécessité? De ce qu’il n’y a pas de milieu entre la “il y a” ou l’être, εἶναι, et le rien, de sorte que si l’on refuse de dire ἔστι, on est nécessairement conduit à dir qu’il n’y a rien» (p. 84). La interpretació és equivocada perquè Conche, com Coxon, entén que el subjecte (per dir-ne així) de ἔστι i de οὐκ ἔστι és el mateix. I evidentment no és així: ἔστι es diu del ser, οὐκ ἔστι del no ser. Però és que, a més a més, és una interpretació molt trivial. Conche entén el fragment com si la deessa ens estigués ensenyant una lliçó del tipus: «A la pregunta “¿hi ha coses?” es pot contestar: *sí* i *no* (sense terme mig). Observeu que les dues respostes són incompatibles entre si: si dieu que n’hi ha, no podeu dir que no n’hi ha, i si dieu que no n’hi ha, no podeu dir que n’hi ha». No hi podem estar d’acord.

Ὁ τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν· Sobre el verb φράζω i la seva relació amb οὔτε φράσαις del vers 8, vg. més avall comentari a aquest últim. És difícil decidir-se entre παναπευθέα (Simplici) i παναπειθέα (Procle). El primer adjectiu té el mateix lexema que πύθομαι, que equival a πυντάνομαι: “assabentar-se”, “aprendre”, “fer-se coneixedor”. El segon té el mateix lexema que πείθω, “persuadir”, “convèncer”, i que Πειθώ, la deessa de la persuasió i de l’eloqüència, que acaba de sortir al vers 4. En el primer cas, el significat de l’adjectiu serà “del tot desconegut”, en el segon serà “mancat de tota credibilitat” (o similars). La recent menció de Πειθώ faria preferible l’adjectiu de Procle. El contrast de significats, més profund, entre el coneixement de la veritat i la impossibilitat de conèixer el no ser fa preferible el de Simplici. L’aparició de l’adjectiu ἄπιστος al vers B 8, 21, de significat coincident amb ἀπευθήs, no ens sembla pas decisiva (a diferència de Diels, p. 67, d’Untersteiner, p. 130, i Tarán, p. 40), perquè al llarg del poema també apareixen πίστις (B 8, 12 i 28) i πιστός (B 8, 50), que estan relacionats, com a mínim etimològicament (molt possiblement, també sincrònicament) amb πείθομαι (vg. Chantraine, entrada πείθομαι, p. 868-869). Per l’esmentada diferència de profunditat, i també perquè Simplici, com a citador, sempre és més fiable que Procle (vg. la diferència entre ambdós als nostres apunts per a una història de la interpretació), optem pel text de Simplici.

7-8 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον (οὐ γὰρ ἀνυστόν) / οὔτε φράσαις. Amb τό μὴ ἔδον tenim la primera aparició del singular del participi present del verb εἶναι (aquí, de la seva negació) precedit d'article. És increïble que els mateixos intèrprets que atribueixen a Parmènides l'atreviment de negar la realitat tal com es mostra, la pluralitat i el moviment (que de seguida és dit), neguin la possibilitat que Parmènides s'atreveixi a substantivar un infinitiu per mitjà de l'article neutre, amb l'argument que la llengua grega encara no està preparada per a un tal gir (vg. comentari de Burnet i Schadewaldt a B 3 i la contracrítica de Tarán). Després, cal remarcar l'oposició entre la frase οὔτε φράσαις i el φράζω del vers anterior: ni que sigui perquè es tracta del mateix verb (que no caldria; però, per això mateix, la repetició no pot ser sinó volguda, i això demana interpretació). S'hi val a veure en aquesta contraposició, sens dubte, la diferència entre el poder d'ensenyar de la deessa i el del mortal: la deessa ensenya que el que no es pot ensenyar, no es pot ensenyar, mentre que el mortal, simplement, no pot ensenyar el que no es pot ensenyar. Ara bé, dit això, ens trobem al davant d'una nova manera d'expressar que els camins de què parla aquest fragment en són un de sol (i, per tant, un recurs del mateix tipus que el que es troba a l'expressió ὁδοὶ μοῦναι i a les diferents anomalies que hem detectat més amunt): de l'ensenyament del que es pot ensenyar en forma part el (no) ensenyament del que no es pot ensenyar. Diguem finalment que ens sembla un error enganxar B 3 a B 2, 8 (vg. comentari a B 3).

Diels, a propòsit de la tria ἀνυστόν (Simplici) / ἐφικτόν (Procle), diu contra Karsten (que havia preferit ἐφικτόν perquè li semblava “mehr ‘poetisch’” –Diels, p. 67) que cal preferir ἀνυστόν perquè es troba igualment en Empèdocles, Melís, Anaxàgoras i Demòcrit (vg. tot seguit referències exactes d'Untersteiner) i també perquè ἐφικτόν, amb el sentit que aquí s'exigeix (“possible”), és una paraula que no es troba sinó en escrits molt posteriors: “in der hier nötigen Bedeutung (=δυνατόν) ist ἐφικτόν nicht vor dem 3. vorchr. Jahrh. Nachweisbar” (p. 67).

Untersteiner comenta sobre ἀνυστόν: “Proclo ha ἐφικτόν, ma è da preferire ἀνυστόν di Simplicio, che è piú genuino: si trova in Melisso 30 B 2, Anassagora 59 B 5, Democrito 68 B 279, ecc.” (p. 130). Això no prova gaire res, però atès, a més a més, que no hi ha cap diferència essencial de significat entre els dos adjectius (l'un prové d'ἀνώ, l'altre d'ἐφικνέομαι: ambdós verbs signifiquen acabar fent o trobant quelcom després d'una sèrie de passos), optem per la lliçó de Simplicí, per la raó cronològica que diu Diels i també, en darrer terme, pel mateix que ho hem fet més amunt: perquè Simplicí, com a citador, sempre és més fiable que Procle.

Coxon diu que l'expressió τὸ μὴ εἶναι dona expressió lingüística (substantiva) a aquell sobreentès τι del qual s'ha afirmat ὡς οὐκ ἔστιν al vers 5, i que cal entendre l'expressió amb el sentit “what has not be”. No: significa el no ser (vg. tot seguit la nostra crítica a Conche). Sobre οὔτε γνοίης / οὔτε φράσαις diu:

The correlation of asserting (λέγειν, φάσθαι, φράζειν) with knowing and conceiving (γινώσκειν, νοεῖν) is implied already in ll. 1-2 (ἔρέω ... νοῆσαι) and recurs in fr. 5, 1 [B 6, 1]; 8, 8 (twice), 17, 50; it is implied also in the phrase κρῖναι δὲ λόγῳ (fr. 7, 5), which is similar in sense to χρῆ ... λέγειν τε νοεῖν τε (fr. 5, 1 [B 6, 1]) and it becomes the subject of the argument in fr. 8, 34-41. (...) P.'s coupling of asserting and conceiving implies that knowledge can be attained by discovering what assertions are necessarily true (p. 294).

No: si es vol comprendre el poema, cal entendre que no es tracta de fer afirmacions sobre el ser, sinó de *no* fer-ne. D'afirmacions sobre el ser en fan els homes, dels quals es diu εἰδότες οὐδέν precisament per això, perquè es dediquen a fer “assertions”, i la Δόξα (B8, 53-B19) n'és un esplèndida exposició sistemàtica. La deessa té molta cura a no fer afirmacions positives sobre el ser: perquè si efectivament són positives, aleshores és que no són sobre el ser (perquè el ser no deixa posar-se, no deixa convertir-se en subjecte d'afirmacions). Per això és imprescindible que l'oient, si vol comprendre la qüestió del ser, escolti amb tanta cura el seu dir: i és per això que es produeix la repetida correlació νοεῖν / λέγειν.

Conche tradueix τὸ μὴ εἶναι per “le n'étant pas” (“car tu ne saurais ni connaître le n'étant pas (car il n'offre aucune prise)”) (p. 75). És veritat que Parmènides, en altres llocs, fa servir (τὸ) μὴ εἶναι i (τὸ) μεδέειν com a expressions equivalents (vg. B 8, 7-12), però, concretament aquí, *el text mateix* (consideracions gramaticals al marge) obliga a considerar equivalents les expressions τὸ μὴ εἶναι i μὴ εἶναι, i a donar-los a totes dues (perquè hi obliga l'inequívoc μὴ εἶναι) el significat de “non être” (i no pas “le n'étant pas” o “le non étant”). Després comenta agudament sobre ἀνυπόστατον: «“C'est, en effet, impossible”, traduit Couloubaritsis. Qu'est-ce qui est “impossible” ou “pas possible” (...)? “Connaître ce qui n'est pas”. Mais ἀνυπόστατον s'applique à τὸ μὴ εἶναι et non pas au fait de connaître» (p. 85). No és impossible entendre que l'adjectiu s'apliqui sobre l'infinitiu sobreentès (present o aorist: τὸ γινώσκειν o τὸ γινῶναι), però l'observació és pertinent. Amb la nostra traducció (“viable”) cobrim totes dues possibilitats.

FRAGMENT 3

1

CLEM. *Strom.* VI, 23 / PLOT. *Enn.* V, 1, 8; V, 9, 5 (cf. I, 4, 10; III, 8, 8; VI, 7, 41) / PROCL. *Parm.* 1152; *Theol. Plat.*, I, 14 (I, 66, 4 Saffrey-Westerink)

. . . τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι.

... el mateix és pensar i ser, en efecte.

ἐστὶν Mullach, Diels, Untersteiner, Coxon, Conche, García Calvo : ἐστί Clem., Plot.⁵⁰, Karsten : ἔστιν Zeller, Burnet, Tarán

2

La citació té lloc per primer cop als *Stromata* de Climent d'Alexandria, al final del text següent: Ἡροδότου τε αὖ ἐν περὶ Γλαύκου τοῦ Σπαρτιάτου λόγῳ φήσαντος τὴν Πυθίαν εἶπεν “τὸ πειρηθῆναι τοῦ θεοῦ καὶ τὸ ποιῆσαι (2,1) ἴσον γενέσθαι”, Ἀριστοφάνης [en una comèdia no conservada: vg. García Calvo, p. 186; fr. 691 K.] ἔφη “δύναται γὰρ ἴσον τῷ δρᾶν τὸ νοεῖν”, καὶ (3,1) πρὸ τούτου ὁ Ἐλεάτης Παρμενίδης (segueix la citació) (Coxon, t. 131).

En Plotí, aquest fragment apareix citat en quatre ocasions: dues on el fragment es llegeix com l'acabem de reproduir (que és com es troba en Climent) i dues on es llegeix amb petites variacions. La primera ocasió de totes, en el context d'un testimoni (ja comentat per nosaltres a la història de la interpretació) on Plotí explica, entre altres coses, que les seves reflexions sobre la identitat entre ser i νοῦς, més o menys desenvolupades, són antigues i ja es troben en autors com Plató o Parmènides: ἤπτετο (8, 15) μὲν οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον [abans de Plató] τῆς τοιαύτης δόξης καθόσον εἰς ταῦτὸ συνῆγεν ὃν καὶ νοῦν καὶ τὸ ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο, λέγων (segueix la citació) (*Ennèades*, V, 1, 8, 9-27; Coxon t. 144). La segona ocasió, en un context on Plotí explica que la constitució del món intel·ligible és com és perquè la intel·lecció de

⁵⁰ A l'aparat crític de Conche hi consta que Plotí, al passatge V, 1, 8, diu ἔστι, no ἐστί. Però no és pas ἔστι, sinó ἐστί, el que es llegeix en aquest passatge de Plotí tal com apareix a l'edició de Coxon (que és –com hem dit al principi– la que fem servir per als testimonis). Com que no tenim a mà cap edició crítica de Plotí, fem cas del text de Coxon (vg., de totes maneres, la següent nota a peu de pàgina).

la intel·ligència és com és, la qual cosa ja ha estat dita, remarca un altre cop Plotí, correctament per altres autors anteriors; i segueix la citació; com en el primer cas, aquesta és (diguem-ne) literal (això és: coincident amb la de Climent; la *literalitat* de què parlem, en el terreny ens què ens movem, no pot consistir sinó en això), però aquí està feta sense esmentar expressament l'elèata (*Ennèades*, V, 9, 5, 26-32; Coxon t. 145). En els dos altres casos que ens queden per considerar, la citació no és literal. A la tercera ocasió, Plotí fa la citació (τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι) sense esmentar expressament Parmènides i per a il·lustrar la tesi 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). A la quarta ocasió, Plotí fa la citació (ταὐτὸν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν), un altre cop sense esmentar el nom de Parmènides, en un context on explica la unitat que s'acaba produint, al capdamunt de l'ascensió contemplativa, entre la θεωρία i el seu l'objecte (*Ennèades*, III, 8, 8, 1-11; Coxon, t. 143).

Procle cita aquest fragment dos cops, tot dos de manera (diguem-ne de nou) no literal. El primer, en el comentari al *Parmènides* de Plató, concretament al comentari del passatge del diàleg on es considera si l'u pot estar en repòs o en moviment (138 c). Procle cita una sèrie de passatges del poema on sembla quedar afirmat que el ser de Parmènides es troba en perfecta quietud (tots de B 8: v. 4, 26, 29 i 30), però després cita una altra sèrie de passatges (B 3, B 8, 35-36, B 4, 1) on queda provat, segons Procle, que, si bé Parmènides nega al ser el moviment de lloc, no li nega moviment en general, perquè li atribueix el moviment de la intel·ligència: διὰ μὲν οὖν τούτων [la segona sèrie de passatges] νοεῖν ἐν τῷ ὄντι θέμενος, δῆλός ἐστι κίνησιν αὐτῷ τινα τὴν νοητικὴν (1153, 1) δήπου συγχωρῶν ὑπάτχειν (Coxon t. 180). El nostre fragment és citat així: ταὐτὸν δ' ἐστὶν ἐκεῖ νοεῖν τε καὶ εἶναι.⁵¹ Procle cita un segon cop aquest fragment al primer llibre de la seva *Teologia platònica*, on argumenta que la totalitat del cel (ὁ ὅλος οὐρανός) ha de dependre del νοῦς, si és veritat, diu Procle atribuint expressament la frase a Parmènides, que ταὐτόν ἐστι τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι (I, 66, 3-8; Coxon t. 185).

Diels afirma que és molt probable que el fragment anés enganxat a l'últim vers de B 2 i el situa entre B 2 i B 6. I aquesta mateixa ordenació manté a les tres primeres edicions de *Die Fragmente der Vorsokratiker* (1903, 1906, 1912) (si el que hem dit

⁵¹ Citem el text tal com es troba a l'edició de Cousin (amb νοεῖν sense contracció en comptes de νοεῖν) perquè després s'entengui el comentari que Diels fa d'aquest fragment. Tot i que Coxon diu basar-se en Cousin, cita el text amb petits canvis: ταὐτόν ἐστὶν ἐκεῖ νοεῖν τε καὶ εἶναι (Coxon t. 180, p. 215). No ens ho expliquem, ni tenint en compte el que Coxon declara al pròleg del seu llibre: "I have made use of the standard printed editions, but have modified the text in numerous places, particularly in Proclus' commentary on the *Parmenides*, where the readings are based on my own collations" (p. xiv).

sobre Burnet tot comentant la posició del fragment anterior és correcte). A la quarta edició (1922), Diels canvia l'ordenació (només la dels fragments de Parmènides i d'Empèdocles; vg. comentari sobre la posició del fragment anterior), però no tenim l'edició a mà i no sabem en què van consistir els canvis. A jutjar per les indicacions de Kranz a la cinquena edició, a la quarta continuaria situat entre B 2 i B 6. Kranz (*Fragmente*, 5a ed., 1934-1937) situa el fragment entre B 2 i B 4, també amb l'observació expressa que B 3 és “an B 2 anzuschliessen” (p. 231). Reinhardt dona per bo que B 3 s'ha d'enganxar a l'últim vers de B 2 (p. 30). El mateix que Kranz fan Untersteiner, Tarán i Conche, però els dos darrers amb alguna reserva. Tarán creu que la continuïtat entre l'últim vers de B 2 i B 3 és més que discutible (no és gens evident que la inconcebibilitat del no ser, que s'afirma als últims versos de B 2, demani una justificació), que el context que se li esculli pot fer canviar moltíssim el sentit d'aquest fragment (sobretot si, com fa Calogero, hom es treu aquest context del barret –vg. més avall l'operació de Calogero), de manera que cal anar amb molta cura a veure-hi la tesi fonamental de Parmènides i a reconstruir el pensament de l'elèata sobre la seva base (cosa que s'ha fet molt sovint): “Diels, followed by a majority of critics, thinks that the fragment came immediately after fr. II.8, but this is uncertain. Moreover, this hypothesis probably rests on the assumption that the inconceivability of non-Being needs a demonstration; but this assumption (...) is unnecessary (cf. comm. To fr. II.3-8). That the context might change completely the meaning of the clause is shown by Calogero's interpretation [vg. més avall]. (...) Such an interpretation, which shows how inconclusive the fragment is, should by itself constitute a serious warning to those who base their reconstruction of Parmenides' philosophy on this fragment” (p. 42). Conche repeteix l'argument de Tarán: “A la suite de Diels, de nombreux interprètes ont pensé que le fragment 3 faisait suite à 2.8 et devait lui être joint. Cela est douteux: comme le remarque Tarán, l'inconcevabilité du rien (2. 7-8) n'a nul besoin de la démonstration introduite ici par γάρ. Il est immédiatement clair que, dans le n'étant pas, le rien, il n'y a rien à connaître, à concevoir, à penser” (p. 87). Coxon situa el fragment entre B 2 i B 6, com el primer Diels, i comenta: «The contextual and metrical aptness makes it reasonable to suppose that fr. 4 [B 3] is the completion of the last line of fr. 3 [B 2]. This hypothesis is strengthened by the fact that both Proclus and Simplicius break off their citation of fr. 3 [B 2] after ὅυτε φράσαις, for this would be a natural consequence of the general neoplatonic misunderstanding of fr. 4 [B 3], which obscures its relevance to the argument of fr. 3 [B 2]. If this is correct, fr. 4 [B 3] forms part of the argument for

rejecting the second way, and the reasoning of frs. 3 and 4 [B 2 i B 3] together may be paraphrased as follows: 1. reason requires that a real subject be conceived either as being something essentially or as necessarily not being anything. 2. what can be conceived is identical with what is something essentially. 3. therefore it is impossible to recognise or describe what is not anything. 4. therefore, “x is not and cannot be anything” leads nowhere, and 5. “x has an intrinsic being” opens the way to conceiving arguments leading to knowledge of reality. Thus far P. has given no indication of what he understands by “being”. He deals with this question in fr. 5, 1-2 [B 6, 1-2] by converting the verb to a noun-expression (ἐόν) and then (fr. 8, 1-49) arguing for what this name must denote» (p. 297). García Calvo situa el fragment, com Coxon i el primer Diels, entre B 2 i B 6, entenent que l’últim vers de B 2 i B 3 formen un sol vers, i entenent que B 6 venia després de B 3, amb un vers com a molt entremig: “43 [B 3] congruenter versui 42 [B 2, 8] continuaveris, ut postea prorsus vix linea intermissa 44 [B 6, 1] consequatur” (2001, p. 199; idèntica explicació amb petits canvis de paraules, irrellevants quant al sentit, a 1981, p. 193). Nosaltres no creiem que B 3 s’enganxés a l’últim vers de B 2 (vg. tot seguit), per la interpretació que fem tant de l’un com de l’altre, ni veiem cap gran raó per situar-lo, bo i desenganxat, immediatament després de B 2. Tampoc no tenim gens clar que hagi d’anar just abans de B 4, si bé ho fa possible el fet que B 4 comenci parlant del νόος (B 4, 1: λεῦσσε δ’ ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως). Molt abans veiem, com Coxon i García Calvo, B 3 precedint B 6, que comença parlant, com B 3 mateix, de la relació entre νοεῖν i εἶναι (B 6, 1: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι). Però aleshores, on situar B 4? Al començament del comentari de cada fragment anirem parlant de la qüestió de la seva posició i de les diferents propostes que hagin anat sortint. Nosaltres, en el cas de B 3 com en tots els altres, no havent-hi raons segures per justificar cap canvi, ens estimem més seguir l’ordenació de Diels-Kranz, com fa la majoria d’editors.

3

El sentit d’aquest fragment, segons nosaltres, condensa el de tot el poema (proemi inclòs). No sabem quin tram de text queda explicat pel contingut del nostre fragment, donada la presència de la conjunció γὰρ, que fa l’efecte que cal entendre en sentit causal, però podria ser el conjunt del poema (i amb això –suposem que s’entén– no estem pas parlant de la posició del fragment, sinó del seu abast teòric). És sobretot

per això, que no creiem que el nostre fragment s'hagi d'enganxar al final de B 2. Perquè B 2 té per únic contingut la diferència entre ser i no ser, i en canvi $\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$ es contraposa també, com a mínim, a la $\Delta\acute{o}\xi\alpha$ (vg. B 8, 34-41). Entendre que el nostre fragment explica el que s'ha afirmat al final de B 2 (a saber: que el no ser no es pot pensar) ens sembla que és malbaratar-ne les possibilitats, tot plegat per un simple encaix mètric (un argument poc poderós). Diguem a més (invertint l'argument de Coxon: vg. més amunt) que, si B 3, efectivament, completava naturalment l'argumentació iniciada al final de B 2, no es veu per quina raó Procle i Simplicí, tant l'un com l'altre, haurien hagut de tallar la citació de B 2 exclouent-ne el text que coneixem com a B 3. L'argument que dona Coxon (que considera aquests dos autors només com a neoplatònics i no té en compte el tarannà de l'un i de l'altre, molt diferents entre si, com a citadors) podria explicar que ho fes Procle, però no Simplicí (vg. el capítol sobre els neoplatònics als nostres apunts per a la història de la interpretació).

La deessa explica a l'home en què consisteix ser (per part de les coses) i en què consisteix ser home (per part de l'home). Perquè allò en virtut del qual les coses poden ser definides com a tals (el ser, $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$) és el mateix que allò en virtut del qual els homes poden ser definits com a tals (el pensar, $\nu\epsilon\acute{\iota}\nu$). Per a definir el pensar (en què consisteix això de pensar) fa falta el ser i per a definir el ser (en què consisteix això de ser) fa falta el pensar: quan es defineix l'un, queda definit l'altre, i quan es defineix l'altre, queda definit l'un. Ara bé, si això és així, aleshores es pot parlar, com acabem de fer, de l'un i de l'altre, però també que no hi ha d'una banda l'un i d'altra banda l'altre, sinó que són *el mateix*, o més ben dit: que un mateix X quedat definit adés (o per una cara) com a *pensar* i adés (o per l'altra cara) com a *ser*. És aquest això *mateix*, allò de què s'ocupa tot el poema. Entenem que el subjecte de la frase és $\tau\acute{o}\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$: una mateixa cosa és ser i és pensar (d'acord amb Heidegger, *Vorträge und Aufsätze*, cap. 10: "Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)", p. 242; la mateixa tesi central a *Der Satz der Identität*, on això "mateix" passa a ser "das Ge-Stell"). No cal dir que no entenem la frase en un sentit, diguem-ne, idealista: al contrari, entenem que la frase afirma que, precisament en virtut del fet que *el mateix* de què es parla té dues cares que es remeten l'una a l'altra, entre ser i pensar hi ha una diferència irreductible.

Zeller comenta: «Das heisst aber nicht: "Denken und Sein ist dasselbe"; vielmehr empfiehlt der Zusammenhang und das $\epsilon\iota\sigma\iota\ \nu\omicron\eta\eta\sigma\alpha\iota$ [B 2, 2], $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ zu lesen [s'entén: $\epsilon\acute{\sigma}\tau\iota\nu$ i no $\epsilon\acute{\sigma}\tau\acute{\iota}\nu$] und zu übersetzen: "denn dasselbe kann gedacht werden und

sein”, nur das, was sein kann, lässt sich denken» (p. 687). Vg. la nostra crítica més avall.

Burnet està d'acord amb la interpretació i la traducció de Zeller (Burnet tradueix: “for it is the same thing that can be thought and that can be”, p.173) i n'explicita els fonaments gramaticals:

I still believe that Zeller's is the only possible interpretation of τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν [ἔστιν i no ἐστίν, d'acord amb Zeller] τε καὶ εἶναι (“denn dasselbe kann gedacht werden und sein”). It is impossible to separate νοεῖν ἔστιν here from εἰσὶ νοῆσαι, “can be thought”. No rendering is admissible which makes νοεῖν the subject of the sentence; for a bare infinitive is never so used. (...) The use of the infinitive as a subject only became possible when the articular infinitive was developed (cf. *Monro, H. Gr.*, 233, 234, 242). The original dative meaning of the infinitive at once explains the usage (νοεῖν ἔστιν, “is for thinking”, “can be thought”, ἔστιν εἶναι, “is for being”, “can be”) (p. 173).

Schadewaldt, per cert, li dóna la raó:

Burnet sagt richtig, dass in dieser frühen Zeit noch nicht an einen substantivierten Infinitiv zu denken ist, sondern mehr epexegetisch: was sich ergibt, darauf folgt. Der Infinitiv ist, wie Sie wissen, ein Dativ, und damit ist immer auch dieser Bezug auf das Finale, die Konsequenz, mitgegeben (p. 221-22).

I una mica més endavant:

Er [Burnet] bemerkt, man kann nicht übersetzen: Denken = Sein., das wäre ein philosophischer Anachronismus. Stimmt, das war erst wesentlich später möglich, überhaupt noch nicht bei den Griechen und dazu in dieser frühen Zeit. Aber es wäre auch ein grammatischer Anachronismus, und hier kommen wir auf festen Boden. Man kann in dieser Zeit den Infinitiv noch nicht als das Subjekt eines Satzes brauchen, mit oder ohne Artikel (p. 322).

Res a dir per part nostra contra la possibilitat gramatical de llegir el text tal com proposen Zeller i Burnet (així com –més tard– Tarán i Coxon), però sí contra la impossibilitat gramatical de fer-ho com Burnet s'entreté a descartar, deixant l'ἐστίν tal com està i convertint els infinitius en subjecte (si s'entén que τὸ αὐτό és el predicat) o predicat nominal (si s'entén que τὸ αὐτό és el subjecte) de la frase. L'argumentació de Tarán a favor d'això, en la qual ens fonamentem (juntament amb algun argument intratextual que indicarem més endavant –vg. p. ex. comentari a B 6, 1), és molt contundent:

The substantive use of the infinitiv both with and without the article is attested for writers earlier than Parmenides and contemporary with him (cf. *Aesch. Ag.* 180-181: καὶ παρ' ἄκοντας ἦλθε σωφρονεῖν, 584: αἰεὶ γὰρ ἦβᾶι (...) τοῖς γέρουσιν εὐμαθεῖν, 1364: καθθανεῖν κρατεῖ, *Soph. Ant.* 233-234: τέλος γε μέντοι δεῦρ' ἐνίκησεν μολεῖν σοί, *Mimn. fr.* 2. 10 [Diehl] αὐτίκα δὴ τεθνάναι βέλτιον ἢ βίωτος, *Alc. Fr.* 400 [Lobel-Page] τὸ γὰρ Ἄρευι καθθάνην καλόν, *Pind. Ol.* 8. 59: τὸ

διδάσθαι δέ τοι εἰδότεν ῥαίτερον ἄγνωμον δὲ τὸ μὴ προμαθεῖν. See E. Schwyzer – A. Debrunner, *Griechische Grammatik*, Vol. II, pp. 366 ff., and esp. p. 370 (p. 64).

Això sense tenir en compte que Parmènides és un autor especialment atrevit en l'ús dels recursos que li dóna la llengua (ho anirem veient al llarg d'aquest treball), atreviment sense el qual seria impossible que existís un poema com el seu, fins i tot interpretat a la manera de Zeller i Burnet. Ocorre simplement que, per a donar expressió verbal a les coses que el procupen, mai no dites encara, calien determinats girs lingüístics mai no vistos. El mateix passa, per exemple, amb Heraclit. Mantenim doncs la nostra anàlisi i la nostra traducció. Hi ha, per cert, un argument important contra la lectura de Zeller i Burnet: consisteix en el fet que, si es llegeix la frase com proposen ells, resulta que τὸ αὐτό fa de complement directe de νοεῖν i subjecte d'εἶναι, la qual cosa no és impossible, però representa una anomalia sintàctica que fa perdre naturalitat a la lectura. Perquè si es vol esquivar aquesta anomalia i es pretén que τὸ αὐτό faci de subjecte en tots dos casos, aleshores cal convenir amb Calogero que el text no hauria de dir νοεῖν, sinó νοεῖσθαι (hauria de dir: τὸ γὰρ αὐτό νοεῖσθαι ἐστίν τε καὶ εἶναι). Calogero comenta amb ironia: “come se tale trasformazione del *percipere* nel *percipi* fosse cosa di poca importanza!” (p. 14; vg. Conche, p. 88)

Diels afirma que el fragment anava molt probablement enganxat a l'últim vers de B 2 i en comenta només que la segona versió de Procle és poc de fiar, tant per la presència de l'adverbi ἐκεῖ (que en el llenguatge neoplatònic significa el lloc del que transcendeix l'intel·ligible) com per la forma verbal νοέειν (vg. més amunt la nota al peu de la pàgina on comentem la posició del fragment):

Höchst wahrscheinlich direct an 4, 8 [B 2,8] anschliessend. Die Version des Proclus ist eine aus unsicherem Gedächtnis gemachte neuplatonische Erweiterung,. Denn ἐκεῖ bezeichnet das Jenseits der Transcendenz in jener Terminologie, und νοέειν dient dieser Fassung auch nicht zur Empfehlung (p. 67).

Tradueix: “Denn [das Seiende] denken und sein ist dasselbe” (p. 33). Diels posa entre claudàtors l'objecte del pensament. I això és tot el que Diels comenta. Destaquem-ne simplement que es desmarca de les observacions de Zeller i de Burnet i que tradueix el text com nosaltres.

Heidel veu en aquesta frase un cas de braquilogia i entén que cal suplir νοεῖν abans d'εἶναι (quedaria: τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ νοεῖν εἶναι): “For it is one and the same thing to think and to think that it is” (“On certain Fragments of the Presocratics: critical notes and elucidations”, *Proceedings of the American Academy of Arts and Sciences*, 48, 1913, p. 720) (vg. Conche p. 89 i Tarán p. 43). No és impossible.

Però, des del moment que aquesta operació centra la qüestió en el pensar i estableix la identitat entre pensar i pensar el ser, l'operació sembla feta per esquivar la difícil qüestió de la identitat entre pensar i ser, que és el que afirma el fragment (comsevulla que s'hagi d'entendre). L'operació de Heidegger (suplir voeiv abans d' eivai) es podria acceptar només si fos del tot necessària perquè el text tingués sentit. Com que no és així, no podem acceptar-la.

Reinhardt afirma que tot el pensament de Parmènides es fonamenta en aquesta tesi, però, en comptes d'entretenir-se a explicar-ne el significat intrínsec, la interpreta per contraposició (premeditada en el poema, segons Reinhardt) amb el contingut de B 16, que és, segons aquest autor, la contraposició entre dues teories del coneixement ("Erkenntnistheorien"): de la mateixa manera que el pur pensament abstracte i lògic coincideix amb la veritat (el ser), així mateix el coneixement sensorial consisteix en la barreja dels dos elements (llum i nit) a què es redueix tota cosa:

$\text{Tò } \gamma\alpha\rho \text{ autò } \text{voeiv } \text{éstriv } \text{te } \text{kai } \text{eivai}$: auf diesem einen Satze beruht seine ganze Philosophie; und wie ihm die Wahrheit mit dem logischen, abstrakten Denken in eins zusammenfällt, so hat die körperliche Gegensätzlichkeit im menschlichen Empfindungswesen ihr genaues Gegenbild; in beiden Reihen herrscht dieselbe prästabilierte Harmonie: [Reinhardt cita B 16]. (...) Wer in alldem nicht die Berechnung, nicht die beabsichtige Gegenüberstellung mit der reinen, aus dem Denken allein geschöpften Erkenntnis spürt, mit dem will ich nicht streiten. Beide Erkenntnistheorien setzen einander voraus, ergänzen einander, und das System hätte ein Loch, hätte Parmenides nicht auch die sinnliche Erkenntnis aus denselben beiden Elementen abgeleitet wie die gesamte Welt der sinnlichen Erscheinung (p. 77).

Pensem que Reinhardt té raó quan diu que hi ha una contraposició premeditada entre B 3 i B 16. I quedem parats que els comentaristes no s'expliquin sobre aquest punt, que considerem ineludible. Ens sorprèn, això sí, la naturalitat amb què Reinhardt interpreta el fragment B 16 com si es tractés d'una teoria sobre "die sinnliche Erkenntnis", sens dubte massa condicionat per Teofrast (vg. comentari a B 16). Pensem que la contraposició entre el voeiv de què es parla a B 3 i el vooç de què es parla a B 16 consisteix bàsicament en el fet que a B 16 s'explica la *generació* del vooç , com ho exigeixen els mecanismes constitutius de la $\Delta\acute{o}\xi\alpha$ com a tipus de discurs, mentre que aquí el voeiv , en canvi, com l' eivai mateix, se l'assumeix fenomenològicament com a *factum*. Sembla haver-hi altres diferències, com per exemple que el vooç , tal com el conceben els humans, és mudable (vg. B 16), mentre que en la primera part del discurs se l'assumeix com a sempre igual (vg. B 8, 34-41, esp. 37-38). Però la diferència fonamental és la que hem dit en primer lloc.

Calogero, segons el qual el text del nostre fragment seguia immediatament l'últim vers de B 2 (d'acord amb Diels), donant per bo que el és text és mutilat, el completa com segueix: οὔτε φράσαις, τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι / ὅσσα νοεῖς φάσθαι, que Calogero mateix tradueix així: “pensare infatti è lo stesso che dire che è quel che pensi” (p. 19) (o sigui: pensar és el mateix que dir que allò que penses, és). El mateix que hem dit a propòsit de Heidel: el text, per difícil que sigui, té perfecte sentit sense la necessitat d'addicions (i menys la de Calogero, que ens sembla –com a Tarán– ben poc feliç).

Untersteiner comenta:

Se a νόος, che idealmente percorre la “via”, si disvelano παρεόντα/έόν, conviene ora porre il problema: perché νόος ha questo potere? (...) Una via di uscita si può scorgere solo unendo strettamente fr. 4 col fr. 3 e asserire: Νόος può intuire παρεόντα/έόν, perché νοεῖν s'identifica non con l'“essere”, ma con l'“esistere”, non con έόν ma con εἶναι (fr. 3). Non sono, infatti, identici έόν e εἶναι: έόν vale “un esistente, chè è” mentre εἶναι è l'essere presente, l'esistere, quale celata “proprietà della verità”. Quindi Parmenide, quando proclama: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι, afferma né piú né meno che νοεῖν, identificandosi con εἶναι, è, quindi, esistente. Νόος, dunque, intuisce παρεόντα/έόν nella “via” che esiste (ἔστιν : fr. 2, 3), perché anch'esso stesso esiste: ὁδὸς ἔστιν e νοεῖν ἔστιν. Così si giustifica (γάρ: fr. 3) il processo logico di fr. 4, 1. L'*esistenza* di un metodo e dell'umana intuizione permettono di pervenire fino a έόν (p. CII-CVII).

Ens sembla un autèntic disbarat llegir el nostre fragment trobant-hi com a tesi central l'afirmació de l'existència del νοεῖν. Ni que sigui només perquè és simplement evident que el verb és copulatiu.

Tarán (que tradueix: “for the same thing can be thought and can exist”, p. 41) considera l'anàlisi i la traducció que nosaltres hem donat per bona “the most natural interpretation” (p. 41) i “the literal interpretation” (p. 42) però s'apunta a la interpretació de Zeller i Burnet:

That τὸ αὐτό is the subject and that the infinitives have the value of datives seems to me the best interpretation which can be given of this fragment, at least in the isolated form in which we now have it. (...) Interpreted as Zeller suggested, the fragment means that only Being can be thought and this is the necessary complement of Parmenides' contention that non-Being is inconceivable (p. 44).

Vg. més amunt la crítica que hem fet a Zeller i Burnet, basada en part, per cert, en una importantíssima observació de Tarán, que ell fa només per a fer comprendre que la lectura de Zeller (que coincideix amb la seva pròpia) no necessita el suport gramatical que pretén donar-li Burnet (“Zeller's interpretation does not rest upon it” –p. 44).

Beaufret (1973, però sintetitzant un parer ja expressat en 1955) comenta:

Le même, en vérité, est à la fois penser et être. Voilà maintenant une deuxième bipartition. Non pas *séparative* comme celle du Fragment précédent, celui qui opposait être et non-être, mais au contraire *unitive*. (...) Parménide ne dit pas ici que penser et être reviennent au même, au sens où 7+5 revient au même que 10+2, mais que, s'ils se distinguent l'un de l'autre, ce n'est jamais qu'au sein d'une commune appartenance, définie à son tour comme Identité. Loin donc que soit l'Identité qui appartienne originellement à l'être, au sens où Aristote énoncera comme trait fondamental de l'être le principe d'identité, c'est l'être lui-même qui appartient à une Identité plus haute que lui, et qui est son identité avec penser. Comment entendre une telle Identité, à la fois unique et duelle où l'un et l'autre, penser et être, sont l'un pour l'autre, sans que nul des deux ne l'emporte sur l'autre, se dissociant de lui pour s'imposer prioritairement à lui? Parménide nous laisse ici devant l'énigme. (...) L'Identité que nomma Parménide, nous pouvons en effet reconnaître en elle le thème le plus constant de la pensée occidentale. Les deux positions contrastées du réalisme et de l'idéalisme entre lesquels la philosophie depuis des siècles va flottant ne font que chômer cette Identité plus secrète. (...) Mais la parole de Parménide est en deçà des deux. Elle se déploie à un niveau d'où ils ne font, l'un comme l'autre, que retomber. C'est bien pourquoi, sans doute, la pensée la plus audacieuse, quand elle se libéra d'un envoûtement plusieurs fois séculaire, c'est au nouveau de Parménide qu'il lui sera réservé de se retrouver elle-même. Cette répétition mémorable, le mot répétition ne signifiant pas redite, mais re-demande, reprise et retour à la source, fut, il n'y a pas même deux siècles, la *Critique de la raison pure*. Kant écrit: "les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont, *du même coup*, conditions de possibilité pour les objets de l'expérience." Comment ne pas reconnaître dans cette formule énigmatique et dans le *du même coup* qu'elle fait prévaloir l'écho de l'Identité, de la Mêmété au sein de quoi être et penser ont commencé par *se répondre* avant de *se scinder* pour continuer à se faire signe de part et d'autre de leur scission? Avec Kant, cependant, nous ne sommes plus à Elée. La grande différence entre l'aphorisme de Parménide et l'aphorisme de Kant est que celui de Kant porte sur l'être plus que sur la pensée. Il nous apprend que c'est la pensée qui procure à l'être (...) la possibilité de se manifester comme objet de pensée dans l'unité de l'expérience. L'aphorisme de Parménide porte au contraire non pas sur l'être, mais sur la pensée. Il dit non pas de la pensée qu'elle dicte à l'être ses conditions, mais que c'est là où il y a être et seulement là qu'éclôt, non moins originellement, le penser (p. 60-61).

Beaufret té la traça de veure que la identitat de què es parla al fragment no pot significar indistinció, o per dir-ho amb les seves paraules: que, per unitiva que sigui, aquí es presenta una escissió que té lloc "au sein d'une commune appartenance". La sorprenent referència a Kant no és un estirabot: té per fonament la pràctica exegètica de Heidegger sobre textos grecs (p. ex. sobre Anaximandre a *Holzwege* –1950–, sobre Heraclit i Parmènides a *Vorträge und Aufsätze* –1954–, etc.) fonamentada en el contingut de *Sein und Zeit* (1927) i en *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929). Ens sembla la més interessant aproximació als textos grecs que coneixem, però aquí no ens hi podem

entretenir a discutir-la: vg. la nostra introducció a *De Tales a Demòcrit. Fragments i testimonis*, Edicions de la Ela Geminada, Girona, 2011 (especialment p. 13-41 i notes 7, 14 i 15)

Coxon comenta:

Clement, Plotinus and Proclus, our sole sources for this fragment, all understood it as asserting the identity of conceiving or knowing with being. It is clear however from fr. 3, 2 [B 2, 2] (...) that the Greek means ‘for the same thing is for conceiving as is for being’ [és la traducció que Coxon edita al costat del text grec, p. 58]. This interpretation, first proposed by Zeller (...), has frequently been rejected through misunderstanding of the idiom (...); The phrase ἔστι ... εἶναι, recurs in fr. 5, 1 [B 6, 1] and τούτων ... ἐστι νοεῖν in fr. 8, 34, in both places with the same sense as here. What ‘is for conceiving’ is evidently what ‘may be conceived’, as in fr. 3, 2 [B 2, 2], but the expression ‘is for being’ requires elucidation. In fr. 3, 3 [B 2, 3] the phrase ‘is not for not being’ indicates that the preceding ‘is’ which it qualifies denotes an unconditional being, which may be negatively determined, but cannot be contradicted. The same sense is expressed affirmatively here and in fr. 5, 1 [B 6, 1] by the phrase ‘is for being’, in which the explanatory infinitive ascribes an unconditional being to the subject, but does not exclude negation of the ‘is’ (e.g. οὐδὲ διαίρετόν ἐστι, fr. 8, 22) or its completion by other predicates (e.g. ἀγένητον, fr. 8, 3). (...) Fragment 4 [B 3] thus asserts that only what is such as to have essential being has an identity which can be apprehended by reason. This assertion complements that in fr. 3, 7-8 [B 2, 7-8] [vg. més amunt les consideracions de Coxon sobre la posició del nostre fragment] that there can be no knowledge of what is not anything (p. 296-297).

Finalment, Coxon explica i justifica la gènesi del malentès neoplatònic:

Though fr. 4 [B 3] asserts simply the identity of what can be conceived with what has essential being, the neoplatonic belief that P. identified Being with Mind was well-founded. Their identity is suggested by the expression ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμές ἦτορ (fr. 1, 29) and confirmed by Anaxagoras’ descriptions of νοῦς as μόνος αὐτὸς ἐπ’ ἑωυτοῦ and πᾶς ὁμοιος (fr. 12), which derive from P.’s characterisation of Being as μονογενές ... καθ’ ἑαυτό and πᾶν ὁμοιον (...). Xenophanes’ account of God as a mind transcending human minds in its power (fr. 23-25), since it is the immediate pattern for part of P.’s account of Being (fr. 8, 29-33), may also be regarded as suggesting that P. envisaged Being as Intelligence (p. 297).

Mateixa crítica a Coxon que a Zeller, Burnet i Tarán. Sobre la fonamentació de l’exegesi neoplatònica, ens sorprèn que Coxon no esmenti Plató i Aristòtil (vg. el capítol sobre els neoplatònics als apunts per a la història de la interpretació).

Conche interpreta:

Dans le rien, nous le savons, il n’y a rien à penser. “Penser”: cela n’a de sens que parce qu’il n’y a pas rien: il y a. C’est le fait d’être, εἶναι: penser n’a de sens que par l’être. Que signifie: penser *il y a*? Il appartient au “il y a”, comme tel, d’être pensé comme indifférent au fait d’être pensé ou non, et donc de se poser comme indépendant de la pensée. “Le même est à la fois penser et être”: entendons que “le même” –soit le penser, soit l’être– est à la fois les deux. Les deux côtés sont,

certes, différents –il n’est pas question de les confondre (cf. 6.1, où, comme le note Calogero, p. 13, “ἴμμεναι dell’ἔόν ἐ ben distinto dal λέγειν e dal νοεῖν”)–, mais, prenant l’un des deux côtés, on y trouve aussi l’autre côté. Le terme “penser” n’est lui-même pensable que par référence à l’être: la pensée n’est rien d’autre qu’ouverture à l’être. Quant au *il y a*, à l’être, il porte en lui la référence à la pensée comme à ce qui le pose dans son indépendance vis-à-vis. Le fragment 3 a donc un sens très clair si l’on veut bien voir que τὸ αὐτὸ ne signifie pas autre chose que νοεῖν ou εἶναι –l’un ou l’autre de ces deux termes– pour dire que l’un des deux termes contient l’autre, tout en étant différent de lui. De la corrélation du penser et de l’être, que résulte-t-il? Non pas du tout que être, ce soit *être pensé*, car le *il y a* ne dépend aucunement du fait d’être pensé ou non, mais que être, c’est être *pensable*. En l’être, il n’y a donc rien qui, de droit, échappe à la pensée. Par conséquent, le savoir de la Déesse, qu’elle transmet au philosophe, peut être et est un savoir *absolu*. L’être se dévoile entièrement à la pensée; il n’en outrepassé aucunement le pouvoir. Le savoir de la Déesse suppose un pouvoir de connaissance. Ce pouvoir est coextensif à l’être (p. 89-90).

Conche sosté el mateix que Beaufret i, en l’essencial, hi estem d’acord. Els queda per determinar (nosaltres ho hem fet més amunt) en què consisteix la correlació: el ser és a les coses el mateix que el pensar és al no pensar.

FRAGMENT 4

1

1-4 CLEM. *Strom.* 5, 15 / 1 PROCL. *Parm.* 1152; Theodoret., *Gr. aff. cur.* I, 72 (ex Clem.) / 2 DAM. *De pr. Princ.* I, 67, 23

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

Mira l'absent tanmateix present a la pensa amb certesa:
no tallaràs, en efecte, que el ser amb el ser no s'estigui,
ni si s'escampa pertot i del tot fins i tot amb un ordre,
ni si es tornava a ajuntar.

1 λεῦσσε Clem., Theodoret. K B L, Procl. m., *edd.* : λεύσει Theodoret M S C V, Procl. Σα A / ὅμως Clem., Diels, Tarán, Coxon, Conche, García Calvo : ὁμῶς Theodoret. B L Stein, Untersteiner / ἀπεόντα ... παρεόντα *codd.*, *edd.* : ἀπεόν ... παρεόν Stein / νόωι Clem., Theodoret., *edd.* : νόων Procl.
2 ἀποτιμήξει Clem., *edd.* : ἀποτιμήσει Dam. / ἔχθεσθαι Dam., *edd.* : ἔχθεσθαι Clem.

2

Climent cita seguits els quatre versos d'aquest fragment al cinquè llibre dels seus *Stromata*. Climent en relaciona el contingut amb un vers d'Empèdocles on aquest enumera, entre els seus principis ontològics, l'amor (φιλότης) com a força unitiva del cosmos (DK 31 B 17, 21), i la relació entre els dos textos consisteix en el fet que tant per a percebre l'amor de què parla Empèdocles com per a percebre allò de què parla Parmènides no n'hi ha prou amb els ulls del cos, sinó que cal la mirada del νοῦς. Climent explica que el fragment de Parmènides parla encobertament (αἰνισσόμενος) de l'esperança i de la fe, perquè el qui espera, com el qui té fe, veu gràcies al νοῦς coses que els ulls del cos no poden veure, com les coses intel·libles i les que han de venir en un futur. El text diu: (15, 4) ὁ δὲ Ἐμπεδοκλῆς ἐν ταῖς ἀρχαῖς καὶ φιλότητα

συγκαταριθμεῖται, συγκριτικὴν τινα ἀγάπην νοῶν, “ἢ σύ νόῳ δέρκευ μηδ’ ὄμμασιν ἦσο τεθηπῶς” [31 B 17, 21]. (15, 5) ἀλλὰ καὶ Παρμενίδης ἐν τῷ αὐτοῦ ποιήματι περὶ τῆς ἐλπίδος αἰνισσόμενος τὰ τοιαῦτα λέγει: [segueix la citació dels nostres versos] (16, 1) ἐπεὶ καὶ ὁ ἐλπίζων, καθάπερ ὁ πιστεύων, τῷ νῷ ὁρᾷ τὰ νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα (*Stromata* V, 2, 15, 4-16, 1; Coxon 127).

Procle cita el primer vers d’aquest fragment en aquell passatge del seu comentari al *Parmènides* de Plató que ja hem explicat al començament del nostre comentari a B 3. El cita, juntament amb B 3 i B 8, 35-6, com un d’aquells versos on es documenta, segons Procle, que Parmènides no lleva al ser tota mena de moviment, sinó que li atribueix el moviment de la intel·ligència (*Parm.* 1152, 18-1153, 9; Coxon, 180).

El neoplatònic Damasci, mestre de Simplicí, cita el segon vers a les seves *Ἀπορίαι καὶ λύσεις περὶ τῶν πρώτων ἀρχῶν*, on Damasci nega la possibilitat d’establir per via racional i descendent una escala ontològica a partir de l’u, sosté que d’aquest no només no se’n poden fer determinacions positives, com deia Plotí, sinó ni tan sols de negatives, i així trobem l’intel·lectualisme neoplatònic d’un Procle, per exemple, substituït per una forta vena mística. Damasc diu: οὐδὲ τὸ ὄν ἄρα πρόεισιν εἰς πολλὰ ἢ κατὰ ὕφεις ἢ κατὰ μερισμὸν ἢ ὁπωσοῦν κατὰ πρόοδον· “οὐ γὰρ ἀποτμήσει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχασθαι” [B 4, 2], φησὶν ὁ Παρμενίδης. διὸ καὶ ἐν ἄρα τὸ ὄν ἐκεῖνος ἔλεγεν (*De pr. Princ.* I, 67, 21-25 Ruelle; Coxon t. 200).

Hi ha discrepància sobre quin és el lloc que aquest fragment devia ocupar dins el tot. En funció d’on se’l fa aparèixer, se l’interpreta d’aquesta manera o d’aquella altra. Diels el posa entre B 1 (que, en Diels, conté B 7 –llevat del seu primer vers) i B 5. Diels-Kranz el posen entre B 3 i B 5 (és l’edició que ens serveix de base; ens hi acordem). Reinhardt pensa que el fragment forma part del desenvolupament teòric implicat en el descart del tercer camí (d’una problemàtica, per tant, de teoria del coneixement –per a dir-ho com Reinhardt), i com que aquest camí no surt esmentat per primer cop fins a B 6, cal situar el nostre fragment després d’aquest últim (p. 48). Cornford (1952; trad. cast. p. 87) suggereix (de manera no gens convincent) que aquest fragment podia haver de situar-se, juntament amb el fragment següent, després de B 8, 25 (vg. comentari al fragment següent). Bollack, atès que el text parla d’ἀπεόντα i παρεόντα en plural, sosté que podria molt ben ser que pertangués a la Δόξα (“Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)”, *Revue des études grecques*, 70, 1957, p. 57). Untersteiner, Tarán i Conche mantenen l’ordenació de Diels-Kranz (entre B 3 i B 5). Untersteiner creu que aquest és el seu lloc perquè hi ha una estreta connexió teòrica

entre B 3, B 4 i B 5: “Per quanto si riferisce alla collocazione del frammento, ho già ricordato (...) come i fr. 3 e 4 siano logicamente in stretta connessione. Aggiungo che analogo rapporto è da vedere fra il fr. 4 e il fr. 5” (p. 131). Pel que fa a la connexió entre B 3 i B 4: “Io penso non improbabile che il fr. 3 precedesse il fr. 4. (...) Quindi l’ordine delle idee sarà: poiché esiste il metodo vero (fr. 2) e poiché esiste il νόος (fr. 3) ne segue (δὲ) che quest’ultimo può, percorrendo la via vera ecc. (fr. 4). Non escludo che tra il fr. 3 e il fr. 4 potesse originariamente esservi un verso, oggi perduto, destinato a rilevare τὸ λέγειν ἔστι” (p. CVII, nota 26) (per a entendre aquesta última frase, vg. comentari d’Untersteiner a B 6, 1). Per a la connexió de B 4 amb B 5 segons Untersteiner, vg. el que aquest autor diu sobre la posició d’aquest últim al comentari de B 5. Tarán afirma, contra la idea de Bollack, que, encara que no puguem saber-ne el lloc exacte, cal situar el fragment a la primera part del discurs de la deessa: “The fragment belongs to Ἀλήθεια, but its context cannot be reconstructed in the state of our evidence for Parmenides’ text” (p. 50). Beaufret (1973) diu: “un fragment dont, à vrai dire, on ne sait trop pourquoi il est placé ici et à propos duquel il est loisible de faire d’autres hypothèses d’emplacement” (p. 62). Conche també es pronuncia escèpticament sobre tota hipòtesi sobre el lloc del fragment i proposa llegir el text simplement pel que s’hi diu; creu que va bé, de totes maneres, d’acord amb Untersteiner, llegir-lo després de B 3: “Ne prétendons pas ajouter encore une hypothèse quant à la place de ce fragment dans l’économie générale du poème. Prenons-le en lui-même, et voyons s’il est possible d’avancer une interprétation qui en fasse voir la profonde cohérence. En tout état de cause, il est commode d’envisager le fragment 4 à la suite du fragment 3, puisque le penser, νοεῖν (fr. 3) résulte de l’opération du νόος (4.1)” (p. 92-93). Coxon el posa entre B 6 i B 7, amb el mateix argument que Reinhardt (segons el qual és un fragment “reiner Erkenntnistheoretisch” –v. més avall) i donant per bo el que diu Climent quan en fa la citació (a saber: que, per a percebre les coses de què parla Parmènides, no n’hi ha prou amb els ulls del cos, sinó que cal la mirada del νοῦς, fent servir un llenguatge semblant al que fa servir Empèdocles quan parla de la φιλότης a 31 B 17, 21: τὴν σὺ νόωι δέκρου, μηδ’ ὄμμασιν ἦσο τεθηπώζ): “The similarity in language [el d’Empèdocles] with that of P. both here (λέυσε ... νόω and in fr. 5, 7 [B 6, 7] τυφλοῖ τε, τεθηπότες) makes it probable that P. also contrasts mental with perceptual vision and that fr. 6 [B 4] occurred almost immediately after the criticism of empirical philosophies in fr. 5 [B 6]” (p. 305). García Calvo, d’acord amb la idea de Bollack (que el fragment pertany a la Δόξα), el posa entre B 9 i B 12; que el fragment vagi immediatament de B 9 ho argumenta així:

“124-127 [els versos del nostre fragment] hic consertis, et ὁμῶς praecedentibus optime opponi vides et ἀπεόντα ac παρεόντα ad nominalia principia (vv. 111 et 120 [B 8, 53 i B 9, 1]), lucem scilicet tenebrasve, vocabulo separata, menti vero simul praesentia, facile referri” (2001, p. 211). A la vista de tanta discrepància, mirarem d’interpretar el fragment simplement pel que diu (d’acord amb Conche: “prenons-le en lui-même”, p. 92), fos quin fos el seu lloc en el tot.

3

D’entrada, o mentre es considera o es mira τὰ ἐόντα, el que hi ha, tenint en compte les propietats que té (diferents segons el cas), es poden separar ἐόντα d’ἐόντα i es poden ajuntar ἐόντα amb ἐόντα. De l’operació de separar ἐόντα d’ἐόντα o d’ajuntar ἐόντα amb ἐόντα en resulten dues divisions: si la separació o la unió tenen lloc en l’espai, τὰ ἐόντα queda σκιδνάμενα (escampat) o συνιστάμενα (junt); si divisió té lloc en el temps, τὰ ἐόντα queda ἀπεόντα (absent) o παρεόντα (present). Això és així si es considera τὰ ἐόντα, el que hi ha, tenint en compte les propietats que té (diferents segons el cas). Si ara tornem a considerar el que hi ha, el que té propietats (τὰ ἐόντα), tenint en compte, no les propietats que té, sinó el fet que té propietats (això és, en el text: si considerem τὰ ἐόντα amb el νόος: νόωι, v. 1) resulta que aquella operació de separar-ho entre si o ajuntar-ho entre si no sembla tan legítima: perquè tant ἐόντα és τὰ ἀπεόντα com τὰ παρεόντα. Sembla, doncs, que, en aquest segon cas, s’està afirmant la inseparabilitat o indivisibilitat de τὰ ἐόντα, sembla que s’està afirmant que el que hi ha, τὰ ἐόντα, no és un una pluralitat, sinó un únic ἐόν, diguem doncs τὸ ἐόν. I és possible que sigui així. Però, si és així, ho serà només de manera secundària o transitòria, només per a donar pas a l’autèntica qüestió de fons que es planteja en aquest fragment. Perquè sigui o no el que hi ha una sola cosa, tingui les propietats que tingui, continuarà tenint propietats, i continuarà essent possible considerar-ho, no segons les propietats que té, sinó segons el fet que té propietats, que és el que en realitat significa τὸ ἐόν en aquest fragment (i en tot el poema). Quan considerem el que hi ha (un o més d’un) no tenint en compte les propietats que té, sinó tenint en compte el fet que té propietats, el que fem en realitat és considerar separadament (separadament del que hi ha) el fet de tenir propietats: τὸ ἐόν. En això (en aquesta separació o abstracció) consisteix l’operació del νόος. Per més que tot el que hi ha se separi o ajunti tenint en compte les propietats que té, el fet de tenir propietats no se separa pas del fet de tenir propietats, per la senzilla raó

que el fet en qüestió es troba idèntic tant en el que hi ha aquí com en el que hi ha allà, tant en el que ja no hi és com en el que encara hi és: és el mateix en cada cas (fins i tot si el que hi ha es considera una sola cosa). És veritat que al fragment no s'hi diu la raó per la qual el ser no es pot separar del ser, simplement s'afirma (a B 8, 22-25 es troba desenvolupat). Però queda indicat per mitjà del joc de nombres (plural al primer vers, singular a la resta) i de significacions (quelcom estrictament singular no pot considerar-se σκιδνάμενον / συνιστάμενον). Així doncs, si de τὰ ἔόντα es pot dir, si més no d'entrada, que queda σκιδνάμενα (escampat) o συνιστάμενα (junt), fins i tot si es considera que τὰ ἔόντα és una sola cosa, això no es pot dir de τὸ ἔόν.

Hem explicat el fragment així per dues raons. En primer lloc, perquè la clau (i la més gran dificultat) per a interpretar aquest fragment es troba en la conjunció γάρ del segon vers. Si aquesta s'interpreta en sentit causal (i no sembla pas haver-hi, aquí, cap altra possibilitat més raonable), aleshores cal que el que s'afirma als tres darrers versos sigui la raó per la qual s'ha afirmat el que s'ha afirmat al primer vers. Hem mirat de llegir el text amb aquesta premissa. En segon lloc, perquè hem donat per bo que al text hi és central la posició de la diferència entre τὰ ἔόντα i τὸ ἔόν. Perquè aquesta, que és una de les tesis fonamentals del poema, representa sens dubte una polèmica contra la metafísica de l'home corrent (p. ex. Anaxímenes) que és present per primer cop en aquest fragment (i que anirà apareixent a partir d'ara). Aquesta metafísica consisteix a reduir el que hi ha, d'entrada múltiple i vari, a un únic mateix quelcom sempre igual. Ara bé, qui pensa d'on (o sigui: de què) ve tot el que hi ha i/o a què es redueix tot el que hi ha, no és pas del ser, que està parlant, sinó del que hi ha: d'un únic i mateix quelcom (el que hi havia al principi, considerat diacrònicament, o el que hi ha en definitiva, considerat sincrònicament) que sofreix una escissió interna, se separa internament d'ell mateix i esdevé, per tant, múltiple, dos, igual i no igual a ell mateix (com el temps se separa en nit i dia, o com l'espai se separa en cel i terra) (vg. B 6, 8-9 i B 8, 53 i seg.). Convé, doncs, no llegir aquest fragment com si diguéssim: «no separaràs el que hi ha del que hi ha» de manera que un subconjunt del que hi ha sigui “present” (en l'espai i/o en el temps) i l'altre subconjunt del que hi ha sigui “absent” *perquè* el que és absent, de totes maneres, és (per al νόος) un subconjunt del que hi ha, o sigui: és ἔόντα». Cal rebutjar aquesta lectura perquè: a) engega a rodar la conquesta lingüística (i filosòfica) principal de Parmènides: τὸ ἔόν, que en aquest text es concreta en la diferència plural (ἀπεόντα, παρεόντα) / singular (τὸ ἔόν); és a dir: el fragment no es pot llegir així perquè τὸ ἔόν, al segon vers, *no* significa “el que hi ha”; i b) aquesta lectura inverteix la relació

lògica entre les afirmacions: converteix el que s'afirma als versos 2-4 en una conseqüència del que s'afirma al vers 1.

Dit això, considerem secundària (per no dir falsa) la qüestió (suscitada per Reinhardt i molt debatuda després) sobre si el fragment parla de τὸ ἕόν i és, per tant, de temàtica ontològica, o si parla del νόος i és, per tant de temàtica (diguem-ne) epistemològica. És, com sempre en Parmènides, totes dues coses al mateix temps. Al fragment anterior acabem de llegir que parlar del ser i parlar del νοῖν és parlar del mateix. Igualment ens sembla secundària (per no dir falsa) la qüestió (suscitada per Diels i molt debatuda després) sobre si el verb ἀποτμήξει del segon vers té per subjecte l'oient de la deessa (el mateix que fa de subjecte del verb λεῦσσε al primer vers) o el νόος que apareix en datiu al primer vers. ¿Amb què tallaria el ser (el fet que el ser no s'estigui al costat del ser) l'oient de la deessa, si no amb el νόος?

Zeller presenta aquest fragment, juntament amb el passatge B 8, 22-25, per a il·lustrar la tesi que el ser de Parmènides és indivisible: “Das Seiende ist ferner unteilbar, denn nirgends ist ein von ihm selbst verschiedenes, durch das seine Teile getrennt werden könnten, aller Raum wird von ihm allein ausgefüllt” (p. 692). Certament, però el ser de Parmènides no ocupa espai. Dit això, el fragment demana una consideració més detinguda.

Ni Diels ni Burnet s'ocupen d'explicar el sentit general d'aquest fragment. El que en pensa Diels, s'obté del seu comentari menut.

Reinhardt entén que la problemàtica del nostre fragment no és ontològica, sinó de teoria del coneixement (ja hem dit abans que, segons aquest autor, el nostre fragment s'hauria de situar més endavant, formant context amb la problemàtica iniciada a B 6 i continuada a B 7, fragments en els quals es parla dels sentits d'una manera aparentment despectiva i s'exhorta l'oient a fer servir la raó):

Rein erkenntnistheoretisch ist denn auch der Inhalt des Parmenidesfragments: λεῦσσε νόοι (...): “gebrauche den Verstand statt deiner Augen und sieh das noch so Ferne gleichwohl mit dem Verstande sicher gegenwärtig; denn er wird das Seiende nicht aus seinem Zusammenhange, seiner Einheitlichkeit loslösen, weder durch einen Zustand kosmischer Expansion noch Kontraktion (p. 49).

I, d'acord amb aquesta idea, en nota a peu de pàgina es desmarca de Diels i sosté que el subjecte del verb ἀποτμήξει del segon vers és el νόος que apareix en datiu al primer vers i que en aquest fragment, per tant, es parla del νόος i de les seves capacitats cognitives en contraposició a les dels sentits:

Ich fasse ἀποτιμήξει als dritte Person, wie es auch Diels in den Vorsokratikern, abweichend von seiner früheren Erklärung (Parmenides, S 64), übersetzt hat. Ähnlich Fr. 8, 12: οὐδὲ ... ἐφήσει πίστιος ἰσχυρὸς γίνεσθαι τι παρ' αὐτό. Der Sinn kommt nur heraus, wenn νοῦς Subjekt wird: wo Augen und Ohren nur getrennte Dinge wahrnahmen, erblickt der Verstand ein ἐν συνεχῆς (Fr. 8, 6) (p. 49, nota 2).

Reinhardt sosté, finalment, criticant Diels tant pel significat que aquest dóna a la paraula κόσμος (“Weltgefüge”, “Bau der Welt”) com per haver identificat amb Heraclit l’objecte de la polèmica implícita en els darres versos, que l’objecte d’aquesta polèmica és Anaxímenes:

Niemals, auch nicht in der Sprache der ältesten Milesier, hat dies Wort [κόσμος] das “Weltgefüge” oder den “Bau der Welt” bedeutet, vielmehr redeten die Alten von den κόσμοι in der Mehrzahl und verstanden darunter die verschiedenen Phasen, die nach ihren Theorien der διάκοσμος zu durchlaufen hatte. Κόσμοι waren beispielweise die abwechselnden Zustände äusserster ἀραίωσις und πύκνωσις bei Anaximenes. Und gegen Anaximenes und seine Kosmogonie ist in der Tat die offenkundige Polemik, die in jenen Versen [els de B 4] steckt, gerichtet (p. 50).

Ja hem explicat més amunt que la qüestió sobre si el fragment és ontològic o de teoria del coneixement ens sembla equivocada: és totes dues coses alhora (vg. B 3). Fa l’efecte que Reinhardt la suscita més preocupat per la qüestió sobre el lloc que el fragment devia ocupar en el tot, que no pas per una lectura del contingut en ell mateix (lectura que resulta molt –massa– condicionada per això mateix). Quant a la paraula κόσμος, pot molt ben ser el que Reinhardt diu i haver d’entendre que el κόσμος de què parla la deessa de Parmènides sigui com a molt un simple estat de món tal com el coneixem, o el món a seques però no la seva estructura, ordre o constitució, però en algun moment o altre s’ha d’haver produït el trànsit d’aquest significat al que li dóna Diels, i ha d’haver estat a l’època de Parmènides. Quan Heraclit diu ὥσπερ σάρμα εἰκῆ κεχυμένων ὁ κάλλιστος κόσμος (22 B 124), en la paraula hi ha implicada (com a mínim implicada) la noció d’estructura ordenada. A més, l’expressió de Parmènides és κατὰ κόσμον, de manera que la noció d’ordre no la hi posa només el substantiu, sinó també la preposició. I quan Parmènides mateix, a B 8, 52, fa que la deessa presenti l’exposició de la Δόξα exigint al seu oient que es fixi en el κόσμος ἀπατηλός de les seves paraules, sens dubte es refereix a qüestions de forma, no de contingut. Ens quedem amb el significat de Diels. Finalment, no veiem per què la deessa s’hagi de referir a la metafísica de concretament Anaxímenes: aquesta comparteix els trets característics de la metafísica de l’home normal i corrent, que hem explicat més amunt. Cal tenir en compte que parla una deessa

i que, per a una deesa, Anaxímenes és un mortal normal i corrent (vg. comentari a B 6, B 7 i B 8, 53 i seg.).

Untersteiner comenta:

Λεύσσειν, poiché sta in rapporto con λευκός, vale “vedere qualche cosa di luminoso” e inoltre: “guardare nella lontananza”, con sottintesa più o meno l’idea di un vedere sereno (...) Si deve, pertanto, pensare a un vedere razionale, come si deduce dal tono di tutto il frammento e dall’unione con νόωι” (p. XCII). I després: “ἀπεόντα ... παρεόντα sono i due punti terminali del ricorrente processo del divenire, ma appaiono ormai fusi insieme, identificati: λεῦσσε ... ἀπεόντα νόωι παρεόντα. Da questa polemica risolvete la distinzione in identità risulta una conquista positiva per il pensiero di Parmenide. La “via” atemporale e aspaziale non contiene ἀπεόντα e παρεόντα distinti, ma solo παρεόντα, vale dire una realtà fuori del tempo e dello spazio, poiché essa si oppone (28 A 30) a passato e a futuro; a ciò che si trova prima o dopo nello spazio. Nell’aspazialità e nell’atemporalità la ὁδός si risolve in παρεόντα, vale a dire solo percorrendo la via fuori del tempo e dello spazio si sarà nel dominio di παρεόντα. *La via vera è perché è la via dell’essere.* Proclamare l’esistenza della via è lo stesso che proclamare l’esistenza dell’essere. Questo essere, prima di chiamarsi ἐόν (cfr. vs. 2), viene definito come παρεόντα. (...) Poiché la “via” si è ormai trasformata in παρεόντα, che risolvono in sé gli ἀπεόντα, Parmenide può passare senz’altro con una concezione nuova e originale, a τὸ ἐόν identico appunto ai παρεόντα escludendo la realtà degli ἀπεόντα. Perciò continua: [Untersteiner cita els tres últims versos del fragment]. Ormai τὸ ἐόν è una conquista del pensiero gradualmente chiaritasi nel corso della “via”, e, nel momento della conquista, questo ἐόν si definisce differenziandosi polemicamente da altre concezioni dell’essere per mezzo di determinazioni negative. Infatti è ormai pacifico che qui Parmenide abbia si mira la dottrina –propria specialmente di Anassímene– per la quale l’universo si forma e si distrugge di volta in volta secondo un costante ritmo ciclico in séguito ai due processi alterni di condensazione e di rarefazione attuati dall’ἀήρ. Per una “via” nuova e in virtù di questa stessa “via” τὸ ἐόν è ormai una realtà ben salda nella speculazione filosofica di Parmenide (p. XCVII-CI).

Segons Untersteiner, aquesta pluralitat de παρεόντα de què parla el primer vers és el mateix que el que Parmènides anomena τὸ ἐόν: ja sabem que Untersteiner nega que el ser de Parmènides sigui ἔν (vg. comentari d’Untersteiner a B 8, 5-6). No podem acceptar aquesta interpretació. Tampoc la tesi que els darrers versos del fragment s’adrecin específicament contra Anaxímenes.

Tarán diu:

The meaning of the fragment is not completely certain since it has obviously suffered by its disconnection from its context. (...) If our interpretation of line 1 is correct [Tarán es refereix a la tesi segons la qual el subjecte del verb ἀποτμήξει del segon vers és el νόος que apareix en datiu al vers anterior], the γάρ of line 2 acquires some meaning; things absent have to be present to the mind, i.e. for the mind existence is all present and the difference between “things absent” and “things present” disappears, the reason being that the mind cannot separate Being from its

holding fast to Being either by dispersing it all everywhere in order or by bringing it together. With this interpretation the whole fragment becomes an argument for the continuity of Being; and this is reinforced by the correspondence of the content of line 2 with fr. VIII.25: τῶι ζυνεχῆς πᾶν ἔστιν· ἐὸν γὰρ ἔοντι πελάζει (cf. also fr. VIII.23-24: οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἶργοι μιν συνέχεσθαι, / οὐδέ τι χειρότερον). The fact that it is the mind for which things absent are nevertheless present suggests that, conversely, if one trusts the senses there would be things absent from them. (...) There is no cogent reason to read a specific polemic into fr. IV at all. The fragment contains an argument for the continuity of Being (p. 48-49).

El millor de la lectura de Tarán és que comprèn la importància del γάρ: si aquest té sentit causal, el que es diu en primer lloc ha de fonamentar-se en el que es diu en segon lloc. Tarán, coincidint amb Reinhardt, salva la qüestió fent que el subjecte del verb principal del segon vers (ἀποτμήξει) sigui el νόος esmentat al primer vers. És l'opció més fàcil, però és perfectament defensable. Al fragment no s'afirma la continuïtat del ser, sinó la seva indivisibilitat i singularitat. I sí que hi ha una intenció polemitzant contra la metafísica del mortal vulgar i corrent: el que no cal és pensar en (posem per cas) Anaxímenes.

Beaufret diu:

Penser au niveau du νοῦς, c'est donc se reprendre de l'opposition à courte vue de la présence et de l'absence, celle qu'absolutise à son niveau la myopie des Mortels pour s'ouvrir à une dimension où même l'absence devient un mode de la présence. Telle est la dimension de l'être qui se déploie en tout comme dimension originelle aussi bien de l'absence que de la présence, dont l'opposition relative est, pour l'étant, κόσμος, ou mieux κατὰ κόσμον, conforme à l'harmonie de l'être. Au pays de l'être rien n'apparaît dès lors dont la présence ne soit secrètement auréolée d'absence, et qui ne brille, au fond de l'absence, d'une présence secrète, car l'être est pour l'être au plus proche, rien jamais ne pouvant le couper de son attenance à l'être. L'être est ainsi *par où* l'étant est aussi bien présent, sans pour autant l'être à jamais, qu'éloigné dans l'absence, sans pour autant être aboli. Il est donc à jamais le *recueil* du présent et de l'absent, leur λόγος, face au non-être, qui au contraire est à jamais l'abolition radicale et de l'un et de l'autre (p. 64-65).

Interessant interpretació amb la qual no podem estar d'acord en aquest punt: l'ordre en virtut del qual quelcom queda escampat i reunificat κατὰ κόσμον s'ha d'atribuir a “la myopie des Mortels”.

Coxon, com Reinhardt, entén que el fragment no és d'ontologia, sinó de teoria del coneixement, o sigui que no s'hi parla del ser, sinó del νόος i de les seves capacitats cognitives. Dit això, no deu fer falta dir que Coxon, com Reinhardt i Tarán, entén que el subjecte del verb ἀποτμήξει del segon vers és el νόος que apareix en datiu al vers anterior. Coxon creu que Parmènides reprèn aquí la problemàtica plantejada per

Xenòphanes a 5 B 21 (καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνήρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται / εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων· / εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών, / αὐτὸς ὁμῶς οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται):

It is reasonable to suppose that fr. 6 [B 4] is part of P.'s answer to Xenophanes himself [5 B 21]. Xenophanes had borrowed from Homer (B 485-486) the equation of knowing with present perception and concluded that, with regard to the gods and other matters beyond the range of the sense, human beings can have no knowledge but only beliefs. P. answers that the mind not only may have an immediate awareness of 'absent things' but that its vision of Being is "steady" [λεῦσσε βεβαίως], as the apprehension of the dense and rare manifestations of a physical substance cannot be. P. is not here concerned primarily with the nature of Being, the indivisibility of which is not argued until fr. 8, 22-25, but with that of νόος as a faculty of intellectual intuition. This intuitive sense remains present in P.'s correlation of νοεῖν with asserting (fr. 3, 7 [B 2, 7]), since assertions made with the copula are in his eyes statements of identity (p. 305-306).

Una relació tan estreta del contingut d'aquest fragment amb el de Xenòphanes, francament, no l'hi veiem. I ja ens hem pronunciat sobre si cal interpretar el fragment en termes d'ontologia o de teoria del coneixement: calen totes dues coses alhora (vg. més amunt). Finalment, el νοεῖν no serveix per a fer afirmacions (sobre el ser), sinó per a plantejar la qüestió (sobre el ser) com a tal. Quan la deessa diu del ser ὥς ἔστιν, diu que li convenen predicats, però no en predica res.

Conche comenta:

Ce que nous apprenons maintenant est que la différence présence-absence disparaît pour le penser. (...) Le corrélat du penser est le *il y a* ou le fait d'être. Peut-on traduire τὸ ἐόν par "le *il y a*" (o par "l'être", mais dire "il y a" nous semble plus clair)? La traduction littérale n'est-elle pas "l'étant"? Sans doute, mais une telle traduction n'a-t-elle pas l'inconvénient de masquer l'ambiguïté du participe? Le participe "participe" à la fois du nom et du verbe, et, en mettant l'accent sur la signification de nom, on risque d'oublier quelque peu la signification de verbe, qui est peut-être plus essentielle. (...) Les deux significations –verbale et nominale– sont à maintenir. Dans le vers 2, la signification verbale domine; dans les vers 3 et 4, la signification nominale. Car ce qui "se disperse partout de toutes les façons à travers le cosmos" ou "se rassemble", ne peut être que *ce* qui est. On laissera ici de côté l'interprétation objectiviste, superficielle et banale, pour laquelle il s'agirait de phénomènes de dissipation et de concentration, tels les phénomènes de raréfaction et de condensation que l'on voit dans le cosmos d'Anaximène (ainsi, entre autres, pour Reinhardt, p. 50; Untersteiner, p. XCIX et n. 195). Une telle interprétation ne peut s'autoriser d'aucune justification qui tienne au texte lui-même. De ce texte, il ressort que Parménide a en vue non telle ou telle construction de physiologie, que ce soit pour la faire sienne ou la refuser, mais la structure même du réel (p. 93-94).

No hi podem estar d'acord. Conche construeix la seva interpretació desconcertat pel fet que els adjectius σκιδνάμενον i συνιστάμενον concorden amb τὸ ἔόν, i per això es veu obligat a parlar de l'ambigüitat del participi present en grec i a entendre que (τὸ) ἔόν, als versos 3 i 4, hi predomina la significació nominal: “el que hi ha” (en singular). No és així: el recurs de Parmènides és més valent i estripat. El sintagma (τὸ) ἔόν manté la forta significació verbal en tots els versos, i Parmènides juga amb el fet que a una cosa tan singularíssima com el ser no li escauen adjectius com σκιδνάμενον i συνιστάμενον, que per la seva significació només es poden atribuir a una pluralitat, o sigui a τὰ ἔόντα. Parmènides utilitza justament la concordança perquè es vegi que una cosa és *el ser* i una altra *el que hi ha*, i que els atributs del que hi ha no li escauen al ser. Per això és incorrecte també no veure en el text una intenció polèmica: és veritat que no cal pensar concretament en Anaxímenes, però sí, en canvi, en la metafísica de l'home corrent, que quan es creu pensar en el ser pensa, en realitat, en el que hi havia abans que hi hagués el que hi ha (diacrònicament) i/o en el que hi ha al fons del que hi ha (sincrònicament), de manera que és incapaç de sortir del pla del que hi ha i elevar-se al pla del ser.

4

1 λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως. Diferents anàlisis sintàctiques d'aquesta frase són possibles, sense que en aquestes diferències sembli haver-hi implicada cap qüestió de fons. Tant es pot entendre que els dos participis en acusatiu són complement directe del verb inicial, el segon adjectivant el primer, com entendre que són el subjecte i el predicat, respectivament, d'una oració d'infinitiu amb el verb còpula el·líptic. En el primer cas tenim: “Mira l'absent present”, “Mira l'absent que és [o com es fa] present”). En el segon cas tenim: “Mira que [o com] l'absent [és o es fa] present”. La diferència és ínfima. Igualment, tant es pot entendre que l'adverbi final (βεβαίως) qualifica la manera com allò ἀπεόντα es manifesta com a παρεόντα per al νοῦς (i entendre, doncs, que el datiu νόωι complementa aquesta manera de manifestar-se o, simplement, el participi παρεόντα), com que l'adverbi final qualifica el λεῦσσε inicial i que allò complementat pel datiu νόωι (en aquest cas, datiu instrumental) és aquest mateix verb inicial. En el primer cas tenim: “Mira l'absent fermament present per al pensament”. En el segon cas tenim: “Mira fermament amb el pensament l'absent present”. Pel mateix que aquestes diferències semblen irrellevants quant al sentit, no ens

sembla impossible condensar totes aquestes possibilitats en un sol pensament. El verb λεῦσσε és un d'aquells imperatius que apareixen repetidament al text (p. ex. B 7, 2 i 5) per a indicar que la constatació fenomenològica té les seves exigències, juntament amb altres recursos com ara el fet que el poeta no porta el carro, sinó que és portat per ell (veu passiva) (B 1, 4), les fórmules d'obligació i/o prohibició (χρή ο χρεών seguit de frase, etc.) i els substantius θέμις, μοῖρα, δίκη, ἀνάγκη (p. ex. B 6, 1, repetidament a B 8), etc. Pel que fa a ὅμως (reforçat per δέ), l'hem entès amb sentit adversatiu o concessiu ("però", "tanmateix"). Tant es pot entendre que la concessió afecta tota la primera frase i que, per tant, determina la relació entre aquesta i el text que hi havia immediatament abans (que desconeixem), com que afecti el participi ἀπεόντα i determini la seva relació amb el παρεόντα (o νόωι παρεόντα) que apareix just després. Existeix la variant ὁμῶς ("igualmente"), per a la qual valdria també el doble sentit que s'acaba d'indicar. Si s'opta per aquesta segona variant, aleshores canviaria la relació semàntica de la frase (o de tot el fragment) respecte al text immediatament anterior. Nosaltres hem entès que immediatament abans del fragment hi devia haver alguna frase que donés entenent que la diferència corrent entre ἀπεόντα i παρεόντα és vàlida (vg. més amunt la nostra caracterització del sentit general del fragment). Pel que fa als participis ἀπεόντα/παρεόντα, és molt important tenir en compte que es tracta de plurals neutres i que al vers següent no hi diu τὰ ἐόντα, sinó τὸ ἐόν. Quant a llur extensió, equivalen a τὰ δοκοῦντα (o sigui a τὰ ἐόντα, en les dues formes en què τὰ δοκοῦντα pot aparèixer en l'espai o en el temps: com a present o com a absent). Ja hem dit que τὰ ἐόντα no apareix al poema, però els dos participis en qüestió en són derivats (i recordem que a B 7, 1 apareix μὴ ἐόντα, que en definitiva no és sinó (τὰ) ἐόντα precedit d'una negació). Quant a νόωι, cal no deixar de veure que el vers també és una caracterització del νοῦς (substantiu corresponent al νοεῖν del fragment anterior): tant allò que és ἀπεόντα com allò que és παρεόντα ἐς, o sigui: ἐς ἐόντα, la diferència entre l'un i l'altre és irrellevant per al νοῦς, en el sentit que tant en l'un com en l'altre hi ha igualment εἶναι (el ser –τὸ ἐόν– de què es parla al vers següent).

Untersteiner interpreta aquest vers de la manera que s'ha indicat en presentar el sentit general del fragment segons ell (vg. més amunt). Afegim-hi que, segons aquest autor, cal llegir ὁμῶς ("igualmente", "així mateix") en comptes de ὅμως ("tanmateix", "en canvi"), entenent, a més, que ὁμῶς significa aquí el mateix que ὁμοίως, tot plegat donant per bo que el ser de Parmènides és una pluralitat de παρεόντα ὁμοῖα (vg. més amunt i comentari d'Untersteiner a B 8, 5-6): «Rimani per altro il dubbio che, quando

furono posti gli accenti sulle parole, qui si sia scritto ὄμως in luogo di ὁμῶς (...). Io penso che nel testo parmenideo sia da leggere ὁμῶς arcaico-poetico per ὁμοίως (...). Quindi il nostro verso andrà inteso: “osserva con l’intuizione come *del pari* le cose lontane siano vicine (presenti) secondo verità”» (p. XCVII-XCVIII, nota 189). No tenim cap gran inconvenient a llegir ὁμῶς en comptes de ὄμως, però sense les implicacions que pretén Untersteiner (que τὸ ἐόν equivalgui a una pluralitat de παρεόντα ὁμοῖα, etc.), que són incompatibles amb la nostra lectura, per a la qual (com per a la majoria de lectures) és essencial que τὸ ἐόν sigui ἔν.

Tarán aposta per ὄμως en comptes de ὁμῶς tot criticant Untersteiner:

Untersteiner takes ὁμῶς = ὁμοίως, but this is unnecessary and is due to his notion that Parmenides’ Being does not exclude a plurality, which I believe mistaken (...). There is no reason to reject the tradicional reading ὄμως. This reading admits different constructions; it can be joined with λεῦσσε, with ἀπεόντα (so, among others, Burnet, *EGP*, p. 73 and Albertelli, p. 133, note 1), or, by the common hyperbaton, with παρεόντα which I prefer [Tarán tradueix: “Behold things which, though absent, are nevertheless firmly present to the mind”, fent recaure el significat de ὄμως sobre παρεόντα per mitjà de “nevertheless”] (p. 45).

D’acord. Hi falta contemplar expressament la possibilitat (que dóna l’adverbi) de fer alguna conjectura sobre el text que hi hagués immediatament abans, encara que fos finalment rebutjada. Sobre νόωι, Tarán comenta:

It can be joined with λεῦσσε (so, e.g., Burnet, *EGP*, p. 173; Reinhardt, p. 49; Calogero, p. 22, note 1; Albertelli, p. 133, note 3), with λεῦσσε and παρεόντα at the same time (so Schottländer, *H* 62, 1927, pp. 435 ff.; Kranz, *VS*; Gigon, p. 254), with ἀπεόντα and παρεόντα (so K. Joel, *Geschichte der antiken Philosophie*, Vol. I, Tübingen 1921, p. 425 and Hölscher, op. cit.), or, with παρεόντα (so, e.g., Patin, p. 570, Diels, *VS*, 4th ed., p. 151) which seems preferable in view of line 2 (p. 46).

Ja hem dit que no ens sembla inviable considerar totes aquestes possibilitats alhora. Tarán entén que l’absència i la presència significades en els participis ἀπεόντα i παρεόντα han de ser enteses en sentit espacial:

[ἀπεόντα, παρεόντα] May be interpreted in spatial or in temporal sense. (...) A comparison of line 2 with fr. VIII.22-25 and especially with line 25 suggests that, like fr. VIII.22-25 (...), fr. IV including ἀπεόντα and παρεόντα should be interpreted spatially (p. 46).

A nosaltres ens semblaria que s’han d’entendre més aviat en sentit temporal; donada, però, l’oposició σκιδνάμενον / συνιστάμενον als versos següents, de significació primàriament espacial, potser val més entendre totes dues contraposicions en tots dos sentits (espacial i temporal).

Coxon diu que l'adverbi βεβαίως acompanya λεῦσσε νόωι i que tota la frase està construïda amb la idea que el sentit recaigui sobre la paraula νόωι (que al vers següent farà de subjecte del verb ἀποτμήξει):

Construe βεβαίως νόω λεῦσσε ὄμωσ ἀπεόντα, “gaze steadily with your mind on even absent things as present”. The interpretation is guaranteed by Empedocles’ imitation cited above (fr. 17, 219 [vg. més amunt les consideracions de Coxon sobre la posició del fragment], in which τεθηπώς is antithetical to P.’s βεβαίως. The word-order is calculated to emphasize νόω, the force of which is weakened by taking it with παρεόντα as well as with λεῦσσε (p. 306).

I sobre ὄμωσ: «In P. here the word qualifies ἀπεόντα adversatively, “in spite of their being absent”» (p. 306). Ja hem dit que no veiem la necessitat de fer aquestes precisions: la frase està construïda de manera que hi càpiguen tots els sentits al mateix temps. Sobre ἀπεόντα: “what is beyond the range of sense-experience” (i tanmateix perceptible –com a παρεόντα– per al νόος: vg. més amunt el sentit general del fragment segons Coxon). D’acord: i tant en l’espai com en el temps. Finalment:

If P. contrasts the steadiness of mental vision with the confusion that results from trying to apprehend reality with the senses, the antithesis of present and absent may be an echo from Heraclitus, who associates perceptual ineffectiveness with the mental absence of those who do not understand the Logos: ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκάσι· φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεῖναι (fr. 34) (p. 306).

La frase d’Heraclit té tot un altre sentit i la coincidència de paraules no ens sembla pas suficient com per a detectar aquí cap mena d’*eco*.

2 οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι. La conjunció γὰρ obliga a connectar el que es diu en primer lloc (v. 1) amb el que es diu en segon lloc (vv. 2-4), i a connectar-ho de manera que el primer es desprengui de (o, com a mínim, quedi suficientment argumentat o justificat per) el segon. D’acord amb Diels, entenem que el verb (ἀποτμήγω) es troba en segona persona de la veu mitjana (equivalent, doncs, a ἀποτμήξει) i no pas en tercera persona de la veu activa; en altres paraules, entenem que té per subjecte l’implícit σύ que, al vers anterior, també fa de subjecte de λεῦσσε (o sigui: el mortal que escolta la deessa), i no pas el νόος que apareix en datiu al vers anterior. D’aquesta manera s’hi guanya en continuïtat discursiva, ens trobem simplement al davant d’una altra de les repetides interpel·lacions de la deessa a l’oient (l’última, al λεῦσσε del primer vers), i ens estalviem de fer una operació sintàctica perfectament possible, però una mica estranya. Ja hem explicat, de totes maneres, que la qüestió no afecta el sentit del fragment. D’altra banda, el que s’afirma al vers que ens

ocupa ara (que el ser no es pot separar del ser) no s'argumenta. Hom en trobarà la raó més endavant (B 8, trams 22-25 i 42-49). La raó n'és que, perquè el ser es pogués separar del ser, faria falta que de ser n'hi hagués *més d'un*, quan resulta que de ser n'hi ha *només un*. Només un o més d'un, singular o plural, τὸ ἕν o τὰ ἕντα: vet aquí la diferència que el fragment vol remarcar. En l'expressió τὸ ἕν τοῦ ἕντος trobem la primera aparició (doble) del participi del verb εἶναι amb article neutre singular. Ja hem explicat suficientment que cal entendre-ho per *el ser*, no per *el que hi ha* (que seria τὰ ἕντα).

Diels sobre el verb:

Ob man ἀποτμήξει oder ἀποτμήξει schreibt ist für die attische Ueberlieferung des 4. Jahrh., die allein herstellbar ist, gleichgültig. Auch für den Sinn ist es ziemlich gleich, ob man das Activ oder Medium versteht. Im Ersteren Falle ist νοῦς das Subject. Für den Verstand, der nirgends eine Trennung des Seienden gestatten kann, gibt es kein Nah und Fern. Zieht man dagegen die zweite Person vor, wofür z. B. 8, 35 οὐ γὰρ ἔνευ τοῦ ἕντος ... εὐρήσεις τὸ νοεῖν geltend gemacht werden kann, so gibt auch das Medium einen guten Sinn. Denn es ist hier nicht von einem wirklichen ἀποτεμεῖν die Rede, sondern von der im Innern sich abspielenden geistigen Thätigkeit. So unterscheidet sich ὀρίζειν und ὀρίζεσθαι u. a. Bei dieser Auffassung, die ich vorziehe, wird dir Form der Anrede 1,33 [B 7, 2] εἶργε; 36 [B 7, 5] κρῖναι; 2,1 [B 4, 1] λεῦσσε fortgesetzt und ein lebendiger Abschluss gewonnen. Für den Gedankenfortschritt ist die zu Grunde liegende Vorstellung des Parmenides massgebend, dass Denken und Sein nicht bloss correlate, sondern zusammenfallende Begriffe sind. So macht es also gar keine Schwierigkeit die Denkhätigkeit aus der Structur des Universums und umgekehrt zu er läutern (p. 65).

Diels comenta també que en l'expressió τὸ ἕν hi ha un hiat impossible per a resoldre el qual no calen, tanmateix, esmenes al text: simplement cal llegir τοῦόν (= τὸ ἕν) sense que calgui ni tan sols esmenar la lletra escrita (p. 65).

Tarán, després de considerar les diferents possibilitats que planteja Diels, entén que és millor entendre que el subjecte del verb ἀποτμήξει és el νόος del segon vers perquè d'aquesta manera es carrega de sentit la conjunció γάρ: "Another possibility is to take νοῦς as the subject of ἀποτμήξει (...). This is certainly to be preferred since in this case γάρ has some meaning, for it explains the content of line 1 as we interpreted it" (p. 47). Hi ha una altra manera d'interpretar el γάρ: entenent que els versos 2-4 parlen del ser (τὸ ἕν) i no de τὰ ἕντα (ja sigui ἀπεόντα o παρεόντα) (vg. més amunt la nostra interpretació del sentit general del fragment).

Untersteiner comenta sobre el subjecte del verb ἀποτμήξει: «Io sono convinto che in qualche modo soggetto di ἀποτμήξει non possa essere altro che τὸ ἕν e, quindi, che ἀποτμήξει possa essere, come suggerisce Zeller, I 1, p. 692 nota 2, intransitivo:

“l’essere non sarà tagliato fuori, non sarà impedito dall’essere contiguo, connesso, con l’essere”» (p. C, nota 195). Molt abans optariem pel νόος del verb anterior.

Coxon comenta: “The ground given for asserting that the exercise of reason puts the philosopher in the presence of absent things is that, if it is directed (as it must be, fr. 4 [B 3]) upon Being, it will not divide this by regarding it as dispersing or gathering, like the divine primary substances of Anaximenes and Heraclitus, and can therefore contemplate it steadily. The argument is about the activity of mind, and is destroyed if ἀποτμήξει is taken as second person singular middle instead of as active with νόος understood as subject” (p. 307). No és veritat: perquè se sobreentén que l’oient (en segona persona) és exhortat no tallar el ser amb el νόος. Sobre l’hiat de què parlava Diels, Coxon creu que és millor deixar-l’hi estar (com p. ex. a νήπιος ὃς τὰ ἔτοιμα en Hesíode, fr. 61) “than to follow Diels in supposing them corrupt and postulate for P. an unexemplified crisis of the article with ἐόν” (p. 307). Sobre τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι: “The assertion that the mind must conceive of Being as cleaving to Being implies neither that there is nor that there is not a plurality of beings, but only that Being cannot expand and contract, since this would entail its separation from itself (ll. 3-4). P. does not argue for or assume the uniqueness of Being until fr. 8” (p. 307). No: la tesi no s’argumenta fins més endavant, però el passatge només s’entén pressuposant que el ser és un i només un (com indica l’article singular i la contraposició de τὸ ἐὸν amb els plurals neutres del primer vers).

3-4 οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον. El ser, que és només un, no és res que es pugui separar o tonar a ajuntar. En altres paraules: qui es dedica a separar o ajuntar pluralitat κατὰ κόσμον *no* és del ser que s’ocupa. Fa tot l’efecte que aquests versos caracteritzen sintèticament (i polèmicament) el mateix que descriu per menut la part cosmològica i cosmogònica del poema, o sigui el que practiquen i/o donen per bo “els humans, que res no saben”: siguin qui siguin aquests (ja ens pronunciarem sobre això quan s’escaigui: vg. comentari a B 6, B 7 i B 8, 53 i seg.), primer separen (abstreuen) dues formes o principis o realitats fonamentals de tota la resta de coses, després les fan ajuntar, i de la unió o barreja d’aquestes en generen tota la resta de coses. No es pot deixar de veure tampoc la correlació ἀπεόντα / σκιδνάμενον (ser absent, estar lluny) i παρεόντα / συνιστάμενον (ser present, estar junts). Ens fa l’efecte que l’expressió κατὰ κόσμον afecta igualment les dues operacions (no només la primera).

Diels veu en aquests versos una polèmica contra Heraclit (22 B 91: σκίδνησι καὶ συνάγει, πρόσσεισι καὶ ἄπεισι). No la hi veiem. Molt abans contra la metafísica jònica, que s'ajusta millor a la del mortal normal i corrent, que ens sembla l'únic que pot ser al·ludit aquí. Diels adverteix d'altra banda que κόσμος aquí no significa "μόν", sinó ordre o estructura o constitució interna: «κατὰ κόσμον: "in dem Gefüge seines Baues". So (vgl. θ 492) nicht "Welt" heisst κόσμος» (p. 66). D'acord (vg. més amunt la crítica de Reinhardt).

Untersteiner tradueix κατὰ κόσμον per "durante una fase cosmica" i comenta: "Pur non essendo essenziale per il senso del frammento la risoluzione di questo punto (in ogni caso si avrà una polemica contro la concezione ciclica), io credo che l'esegesi di Reinhardt, ripresa da Hölscher, sia esatta" (p. CI, nota 195) (vg. més amunt el parer de Reinhardt i el nostre posicionament a favor de Diels).

Tarán no veu en aquests versos cap referència polèmica ni contra Heraclit (a diferència de Diels) ni contra Anaxímenes (a diferència de Reinhardt i Untersteiner), sinó que es tracta d'un argument a favor de la continuïtat del ser, aquí basat en els mecanismes de funcionament del νόος:

There is no cogent reason to read a specific polemic into fr. IV at all. The fragment contains an argument for the continuity of Being (...); if νόος is the subject of ἀποτιμήξει in line 2 the continuity of Being is proved because the mind cannot separate Being from Being, and the probable reason, although not explicitly stated, is that to think is to think Being (cf. fr. VIII.34 and comm. *ad loc.*) (p. 49-50).

No s'argumenta a favor de la continuïtat del ser, sinó a favor de la seva indivisibilitat (vg. el nostre comentari a B 8, 6 i 22-25). Tarán comenta també que la interpretació que Diels fa de l'expressió κατὰ κόσμον té l'inconvenient que convida a pensar que l'expressió es refereix a la constitució del ser *tal com el pensa Parmènides*:

The difficulty of this interpretation is that κόσμος appears (as is expressly stated by Kranz (...)) to be the "order" (or the law) of Parmenides' own Being. But for Parmenides the law of Being prevents it from being dispersed or coming together (p. 47).

És més que clar que l'expressió (que, segons nosaltres, és ben interpretada per Diels) es refereix al que hi ha tal com és concebut pels mortals (malgrat el parer de Beaufret; vg. més amunt).

Coxon diu que l'argument eleàtic ("the Eleatic argument") contra la teoria d'Anaxímenes de la rarefacció i condensació no es troba fins a Melís B 7 (el qual pot molt ben ser que es fonamenti, diu Coxon, en aquest passatge de Parmènides i altres de similars, com B 7, 1) i dóna per bona la tesi de Diels segons la qual aquí hi hauria una

al·lusió a Heraclit (22 B 91), però que el versos s'adrecen a qualsevol teoria que afirmi una substància que es condensi i rarifiqui: "The argument however is directed against any version of the theory that the primary substance condenses and rarefies" (p. 307). Ja ens hem pronunciat sobre si aquí hi ha una referència més o menys encoberta a Heraclit: no ens ho sembla. I si quan Coxon diu "any theory..." es refereix al que nosaltres hem anomenat la metafísica del mortal normal i corrent, d'acord. Sobre κατὰ κόσμον i la crítica de reinhardt a Diels, Coxon sembla posar-se del costat del segon: «"in regular order", as in Homer. The concept of the temporal world as 'order' had been originated by Anaximander, but the word κόσμος was not used simply for "world" in the fifth century» (p. 308).

Conche comenta:

Bailly et L. S. J. admettent, pour κόσμος, le sens de "monde" chez Parménide. Traduire "in order" (Tarán, Gallop, etc.) ne donne pas un bon sens: "ni s'il est entièrement dispersé selon un ordre" (Cordero) ne semble guère cohérent, car la complète dispersion signifie plutôt le désordre que l'ordre. Le mot "monde" nous paraissant trop riche en significations (on puet songer au monde animal, au monde humain, etc.), nous choisissons (...) le mot "cosmos" [Conche remarca en nota a peu de pàgina que la paraula es troba al diccionari *Littre*] comme faisant allusion aux vastitudes qui nous entourent, peuplées des objets les moins immédiats, les plus lointains, les plus "absents" (p. 95).

Ja hem dit que κατὰ κόσμον sembla afectar tant l'operació d'escampar-se com l'operació de tornar-se a ajuntar. En tot cas, fins i tot si només afecta l'operació d'escampar-se, en la metafísica al·ludida per Parmènides tot (també l'escampar-se) s'esdevé segons un ordre (que és el que aquí significa κατὰ κόσμον), que és precisament aquell κόσμος ἀπατηλός que s'esmenta a B 8, 52 abans d'iniciar l'exposició de la Δόξα.

FRAGMENT 5

1

PROCL. *Parm.* I p. 708, 16

ξυνὸν δέ μοί ἐστιν,
ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὖθις.

però indiferent em resulta
des d'on comenci: que allà novament haig d'anar de tornada.

2 ὀππόθεν *edds.* : ὀπόθεν *codd.* / ἄρξωμαι *edds.* : ἄρξομαι *codd.* / αὖθις *codd.*, Diels, Untersteiner, Tarán, Conche, García Calvo : αὖτις Coxon

2

Procle cita aquest fragment, que coneixem només per aquest testimoni, en un passatge del seu comentari al *Parmènides* de Plató, concretament al lloc on Sòcrates s'atreveix a sostenir que Zenó i Parmènides, en el fons, diuen el mateix, si bé amb paraules diferents: Parmènides diu que el tot és un (ἓν εἶναι τὸ παν) i Zenó diu que no hi ha pluralitat (οὐ πολλά εἶναι) (128 b). Procle comenta que Parmènides contemplava τὸ ὄν com el que transcendeix totes les coses i com la més alta de les coses que hi ha (τὸ πάντων ἐξηρημένον καὶ τὸ ἀκρότατον τῶν ὄντων) (cal entendre coses intel·ligibles), però que no desconeixia pas la pluralitat de coses intel·ligibles (τὸ πλῆθος τῶν νοητῶν), sinó que sostenia que en aquestes hi ha una inefable unitat que les relliga i un ordre que les ordena en primeres, mitjanes i últimes (ἐν τούτοις πρώτων καὶ μέσων καὶ τελευταίων καὶ ἔνωσιν ἄφραστον αὐτῶν), i que tota aquesta pluralitat procedeix, en definitiva, de τὸ ἓν ὄν (τοῦτο τὸ πλῆθος ἐκ τοῦ ἑνὸς ὄντος προήλθεν), com després sostindrà, diu Procle, el diviníssim Plató (αὐτὸς ὁ θειότατος Πλάτων). I és per a documentar aquestes tesis que Procle cita el nostre fragment, juntament amb (i concretament entremig de) un tros de B 8, 25 (ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει) i un tros de B 8, 44 (μεσσόθεν ἰσοπαλές) (Coxon t. 172).

Com en el cas del fragment anterior, també a propòsit del fragment que ens ocupa ara hi ha discrepància sobre la posició que devia ocupar dins el tot. Diels el situa entre B 4 i B 2, sense explicar per què. Tampoc en Diels-Kranz no es troba cap explicació sobre la raó per la qual Kranz decideix situar-lo entre B 4 i B 6 (el mateix lloc on el situem nosaltres i la majoria d'editors). El fet que Procle el citi entre B 8, 25 i B 8, 44 va portar Cornford a pensar que el seu lloc, així com potser el de B 4, podria haver d'anar-se a cercar després de B 8, 25, i que podria ser, per tant, que en el primer tram seguit de B 8 que ens ha fet arribar Simplicí (B 8, 1-52) hi hagués una llacuna, altrament no pas petita (Cornford 1939, trad. cast. p. 87, nota 23), possibilitat que, francament, és difícil de donar per bona, tant pel fet que el text de Procle no fa necessari contemplar-la (el fet que la citació que fa d'aquests versos estigui entremig de les citacions dels altres dos no significa pas per força que el text citat en aquesta estigüés entremig del text citat en aquelles) com per la general fiabilitat de Simplicí com a citador. Untersteiner, Tarán i Conche el situen com Diels-Kranz, entre B 4 i B 6, també sense explicacions. Tarán rebutja, això sí, la idea de Cornford (ens fa l'efecte que amb raó): "The contention of Cornford (...) that the fragment (together with fr. IV) must be placed after fr. VIII.25, because it is the place where it appears in Proclus (...) has to be rejected because it is unlikely that Simplicius who quotes fr. VIII at length would have omitted it, while it is natural that Proclus, who is looking for quotations to illustrate the point he is arguing, should quote separate passages. Therefore, the place of the fragment remains uncertain" (p. 53). Coxon es desmarca de Diels-Kranz i situa el nostre fragment entre B 1 i B 2, o sigui tot just després del proemi i al començament de tot de l'exposició dels camins a seguir i no seguir, donant per bo que el text és metadiscursiu i que a un text d'aquest caràcter li escau aquest lloc inicial, si bé la deessa, precisa Coxon, en aquest fragment es refereix només «to her account of the possible "ways of research"» (que segons Coxon és, efectivament, circular) i no pas, en canvi, al desenvolupament que té lloc al llarg de B 8 (que, segons Coxon, "proceeds from the starting-point ὡς ἔστιν and progresses to a conclusion" –p. 287). García Calvo situa el nostre fragment entre B 1 i B 2, com Coxon, amb un argument similar al de Coxon: "[v.] 33-34 [o sigui els versos que ens ocupen; l'últim vers de B 1 és el v. 32], quibus dea τὴν κυκλικὴν μέθοδον tractationis suae nuntiat, quae sola τῆι κυκλικῆι φύσει rei tractandae conueniat, aptissime principiorum enuntiationi pracedere vides" (1981, p. 191, 2001, p. 197; en aquesta segona edició hi afegeix: "sic ut versus dehinc 35 ss. [o sigui B 2] continuo secutus esse iure suspiceris". Conche comenta: "Il convient de ne

pas se réfugier derrière telle ou telle supposition (ou dans l’abstention, comme O. Gigon, *Der Ursprung*, 1945, qui le laisse de côté, p. 257), mais de le prendre tel quel” (p. 98-99). A nosaltres ens fa l’efecte que l’argument de Coxon i García Calvo podria ser suficient per situar el fragment al començament de tot, immediatament després de B 1 (hi podem afegir que almenys una de les formes verbals del text és un futur, el qual encaixa bé en un context programàtic). Ni que sigui –val a dir– perquè un argument és millor que res. Com que l’argument, de totes maneres, no és conclouent ni molt menys, i com que hem pres l’edició de Diels-Kranz com a edició de base, en respectem l’ordenació dels fragments. Al capdavant donem per bo, sigui com sigui, el que ja hem fet (d’acord amb Conche) al fragment anterior: interpretar el fragment pel que s’hi diu, amb independència de quin fos el seu lloc en el tot, i de manera que el que en diguem, per tant, pugui ser vàlid amb independència del lloc que ocupava (en la mesura que això sigui possible). L’evident caràcter metadiscursiu del fragment ho fa més raonable i justificat que en el cas del fragment anterior.

3

Sembla evident que la deessa, en aquest fragment, parla de l’ordre d’exposició del seu discurs. Ara bé: ¿de tot el discurs o de només una part?

La primera possibilitat és que parli de tot ell. Un cop enumerades totes les coses de què cal parlar (B 1, 28-32) (les quals –per cert– resulten ser totes: πάντα, B 1, 28), cal determinar en quin ordre fer-ho. I el nostre fragment sembla dir que, *per a la deessa* (μοί, v. 1), aquest ordre és indiferent (ξυνόν, v. 1),⁵² la qual cosa significa que tant és començar per aquí que per allà, perquè (γάρ, v. 2) si es comença per aquí, s’acabarà arribant, després de passar per tots els llocs (tots: cal no oblidar-se del πάντα de B 1, 28), de nou aquí, i si es comença per allà, s’acabarà arribant, després de passar per tots els llocs, de nou allà: es tractarà de partir de i arribar a (ἄρξωμαι/ἴξομαι, v. 2) el mateix lloc (ὀππότεν/τόθι, v. 2) cada vegada (πάλιν/αὐθις, v. 2). Això no té per què significar (ni, segons sembla, significa de fet) que la qüestió de l’ordre expositiu sigui indiferent ras i curt, o sigui irrellevant, perquè la deessa parla a un mortal i li ensenya o dóna a

⁵² L’adjectiu *ξυνόν* té aquí el sentit d’“indiferent”. Sorprenentment, aquesta significació no consta a Liddell-Scott (entrada *ξυνός*, p. 1192), però sí que consta a Bailly (mateixa entrada, p. 1344), com una (l’última) de les accepcions d’aquest adjectiu. Bailly, a més, posa com a (única) il·lustració d’aquesta accepció el fragment de Parmènides que ens ocupa. Per tant, el donem per bo. No ens sembla impossible, en tot cas, entendre la paraula en el seu sentit més habitual (“comú”) (ja hem vist que el ser –τὸ εἶναι, τὸ εἶναι– es pot definir com allò *comú* a totes les coses –πάντα τὰ εἶναι), que és el sentit amb què el fa servir Heraclit (p. ex. a B 2: διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶι. τοῦ λόγου δ’εὐόντος ξυνού ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν).

aprendre (com es diu insistentment: p. ex. a B 1, 28) el que diu. Ha de tenir en compte les possibilitats intel·lectuals del mortal. Com dirà Aristòtil molt més tard, al començament de la seva ontologia de la φύσις, i mirant de determinar, precisament, en què consisteix la investigació ontològica *per a nosaltres* (els mortals) fent servir igualment la imatge del camí, πέφυκε δὲ ἐκ τῶν γνωριμωτέρων ἡμῖν ἢ ὁδὸς καὶ σαφεστέρων ἐπὶ τὰ σαφέστερα τῆ φύσει καὶ γνωριμώτερα· οὐ γὰρ ταῦτὰ ἡμῖν τε γνώριμα καὶ ἀπλῶς (*Phys.* 184 a 16-18). De fet, de manera feble a B 1, 28-32 i a B 2, i de manera més forta a B 6 (v. 3,4), B 7 (v. 2,3) i B 8 (v. 1-2 i v. 50-52), veiem que l'ordre de l'exposició finalment triat i executat no és pas indiferent, sinó un (un de tants) que, a més a més, és expressament remarcat. El mortal, per arribar al ser, *ha de partir de les coses* (aquest és el sentit del viatge del proemi, i és el sentit de la seva última frase: B 1, 31-32); ha de comprendre que, si ser no fos quelcom diferent de no-res (d'una banda) (B 2, B 6, 1-3; B 7, 1-2) i diferent de les coses (de l'altra) (B 6, 4-9, B 7, 3-6, B 8, 1-49), no podria haver-hi coses; i cal que el mortal s'estigui molt i molt de no concebre ni fer el camí del revés: en comptes d'entendre que el ser és condició de la possibilitat de les coses, entendre que n'és causa generadora; això, per part del mortal, seria la més alta forma d'ignorància i petulància (seria ὕβρις): el mortal no pot explicar com es generen les coses que hi ha a partir del ser; com acabem de dir, el mortal ha de partir en cada cas (que vol dir sempre) de les coses (per això la importància de B 1, 31-32); concebre i mirar de fer el camí del revés, pensar-se que el mortal pot partir del ser i arribar a les coses, és no moure's del pla de les coses, és caminar de recules (el παλίντροπος κέλευθος de què parla B 6, 9), és no fer el salt de què parlàvem a B 1 (o – per dir-ho així–: és fer que la carrereta per a fer el salt sigui infinita), és no entendre què és el ser: és cosificar-lo; comprendre en què es concreta aquest monumental error, que és el dels mortals no instruïts per la deessa, potser és el més difícil, és, en tot cas, el més llarg (si es vol recórrer el camí de l'error de punta a punta), i potser per això la deessa en deixa l'exposició fins al final (B 8, 53 - B 19). El que s'aconsegueix fent les coses com cal, a saber: quedar parat en cada cas de les coses que hi ha i, tot fent-ho, quedar parat en cada cas del fet que hi ha coses (el θαυμάζειν de què més tard parlaran Plató i Aristòtil), és l'únic saber humanament aconseguible: *quedar parat*: en això consisteix, per a l'home, saber i pensar (νοεῖν). La deessa podria explicar tot això partint de qualsevol punt. En comptes de començar parlant del ser, per a després parlar del no ser, podria començar parlant del no ser, per a després passar a parlar del ser. En comptes de començar diferenciant ser i no ser, per a després passar a diferenciar el ser de les coses,

podria començar diferenciant el ser de les coses, per a després diferenciar ser i no ser. En comptes de començar explicant la veritat i en què consisteix l'error de les opinions humanes, per a després passar a explicar quines són les opinions humanes, podria començar explicant quines són les opinions humanes, per a després passar a explicar la veritat i en què consisteix l'error d'aquestes. Al capdavant, les tesis serien les mateixes i són solidàries entre si. Però per a l'home, això és diferent. Ens fa l'efecte que aquesta diferència (la diferència entre el punt de vista diví i el punt de vista humà sobre la veritat) és la idea central del fragment. De fet, no descartem que el δέ de l'inici del nostre fragment tingués un sentit fortament adversatiu: *però per a mi* (sobreenentent *que no pas per a tu*). Perquè és remarcable que aquí, i només aquí en tot el poema, el pronom de primera persona (ἐγώ) no tingui, expressat d'una manera o d'una altra, el contrapunt de la segona (σύ).

Una segona possibilitat és que el fragment parli, no de tot el discurs, sinó només (o sobretot) de la part del discurs relativa al ser (o sigui: no de la Δόξα ni de la relació del discurs sobre el ser amb el discurs que exposa les opinions humanes). Aquesta possibilitat encaixa bé amb el fet que Procle el citi juntament amb una part de B 8, 25 (ἐὼν γὰρ ἔοντι πελάζει) i una part de B 8, 44 (μεσσόθεν ἰσοπαλές), tot i que és difícil admetre-ho sense la hipòtesi de Cornford (una llacuna), que hem descartat més amunt (d'acord amb Tarán). En aquest cas, la idea central del fragment seria: com que el ser té les característiques que té (per dir-ho així), aquestes mateixes característiques ha de tenir el meu discurs sobre el ser. Partir de i arribar a (ἄρξωμαι, ἵξομαι) el mateix lloc (ὀππόθεν, τόθι) cada vegada (πάλιν, αὖθις) és el més similar a no moure's de lloc. Aquesta idea encaixa bé amb la quietud que s'atribueix al ser: el ser és ἀκίνητον (B 8, v. 26 i 38), és ἀτρεμές (B 8, 4), no ha nascut ni morirà, no ha començat ni acabarà, no era ni serà, no canvia, no té lloc en el temps (B 8, 6-21). Després, es parla d'un anar al lloc d'on es ve i/o d'un venir del lloc a on es va, o sigui que aquesta quietud és la del moviment circular; això encaixa bé amb el fet que el ser sigui comparat a una esfera (v. 42-49), o sigui que discórrer entorn del ser (ὀμφις ἀληθείης, com es diu a B 8, 51) seria literalment (d'acord amb la imatge) voltar o girar o donar voltes. També encaixa bé amb aquesta idea el fet que el discurs sobre el ser no avanci, no progressi, no sigui predicatiu, positiu o tòtic, no es mogui de lloc: que es declari simplement ὡς ἔστιν, però que no es digui τί. Hem de descartar expressament, en canvi, la possibilitat d'interpretar que el fragment es refereixi al fet que, *per al mortal*, el final del camí del proemi sigui de nou fer camí, o que el final del camí sigui el camí mateix, que el camí, doncs, sigui

iteratiu (cal recordar el sentit iteratiu dels optatius dels primers versos de B 1), o que el reinici a partir de les coses per tal de reconquerir el ser, un cop ja arribats al ser, sigui del tot necessari, ineludible o obligatori (B 1, 31-32). Aquí hi ha també una iterativitat comparable a la circularitat (arribar és tornar a partir, acabar és tornar a començar), però aquest és el (bon) camí del mortal, no el de la deessa, i el fragment parla clarament del (diguem-ne) camí de la deessa (μοί, v. 1). Igualment, el fragment no pot interpretar-se d'acord amb la idea que la investigació ontològica, per al mortal, no pugui generar les coses a partir del ser, que hagi d'estar-se d'anar del ser a les coses, que hagi de quedar-se en el pla del ser, que no es mogui de lloc, que no s'hi *avanci* en aquest segon sentit, a diferència de la humana (mala) idea de sortir-ne i generar les coses a partir del ser; perquè aquesta torna a ser una idea vàlida per a caracteritzar en què consisteix la investigació ontològica *per a nosaltres* (com diu Aristòtil), o sigui per als humans. Recordem finalment que tampoc la pseudoontologia dels humans, que converteix el ser (o allò que els humans anomenen així) en cosa (la més primària, abstracta i desqualificada de les coses) i deriva totes les coses a partir del ser, no es mou *de les coses*: el significat de la frase que ens ocupa, doncs, és correlatiu al de la frase πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος (B 6, 9) que desqualifica el camí dels homes i que tanca el fragment següent. Caminar de recules, en efecte, és dit aquí en el sentit de no avançar, no caminar (vg. comentari a B 6, 9).

Una tercera possibilitat (que descartem) és que el fragment es refereixi només a la segona part del discurs de la deessa, o sigui a la Δόξα. Si fos així, podria ser que el text mirés de contrastar el κόσμος ἀπατηλός (B 8, v. 52) que té el discurs de la deessa quan reproduïx el discurs dels humans, que consisteix a posar dos principis i, per mitjà de múltiples barreges, a generar tota la multiplicitat de coses (de manera que l'ordre, certament, no és irrellevant), amb l'ordre de tractament que la deessa pogués fer de les coses. Però aquesta possibilitat és remotíssima (ja hem dit que la descartem) perquè quan Procle acompanya la citació amb el comentari que Parmènides no desconeixia pas la pluralitat de coses, sinó que deia que en aquestes hi ha una unitat que les relliga i classifica en primeres, mitjanes i últimes, i que tota aquesta pluralitat procedeix, en definitiva, de τὸ ἐν ὄν, etc. parla inequívocament d'ens intel·ligibles (τὸ πλῆθος τῶν νοητῶν) (vg. més amunt). A més, no tindria sentit que Procle cités el fragment entremig de εὐὸν γὰρ εἰόντι πελάζει (B 8, 25) i μεσσόθεν ἰσοπαλές (B 8, 44).

La citació de Sext fa més probable la segona possibilitat. En canvi, la primera és hermenèuticament més poderosa. En el cas de la nostra interpretació, ambdues possibilitats són compatibles. Les defensem totes dues.

Karsten sosté que al nostre fragment la deessa hi manifesta el dubte sobre si començar pel camí del ser o pel del no ser, pel de la veritat o pel de les opinions humanes (p. 74-76; vg. Tarán p. 52 i Conche p. 97). Com hem dit a propòsit de Gomperz i la seva interpretació de la divisió del poema en dues parts (Gomperz pretén que aquesta divisió s'expliqui per una oscil·lació o vacil·lació –entre l'acceptació de l'eixuta veritat i l'acceptació de l'esplèndida diversitat de coses– a l'ànima de la deessa), no ens imaginem la deessa de Parmènides amb una actitud dubitativa.

Diels sosté que seria massa superficial pensar que la deessa declara simplement que el punt d'arrancada del discurs pot ser qualsevol, i amb el suport d'Heraclit B 103 (ξυνὸν ἀρχὴ καὶ πέρας ἐπὶ κύκλου περιφερείης), de certs textos hipocràtics d'inspiració heraclitiana (p. ex *De victu*, VI, 492), de la idea òrfica del κύκλος γενέσεως, i d'algun fragment d'Alcmeó (24 B 2), Píndar (fr. 137 Bergk) i Empèdocles (Diels no fa cap referència concreta; podrien servir, per exemple, 11 B 17 i B 26), Diels sosté que aquí hi ha remarcada la idea d'una circularitat discursiva que té per base l'esfericitat del ser: “Bei Parmenides begreift sich das Bild aus der ihn beherrschenden Anschauung seines runden Weltsystems. Es ist einerlei, wo man mit dem Ἔόν beginnt. Anfangs und Endpunkt ist (...) gemeinsam. Wo man beginnt, dorthin kommt man wieder zurück” (p. 67). Sens dubte.

Reinhardt defensa que en aquest fragment es declara l'efectiva circularitat del discurs: “In der Tat beschreibt die Untersuchung einen Kreis: sie geht aus vom Seienden und kehrt zum Seienden zurück, und jeder der drei Wege, wie man es auch anfängt, führt zum Ausgangspunkt zurück: τὸ ὄν ἔστιν” (p. 60). Reinhardt ho diu tot comentant B 6 i aquí es refereix concretament a la remissió al camí del ser dels dos altres camins de què es parla entre B 2 i B 6, però Reinhardt identifica el tercer camí amb la Δόξα i tot al llarg del seu llibre defensa contundentment (és la seva tesi fonamental) que la Δόξα i els seus continguts són solidaris de l'ontologia parmenidiana i que la circularitat, per tant, afecta la totalitat del discurs. En aquesta tesi fonamental, estem d'acord amb Reinhardt.

Untersteiner diu que el fragment es refereix a l'únic camí veritablement seguible (el que porta al ser) i, connectant el seu contingut amb el primer vers del fragment anterior (λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόοι παρεόντα βεβαίως), dels qual el fragment que

ens ocupara ara seria, segons Untersteiner, un simple aclariment, sosté que en aquest camí s'arriba al mateix lloc d'on es parteix perquè tot hi és *παρεόντα*:

Percorrendo con un ampio sguardo intuitivo la via che esiste veracemente, si troverà che non c'è in essa (cioè nel reale, ché con questo la via s'identifica) un prima e un poi, ma che *ἀπεόντα* si risolvono in *παρεόντα*. Nella via tutto è *παρεόντα*. Che questo sia il primo significato del verso [B 4, 1] viene confermato da 28 B 5: [Untersteiner cita el nostre fragment]. Anche qui l'idea di "via" è implicata in ἴζομαι e il senso del frammento esprime ancora una volta la *συνέχεια* dell'essere: la identità del punto d'inizio e del punto di arrivo è una formulazione chiarificatrice della proposizione *ἀπεόντα παρεόντα* del fr. 4, 1 (p. XCV-XCVI).

La interpretació d'Untersteiner és, en general, tan idiosincràtica que costa de comentar: hom s'ha de conformar amb entendre-la com bonament pugui. L'autor dóna per bo que el ser de Parmènides no és ἓν, sinó una pluralitat de *παρεόντα* continus i idèntics que, fora del temps i de l'espai, constitueixen un tot οὐλομελής i οὐλοφυές (v. comentari d'Untersteiner a B 8, 6). I la deessa diu que recorrent el ser s'arriba sempre al mateix lloc d'on es parteix perquè fer-ho consisteix a passar de *παρεόν* a *παρεόν*. No podem acceptar cap d'aquestes tesis.

El comentari de Tarán és tot un exercici d'escepticisme:

This fragment has been preserved only by Proclus. It contains a statement and a supporting reason for the statement. This statement itself refers to motion from a starting point either in space or in discourse. Proclus quote this fragment, together with fr. VIII.25: *eón gàr eónti pelazei* and fr. VIII.44: *messóthen isopalés*, to show that Parmenides, besides the conception of the One, was aware of the principle *tò plêthos tôn noetôn*. Therefore there can be no doubt that Proclus considered this fragment to refer to Being; whether this is correct I am inclined to doubt in view of the content and of the kind of context in which the quotation occurs; moreover, it cannot be excluded that Proclus himself may have copied the fragment out of an anthology, for I see no evidence that he knew the whole of Parmenides' poem. If the fragment refers to discourse the statement is the goddess' justification for beginning that discourse anywhere. The next point –why she will come back again to any point from which she begins– is not indicated. It is here that most interpreters go into conjectural interpretations and while some of these conjectures go beyond the evidence so that there is no good reason to support one against the others, other conjectures are based on premises that may be proved wrong (p. 51).

Entre les interpretacions del primer tipus, Tarán ressenya la de Reinhardt; entre les del segon tipus, Tarán ressenya (i pretén refutar –amb raons que Tarán fonamenta en la seva pràpia lectura del poema i que aquí, per tant, no cal que discutim) la de Karsten, la de Diels i la d'Untersteiner (entre unes poques altres). Ens hauria agradat més que Tarán ens hagués donat a conèixer alguna conjectura basada en (o compatible amb) la seva lectura.

Coxon diu que el nostre fragment, que caracteritza com a circular un raonament, només pot referir-se al raonament gràcies al qual s'arriba al camí del ser com l'únic que queda (B 2-B 7), i no pas al camí que se segueix a B 8, del qual no pot dir-se de cap manera que sigui circular, ja que transita de premisses a conclusions de manera unidireccional, ni tampoc (per una raó semblant) al camí de les opinions dels mortals:

It is clear that the image of a circle is in P.'s mind (...). Equally clearly the argument which constitutes the goddess' account of the nature of Being is not circular in this sense. It is expressly contrasted with the *παλίντροπος κέλευθος* of the *δίκρανοι* in fr. 5 [B 6] in that it proceeds from the starting-point *ὡς ἔστιν* and progresses to a conclusion (*τετελεσμένον ἔστι πάντοθεν κτλ.*, 8, 42) through a series of steps, none of which could easily constitute its initial premise; nor does it end with a reassertion of this premise. (...) It is no less certain that the account of the "beliefs of mortals" was not circular, since its form was historical and its conclusion (which is probably fr. 20 [B 19] did not reiterate its beginning. Nor is it possible that the exposition of the 'heart of reality' and the "beliefs of mortals" taken together was circular. It seems then that the goddess must refer to her account of the possible "ways of research", which precedes that of the *σήματα* on the "journey of persuasion", and which the verb *ἄρξωμαι* and the future tense *ἴξομαι* show that the fragment must in that case have served to introduce. This conclusion accords with the surviving part of this section of the poem. Fragments 3-7 [B 2 - B 7] contain an enumeration of three ways of investigation, which is regarded as complete, together with arguments for the exclusion of two of these and for the acceptance of the other. That this is P.'s procedure here is made clear by the mutually related expressions *αἴπερ ὁδοὶ μῶναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι*, fr. 3, 2 [B 2, 2] and *μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο λείπεται*, fr. 8, 1-2 (where *μῦθος* emphasises the relation, since it alludes to *μῦθον* in fr. 3, 1 [B 2, 1] (p. 286-287).

No és veritat que el camí de B 2 - B 7 sigui diferent al de B 8. Més endavant mirarem de mostrar que el contingut de B 8 no avança com pretén Coxon (vg. comentari a B 8), així com que l'exposició de la *Δόξα*, com un dels recursos per a mostrar que *no* és el ser, és inherent al camí del ser.

Conche comenta el fragment entenenent que la deessa es refereix a la totalitat del discurs i insistint en la diferència entre les capacitats cognitives de la deessa i les del mortal:

La Déesse ignore la recherche, la quête. Tout ce qui est à savoir lui est donné ensemble, est en sa possession tout à la fois. Le jeune homme sera instruit "de tout", mais, évidemment, pas de tout à la fois: il y aura des étapes, un ordre. Il faudra commencer par l'affirmation de l'une des voies à l'exclusion de l'autre; ensuite telles choses devront être dites avant telles autres, les unes avant, les autres après. Mais cette nécessité de l'enseignement, à laquelle la Déesse doit se plier relativement au disciple, n'en est pas une pour elle: "Où je commence, put-elle dire, cela *m'est* indifférent, puisque je suis en possession de tout le savoir et que je veux t'enseigner *tout*, de sorte que, quel que soit le point par lequel j'aurai commencé, j'y reviendrai, ayant fait le tour de ce

que j'ai à t'apprendre (...)". Il est bien vrai que Parménide avance par étapes et que l'ordre des propositions ne peut être inversé, mais comment la Déesse (=Parménide lui-même) serait-elle assujettie à un tel ordre, puisque, sachant le tout, elle est aussi bien au commencement qu'au milieu et à la fin, à la fin qu'au commencement et au milieu, au milieu qu'au commencement et à la fin, de sorte que n'importe quel moment du savoir peut jouer, à ses yeux, l'un des trois rôles? Ou plutôt, ces notions de "commencement, "milieu" et "fin" sont relatives à une nécessité pédagogique; pour la Déesse, tout se tient, dans un unique ensemble cohérent (...). La Déesse s'explique: par où commencer l'exposé du savoir? Relativement à moi, c'est chose indifférente; mais relativement au jeune homme, cela n'est nullement indifférent (p. 98-99).

Hi estem d'acord, però cal completar aquestes consideracions amb les que hem fet més amunt sobre la quietud i la circularitat del ser i del discurs centrat en el ser (vg. més amunt el que hem presentat com a segona possibilitat interpretativa).

FRAGMENT 6

1

1 (ἔστι...)-9 SIMPL. *Phys.* 117, 2-13 / 1-2 (... ἔστιν) *ibid.*, 86, 27-28 / 8-9 (... ταυτόν) *ibid.*, 78, 2

χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν· τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα.
πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>,
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν
5 **πλάζονται**, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν
στήθεσιν ἰθύνει **πλαγκτὸν** νόον· οἱ δὲ φοροῦνται
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα,
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταυτόν νενόμισται
κοῦ ταυτόν, πάντων δὲ παλίντροπὸς ἔστι κέλευθος.

Cal pensar i dir que el ser és: car ser és, en efecte,
no-res no és. Vet aquí el que jo et mano de veure.
D'aquest camí de recerca primer, en efecte, t'aparto,
però després d'aquell altre que els moridors, que res saben,
5 erren, amb doble cap: una ineptitud, en efecte,
guia al seu pit un pensar equivocacat: se'ls emporta,
sords tant com cecs, i badocs, multitud sense nord ni senderi,
per als qui com el mateix el ser i no ser s'avalua
i el mateix no, i per a tots a recules resulta la via.

1 λέγειν τε Karsten, Brandis, Diels, *edd.* : λέγειν τὸ *codd.* / τ' ἐὸν Karsten, Mullach, Diels, *edd.* : τὸν
Simpl. F : τὸ ὄν Simpl. D E Ald.

2 μηδὲν δ' *codd.* 86, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche, García Calvo 1981: μὴ δ' ἐὸν δ' García
Calvo 2001 : μὴ δὲ οἷδ' Simpl. D 117 : μὴ δέοι δ' Simpl. E 117 : μὴ δὲ οἷδ' Simpl. F 117 / τὰ σ' ἐγὼ
Bergk, Mullach, Stein, Untersteiner, Tarán, Coxon, O'Brien-Frère : τὰ γ' ἐγὼ Simpl. D, Diels, Cordero,
Conche : τὰ τ' ἐγὼ García Calvo 1981 : τὸ γ' ἐγὼ García Calvo 2001 : τοῦ ἐγὼ Simpl. E : τὰ γε Simpl. B
C F : τὰ σε Simpl. P Ald.

3 γὰρ σ' Simpl. D E F, *edd.* : γὰρ τ' Simpl. B C / <εἴργω> Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche :
<ἄρξει> Cordero : <ῶσα> García Calvo

5 **πλάζονται** Ald., Karsten, Mullach, Stein, Coxon, Conche : **πλάττονται** *codd.*, Diels, DK, Untersteiner,
Tarán : **πλακτοῦνται** García Calvo 1981 : **πλάκτονται** García Calvo 2001

6 **πλαγκτὸν** Simpl. F (e **πλακτὸν factum**), Coxon, Conche : **πλακτὸν** Simpl. D E, Diels, DK, Untersteiner,
Tarán, García Calvo / **φοροῦνται** Simpl. D F, Diels : **φορεῦνται** Simpl. E, Coxon

7 ὁμῶς Simpl. D, *edd.* : ὅμως Simpl. E F

8-9 ταυτόν ... ταυτόν *codd.*, Karsten, Mullach, Diels, Untersteiner, Tarán, Conche, García Calvo : τὸυτόν
... τὸυτόν Stein, Coxon

Ja hem parlat del passatge del comentari de Simplicí a la *Física* d'Aristòtil (concretament al primer llibre, 186 a 24 s.) on es troba la citació de la pràctica totalitat d'aquest fragment (del primer vers només n'hi ha citat el final, a partir del punt alt). Es tracta del mateix passatge on Simplicí cita també, immediatament abans, B 2 (versos 3-8). Simplicí està comentant el tram en què Aristòtil procedeix a mostrar que és impossible que el que hi ha sigui una sola cosa (ἐν), tesi que Aristòtil atribueix a Parmènides i Melís. Simplicí, ajudant-se de Porfiri, mostra que la tesi en qüestió (el que és altre que el que és, no és, i per tant no és res, de manera que el que és només pot ser un) es troba efectivament en el text de Parmènides, i aquí és quan cita els versos 3-8 de B 2. Simplicí cita els versos que ara ens ocupen immediatament després, justament per a mostrar en què consisteix l'error d'aquells que Parmènides hi desqualifica (βροτοὶ εἰδότες οὐδέν): consisteix a no respectar la tesi que s'acaba d'explicar, ja que els mortals, admetent que hi ha una pluralitat de coses, les unes diferents de les altres, diuen que *el que és* (el que és això i és així) *no és* (no és allò ni és aixà), i incorren, per tant, en la contradicció d'atribuir simultàniament ser i no ser a mateixes coses. El text diu: ὅτι δὲ ἡ ἀντίφασις οὐ συναληθεύει [això és: que els dos membres d'una contradicció no poden ser vertaders al mateix temps], δι' ἐκείνων λέγει τῶν ἐπῶν, δι' ὧν μέμφεται τοῖς εἰς ταῦτο συνάγουσι τὰ ἀντικείμενα· εἰπὼν γὰρ (117, 1-4) (i segueix la citació) (Coxon t. 210).

Simplicí torna a citar els dos primers versos del nostre fragment (el segon, fins a ἔστιν) tot comentant el text de la *Física* on Aristòtil interpreta en sentit quantitatiu alguns dels atributs que Parmènides i Melís atribueixen al ser (185 b), com si el ser fos un cos, interpretació que Simplicí critica fortament, sobretot perquè Aristòtil acaba predicant aquests mateixos atributs al seu motor immòbil i primera causa de tot, el νοῦς (Coxon, 209). S'entén de seguida que Simplicí citi B 8, 25, B 8, 22 i B 8, 34-36 com a implicats en la discussió exegètica que té lloc, però la relació del contingut dels nostres dos versos amb aquesta discussió no queda gaire clara.

Els dos últims versos del nostre fragment (l'últim, fins a ταῦτόν) són citats novament per Simplicí tot discutint amb Alexandre d'Afrodísia l'estatut ontològic de les coses que estan sotmeses a canvi, a propòsit del passatge de la *Física* on Aristòtil diu que els filòsofs que sostenen que τὸ ὄν ἐν καὶ ἀκίνητον, o sigui Parmènides i Melís, encara que no parlin περὶ φύσεως, sí que, de totes maneres, plantegen φυσικὰς ἀπορίας,

i que, en qualsevol cas, val la pena considerar-los: ἔχει γὰρ φιλοσοφίαν ἢ σκέψις (185 a 20). Alexandre, diu Simplicí, critica els filòsofs antics que arraconen les coses que neixen i moren al camp del no ser i les declaren coses que no són amb l'argument que participen del no ser, quan resulta, diu Alexandre, que aquestes coses, encara que no siguin sempre iguals, són d'alguna manera o en algun sentit. Simplicí li dóna la raó amb la condició que es mantingui dempeus la diferència entre el que és sempre igual, o sigui el que és pròpiament o vertaderament (τὸ κυρίως ὄν), i el que arriba a ser i deixa de ser. I aleshores cita Parmènides com a autor que ha establert clarament aquesta diferència: primer desqualificant tots aquells que combinen o posen conjuntament ser i no ser en el camp de l'intel·ligible (μεμψάμενος γὰρ τοῖς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν συμφέρουσιν ἐν τῷ νοητῷ: i fa la citació dels nostres dos versos), després apartant el qui busca saber del camí que porta a les coses que no són (Simplicí cita B 7, 2) i després explicant quins són els senyals del que pròpiament o vertaderament és (i Simplicí cita els catorze primers versos de B 8) (Coxon t. 208).

3

A l'exposició general de la nostra lectura hem dit que el ser, al llarg del poema, es defineix doblement: enfront del no ser (o de no-res) i enfront de les coses. I també hem dit que el poema conté passatges on el que acabem d'afirmar es diu expressament. El nostre fragment és un d'aquests passatges. Hi trobem: a) el ser definit enfront del no ser (com a B 2): ocupar-se del ser no és ocupar-se de no-res (v. 1-2); b) una caracterització de la caracterització: ha de ser doble (v. 3-4); c) el ser definit enfront de les coses: ocupar-se del ser (saber) no és ocupar-se de les coses (no saber) (v. 4-9).

Zeller considera el nostre fragment conjuntament amb B 2, B 7 i la primera frase de B 8 (B 8, 1-2), com a constitutius del nucli del pensament de Parmènides, i en fa ressenya amb el passatge següent (que ja hem reproduït per explicar B 2), on s'hi veu explicat “der grosse Fotschritt, welchen die eleatische Philosophie durch Parmenides gemacht hat” (p. 679):

Xenophanes hatte zugleich mit der Einheit der weltbildenden Kraft oder der Gottheit auch die Einheit der Welt behauptet; aber es hatte deshalb weder die Vielheit noch die Veränderung der Einzelwesen geleugnet. Parmenides zeigt, dass alles an sich selbst nur als Eines gedacht werden könne, weil alles, was ist, seinem wesen nach dasselbe sei; eben deshalb aber will er gar nichts ausser diesem Einen als ein Wirkliches gelten lassen. Nur das Seiende ist [B 2, 3; B 6, 1; B 8, 1-2], das Nichtseiende kann so wenig sein, als es ausgesprochen oder gedacht werden kann [B 2, 5-

8; B 6, 2; B 7, 1], und die grösste Verkehrtheit, der unbegreiflichste Irrtum [B 6, 4-6] ist es, wenn man Sein und Nichtsein trotz ihrer unleugbaren Verschiedenheit doch auch wieder als dasselbe behandelt [B 6, 8-9] (p. 686-687).

Per a Zeller, la causa d'aquest error, que segons ell s'atribueix als homes normals i corrents (i no a Heraclit i els heraclitians, com després sostindrà Diels –vg. tot seguit i el comentari menut de Diels als versos 4-8), es troba en els sentits, raó per la qual aquests són desqualificats com a font de coneixement [B 6, 7; B 7, 4]. Per a la desqualificació parmenidiana dels sentits, vg. comentari general de Zeller a B 7. Quant a la primera tesi, la interpretació de Zeller és la més clàssica de Parmènides, enfront de la qual no cal que ens tornem a posicionar aquí (vg. presentació general de la nostra lectura i comentari de Zeller a B 2). Diguem simplement que Parmènides no parla del que hi ha en realitat. Estem d'acord amb Zeller, en canvi, en la tesi segons la qual la primera via descartada al nostre fragment és la del no ser (v. 3) i en la tesi segons la qual la segona via descartada (v. 5-9) és la dels homes normals i corrents, entesa amb els matisos que aniran sortint al llarg del comentari.

Diels entén que la necessitat que s'afirma a la primera frase d'aquest fragment (v. 1-2) és la necessitat de i dir pensar. Entén que el primer camí que es descarta al fragment és el del no ser (v. 3) i que el segon camí que es descarta, el dels “moridors que no saben res”, és el camí d'Heraclit i els heraclitians (v. 5-9). Diels sosté això darrer polemitzant amb Zeller i d'acord amb Bernays (1850), que és el primer autor modern a defensar-ho.

La lectura que Burnet fa de la primera frase d'aquest fragment (v. 1-2) està condicionada pel seu rebuig a admetre que en Parmènides pugui haver-hi expressions en què un infinitiu sigui substantivat per mitjà d'article (vg. més amunt comentari de Burnet a B 3). Aquest rebuig fa que interpreti l'article com un pronom demostratiu i doni als infinitius el seu valor originari de datiu. En surt la següent traducció: “It needs must be that what can be spoken and thought is; for it is possible for it to be, and it is not possible for what is nothing to be” (p. 174). Ja hem vist tot comentant B 3 que el rebuig de Burnet no és prou justificat (vg. allí mateix la crítica de Tarán a Burnet). Després Burnet entén que la primera via descartada al nostre fragment és la del no ser (v. 3) i que la tercera via (v. 5-9) no és la que més tard es diu que segueixen els responsables de la Δόξα, o sigui (segons Burnet) autors de pensament pitagòric, sinó (d'acord amb Diels) el pensament d'Heraclit. Només estem d'acord amb Burnet en la identificació de la primera via descartada.

Reinhardt presenta el nostre fragment com una continuació teòrica de B 2, continuació que consisteix en el fet que els camins d'investigació (dos a B 2) són ampliat a tres, dels quals dóna Reinhardt una expressió molt concisa mirant de mostrar que coincideixen amb els tres que Gòrgias, per a demostrar que res no és (οὐδὲν ἔστιν), contempla a 82 B 3 (ὅτι μὲν οὖν οὐδὲν ἔστιν ἐπιλογίζεται –explica Sext de Gòrgias a *Adv. math.* VII, 66–τὸν τρόπον τοῦτον· εἰγὰρ ἔστι <τι>, ἦτοι τὸ ὄν ἔστιν ἢ τὸ μὴ ὄν, ἢ καὶ τὸ ὄν ἔστι καὶ τὸ μὴ ὄν –DK, II, p.279-280):

Zwischen zwei “Wegen der Forschung” muss sich der Wahrheit suchende entscheiden: so fordert es das vierte Fragment [B 2]. Der eine Weg führt über den Satz: das Seiende ist, τὸ ὄν ἔστι; das ist der Weg der Überzeugung. Der andere sagt: das Seiende ist nicht; aber das ist undenkbar. Der Beweis dafür ist ausgefallen, aber auch nicht mehr. Ein neuer Beweisgang fängt im sechsten Bruchstück an, zu dessen Beginn das Vorige kurz wiederholt wird: “Nur vom Seienden lässt sich sagen, dass es ist, denn nur das Seiende kann existieren, das Nichtseiende hat keine Existenz [no podem deixar de fer notar que el “nur” que apareix dos cops a la traducció dels versos 1-2, no és al text grec: Reinhardt se'l treu del barret, sens dubte pensant en el μόνος λείπεται de B 8, 1-2]. Das heisse ich dich beherzigen; es ist der erste Weg der Forschung, vor dem ich dich warne. Dann aber auch vor dem, worauf die nichts wissenden Sterblichen, die Doppelköpfe, umherirren. Denn Ratlosigkeit lenkt ihren schwankenden Sinn. So treiben sie dahin, taub zugleich und blind, ein Volk von Gaffern, dem es an jeder Unterscheidung fehlt; dem Sein und Nichtsein für dasselbe gilt und doch nicht für dasselbe, dem jeder Weg zur Umkehr wird”. Also ergeben sich im ganzen drei “Wege der Forschung”: 1. τὸ ὄν ἔστιν 2. τὸ ὄν οὐκ ἔστιν 3. τὸ ὄν καὶ ἔστι καὶ οὐκ ἔστιν, oder anders αὐσγεδρῦχκτ: 1. τὸ ὄν ἔστιν 2. τὸ μὴ ὄν ἔστι (Fr. 7 οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα) 3. καὶ τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν ἔστιν. Es kann kein Zufall sein, dass sich derselbe Dreiteilung auch Gorgias in seiner Schrift περὶ τοῦ μὴ ὄντος bedient hat (p. 36).

Sobre la identitat dels βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν, Reinhardt es desmarca de Diels (i de Bernays), segons el qual serien Heraclit i els heraclitians, i defensa que es tracta dels homes vulgars i corrents. Que hi hagi una tercera via, en tot cas, és inherent al sistema mateix (a la lògica interna) del pensament de Parmènides i no cal anar a cercar fora d'aquest (p. ex. per mitjà de la idea d'una intenció erística o polèmica) la seva justificació:

Dass die vielzitierten Verse des Parmenides über die Doppelköpfe, “die taub und blind zugleich und urteilslos auf ihrem Wege dahinschwanken”, in Wahrheit ein nur allzu leicht verhüllter, leidenschaftlicher Ausfall seien, der sich nur gegen Heraklit und seine Schule richten könne, diese zuerst von Jacob Bernays (Ges. Abhandlungen I S. 62) ausgesprochene Überzeugung ist allmählich zu so starker Geltung und Gewalt gelangt, dass sie am Ende die gesamte Auffassung der älteren griechischen Philosophie bestimmt und von sich abhängig gemacht hat. (...) Wir haben bereits erkannt, dass die drei “Wege der Untersuchung” das natürliche Ergebnis Einer

Fragenstellung sind und dass der dritte Weg, derselbe, auf dem die Doppelköpfe wandeln, ebenso notwendig in das System hineingehört wie die beiden andern. (...) War aber jener Dreiteilung die Grundlage der eleatischen Spekulation, so kann nicht gleichzeitig der dritte Teil zur blossen Abwehr einer fremden Lehre gedient haben, am allerwenigsten der Heraklitischen –oder wo hätte Heraklit gelehrt, dass Sein und Nichtsein nicht dasselbe wäre? Tatsächlich deutet denn auch nicht ein einziges Wort bei Parmenides auf etwas Fremdes, Aussenstehendes, Nicht-Eleatisches hin. Wenn von den Sterblichen, βροτοί, die Rede ist, so muss vor allem daran erinnert werden, dass dies alles nicht Parmenides, sondern die Göttin spricht, und dass diese von den Sterblichen nicht anders redet als wie es die Götter im Epos eben zu tun pflegen: οἷον δὴ νῦ θεοῦς βροτοὶ αἰτιόωνται [Od. α 32]. Sie kann also nur die Gesamtheit, keine besondere Klasse von Querköpfen im Sinn haben (p. 64-66).

Reinhardt té raó, la definició i desqualificació del tercer camí és inherent al pensament de Parmènides, però pensem que és impossible no veure que constitueix un atac contra el tipus de discurs practicat per altres autors (milesis i pitagòrics per exemple; en qui menys pensaríem –d’acord amb Reinhardt– és en Heraclit), els quals, atribuint al ser les característiques de les coses i mirant de generar les coses a partir del ser, representen en definitiva la metafísica de l’home vulgar i corrent, del qual no es diferencien en ben res, com apunta bé Reinhardt, donat que parla una deessa, o sigui atès que, des del cel, tots els homes són igualment petits.

Untersteiner, que anomena la qüestió dels camins “el problema metodològic” de Parmènides, remarca que aquesta qüestió és plantejada de manera exhaustiva, per primera vegada em tot el poema, al nostre fragment:

Che in 28 B 6 Parmenide svolga ancora il problema metodologico, pur avendo già conquistato nel corso di questa ricerca la presenza dell’ἔόν, risulta evidente in modo del tutto palmare, quando si osservi come nel corso di questo fr. 6 non si affronti altra questione se non quella di metodo, che ora, dopo la raggiunta presenza di ἔόν, viene esaurientemente analizzata sotto ogni suo possibile aspetto negativo, alla luce dell’esperienza storica, di modo che accanto alla “via” che esiste compaiono due altre “vie”, e non un’altra sola, come sembrava in un primo momento (fr. 2, 3-6): si tratta di due “vie” per le quali non esiste espressione né intuizione. Parmenide, precisati i tre momenti del “metodo” (la ὁδός, il νόος e il λόγος veraci) delinea, dunque, le vie dell’errore. La prima corrisponde a quella che afferma l’esistenza del nulla (μηδέν), con allusione polemica, secondo alcuni, al pitagorismo che –comme poi l’atomismo (cfr. Democrito 68 B 158: ὀνομάζων ... μηδέν τὸ κενόν)– ammette l’esistenza dello spazio vuoto, chiamato ἄπειρον (Filolao, 44 B 1 [...]); secondo altri ad Anassimandro: “(...) Il non essere(-piú) delle cose compensa l’ἀδικία” [la frase és de Reich, *Parmenides und die Pythagoreer*, “Hermes” 82, 1954, p. 292]. Rimane la terza via, dalla quale pure come dalla seconda Parmenide esorta a stare lungi poiché è quella (...) ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν / πλάττονται [etc.: Untersteiner cita tota la resta del fragment]. Versi questi che, agitati da un abbandono polemico senza freno, devono pur aver

di mira un bersaglio preciso: forse, senza che lo si possa dimostrare, già Simplicio intravide una polemica antieraclitiana, ma in modo esplicito questa tesi fu sostenuta da J. Bernays (...). [Untersteiner explica amb un cert detall la tesi de Bernays.] Fin qui il Bernays, ma la sua tesi appare molto dubbia, se si vuol seguire un indirizzo ormai quasi unanime della critica piú recente, che in parte negando la genuinità dei passi creduti per molto tempo di Eraclito, e in parte interpretando piú a fondo le parole stesse di Parmenide esclude una polemica per lo meno esclusivamente diretta contro l'efesio. Il punto della situazione critica moderna a me sembra essere fissato da quanto dice il Gadamer: "oggi non vediamo Parmenide in polemica contro determinati pensatori, ma in generale contro lo sfondo della grandiosa filosofia ionica –e ciò in modo che noi comprendiamo l'essenziale di quest'ultima proprio solo dalla cosí manifesta critica rivoltale da Parmenide [Gadamer, *Retraktationen zum Lehgedicht des Parmenides*, Münster/Köln, 1952, p. 60] (p. CVIII-CXVII).

Detalls a part (p. ex. que el descart de la primera via sigui una crítica indirecta als qui afirmen l'existència del buit –tesi que, d'altra banda, Untersteiner no presenta com a pròpia), estem d'acord amb tot el que Untersteiner diu aquí. Pel que fa a les qüestions de comentari menut, hom trobarà en aquest capítol només les relatives a la primera frase (versos 1-2), de la qual Untersteiner fa una peculiar interpretació. La resta es troba al capítol següent, perquè Untersteiner comenta els fragments 6 i 7 connectant-los estretament (vg. el comentari general d'Untersteiner al fragment 7) i no hem volgut que les seves consideracions constessin al nostre treball dues vegades.

Tarán sosté que, en aquest fragment, el primer camí descartat als dos primers versos és el del ser, i que és momentàniament descartat (fins a ser reprès a B 8) per a ocupar-se de refutar els dos altres camins (el del no ser i el dels moridors que no saben res); sosté que després del tercer vers (a partir d'on Diels va introduir <εἴργω>) hi hauria una llacuna on la deessa s'ocuparia de refutar el segon camí, o sigui el camí del no ser; i que el tercer camí descartat, de què s'ocupen els versos 4-9, no és el camí dels homes normals i corrents que fan cas dels sentits i de les aparences, sinó el d'Heraclit (d'acord amb Diels). No estem d'acord amb cap d'aquestes tesis (vg. les raons de la nostra posició al comentari menut).

Coxon presenta el fragment així:

These lines are cited by Simplicius (t. 210) as the ground of Aristotle's implied attribution to P. (phys. i, 3, 187^a4-5, t. 21) of the use of the law of contradiction as a premise. It is true that the criticism in fr. 5 [B 6, el que ens ocupa ara] is directed against the violation of the law, but P.'s formulation of it is to be found in fr. 3 [B 2]. Fragment 5 [B 6] converts the predicate ἔστιν into the name of a subject (ἐόν) and identifies the subject of οὐκ ἔστιν as Nothing (μηδέν). After repeating the rejection in fr. 3 [B 2] of the second way of enquiry it continues with a warning against a third way, which is followed by those "ignorant" and "uncritical" mortals who accept

as real a subject not governed by the law of contradiction. Such philosophers are said to be precluded from reaching their destination and, because their understanding is in error, from using their sense correctly (p. 298).

Que aquest és un fragment que substantiva el subjecte inexprés de les frases de B 2 està ben remarcat per part de Coxon. En canvi, ni a B 2 ni aquí no hi juga cap mena de paper “the law of contradiction”. Es tracta de remarcar que sobre el ser hi ha coses a dir, i es tracta, per tant, d’arrencar del desocultament o de la inadvertència un (diguem-ne) fenomen al qual és inherent romandre ocult o passar inadvertit; no es tracta pas d’enunciar axiomes discursius. Coxon sosté que els βροτοί ειδότες οὐδέν esmentats i desqualificats aquí no són els homes vulgars i corrents responsables de les δόξας βροτείας (B 8, 51), o sigui de les opinions que surten a la segona part del discurs de la deessa, sinó els “philosophers”, donat que els βροτοί ειδότες οὐδέν d’aquí tenen –com s’obté d’una lectura conjunta dels versos 3 i 4– una ὁδός διζήσιος πρὸπια i donat que la construcció dels βροτοί d’allà no és presentada com a ὁδός. Són, doncs, els filòsofs, però no només –remarca Coxon– Heraclit i els heraclitians, com pretenen Diels i Tarán. Ens sembla que la consistència del poema com a tot, la qual, amb la identificació entre els uns βροτοί i els altres, hi guanya, és un argument més poderós que el parell d’arguments (altrament molt interessants) que dóna Coxon per a diferenciar els uns βροτοί dels altres. No és veritat, en tot cas, que els mortals en qüestió (o sigui, segons Coxon, els “philosophers”) siguin desqualificats perquè atemptin contra el principi de contradicció, que no juga cap paper en tot el poema. Sí que és veritat que els mortals no assoleixen “their destination”, si per tal s’entén el ser. I si els mortals fan servir els sentits incorrectament és, bàsicament, perquè aquests no són l’eina adequada per a tractar amb el ser, no perquè els sentits com a tals no siguin vàlids com a font d’informació sobre les coses.

Beaufret (1973) comenta conjuntament el nostre fragment i el següent, sense dir pràcticament res del primer dels camins de què s’hi parla i centrant-se en el segon (de fet, Beaufret sosté que, al pròxim fragment –que no pas al que ens ocupa ara–, els dos camins de què s’hi parla són el mateix; vg. més avall el comentari de Beaufret a B 7).

Diu:

Les deux derniers fragments [B 6 i B 7] que, dans une première édition, Diels avait délibérément séparés, faisant du fragment VII le finale du fragment I, vont visiblement ensemble. Il est même permis de se demander s’ils ne forment pas un seul et même tout. Dans les deux cas, il s’agit en effet d’un chemin, qui n’est pas, comme celui du non-être, un non chemin, puisqu’il est le chemin que suivent les mortels, mais qui n’est pas non plus le chemin de l’être. C’est, dit

Parménide, le chemin des Ebahis, ou des Eblouis, ou des Eberlués. D'où leur vient cependant une telle berlué? A peine ont-ils dit: "c'est ainsi" que déjà ce n'est plus ainsi. Dès lors ils ne comprennent plus rien à ce qui se passe dans leur petite tête. Car dès qu'ils ont sauté de *c'est à ce n'est pas mais c'est*, voici que c'est encore autre, ou que c'est à nouveau comme auparavant. On ne sait plus alors où donner de la tête. Elle est à la fois ici et ailleurs. C'est pourquoi les mortels qui ne savent rien voir sont nommés *doubles-têtes*. Apprendre à voir, c'est au contraire apprendre dans quelle dimension être ainsi et être autrement appartiennent à la fois à la nature de ce qui change et qui, par conséquent, n'est pas (p. 65).

Beaufret vol dir que Parmènides diferencia el camí del ser del camí de les coses perquè, mentre que les coses, per als homes *així com per a Parmènides*, contínuament deixen de ser... i arriben a ser..., ara són A i ara ja no ho són, llur ser, en canvi, és sempre igual i no sofreix canvis, perquè el ser no és cap cosa. Hi ha moltes més qüestions a comentar en aquest passatge (per exemple: que els homes parlen de les coses fins i tot quan es pensen estar parlant del ser), però estem d'acord amb Beaufret si el que vol dir és que aquest és un dels passos on es mostra que, per a Parmènides, hi ha una pluralitat de coses canviant, de les quals el discurs del cas *no* s'ocupa (ni pot ocupar-se'n) per definició.

Conche entén que la primera frase del fragment (v. 1-2) afirma la necessitat de dir i pensar que allò que és (ἐόν) és. Discutim aquesta tesi al comentari menut. Conche entén també que la primera via descartada és la del no ser (v. 3) i que la segona (v. 5-9) és la dels homes vulgars i corrents, no la de cap mena de filòsofs, ni molt menys encara la d'Heraclit o els heraclitians. D'acord, si bé nosaltres entenem que els filòsofs formen part del conjunt dels homes normals i corrents (parla una deessa).

4

1-2 *χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*. Els llibres de Simplicí diuen tots τὸ λέγειν τὸ νοεῖν. Tots els editors corregeixen el segon τὸ per τε: "this is surely an error of dittography, and the correction τε must be right" (Kahn, "Being in Parmenides and Plato", 1988, p. 261 –vg. Conche, p. 100).

Nosaltres entenem: a) que el verb *χρή* opera aquí, com a fórmula d'oració impersonal, tot sol (sense verb *ἐστί*, o amb elisió d'aquest: construcció molt freqüent en grec); b) que *χρή* té per subjecte el sintagma τὸ λέγειν τε νοεῖν τε, compost per dos infinitius i un article (que els afecta igualment tots dos), que opera com a oració d'infinitiu amb un subjecte impersonal el·líptic ("es", "algú", "qualsevol", "tothom"); c)

que aquests dos infinitius tenen per complement directe una oració d'infinitiu que té per subjecte el participi ἐόν (no precedit d'article, en aquest cas) i per verb l'infinitiu ἔμμεναι. Ens sembla que és l'anàlisi més raonable que es pot fer d'una frase de sintaxi deliberadament sofisticada. Dit això, uns quants comentaris. El primer és que no rebutgem la possibilitat d'una variant sintàctica que produeix una condensació de sentit que s'ajusta molt bé a l'altíssima abstracció de tot el poema: es produeix si fem que χρή afecti tant τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' com ἐὸν ἔμμεναι. En aquest cas, el χρή, que expressa la idea d'obligació ja moltes vegades comentada, expressaria no només l'obligació de pensar i dir el ser *per part de l'home* (o almenys per part de l'home que sap), sinó també, i al mateix temps, l'obligació de ser *per part del ser* (vg. a B 8 la imatge d'unes forces que tenen "lligat" o "ecadenat" o "immobilitzat" el ser: Δίκη a B 8, 14, Ἀνάγκη a B 8, 30, Μοῖρα a B 8, 37). Perquè, com es recorda tot seguit, ser és: ἔστι γὰρ εἶναι (vg. més avall). En efecte, podria no haver-hi res i això de ser continuaria essent quelcom (a saber, un conjunt de condicions a complir). Si, en comptes d'haver-hi coses, no hi hagués res, el que passaria en un tal cas (o el que, en el fons, estaríem dient quan diguéssim que no hi ha res) és que res no compliria les condicions que s'han de complir per a ser, amb la qual cosa es veu que, perquè el ser sigui quelcom, no cal ni tan sols que hi hagi coses: seria *necessari* que el ser fos quelcom fins i tot si no hi hagués res (si és que l'expressió "no hi ha res" ha de tenir algun sentit). Així doncs, tant si hi ha coses com si no hi ha res, cal (és necessari) que el ser sigui: χρή (τὸ λέγειν τε νοεῖν τ') ἐὸν ἔμμεναι. Ara bé: si ser és el contrari de no ser, si no es pot pensar en allò en què consisteix ser sense pensar en allò en què consisteix no ser, si dir "ser és" és el mateix que dir "no ser no és", aleshores *també el no ser* és necessari. Tesi que no és cap deducció exegètica, sinó que es troba expressament dita al poema. La frase que ens ocupa, en efecte, complementa l'enunciada clarament al segon hemistiqui de B 2, 5: ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, "que no ser és necessari". I aleshores la pregunta es planta al davant tota sola: per què són necessaris ser i no ser? Resposta: perquè, si no, no podria haver-hi res. I en canvi hi ha coses.

La *necessitat* de dir i pensar el ser podria explicar-se d'una manera ben simple: el ser és quelcom que pot ser dit i pensat, quelcom que, segons Parmènides, no ha estat dit ni pensat mai, i quelcom que, per tant, ha de ser dit i pensat. Però aquí s'ha d'entendre aquesta necessitat en un sentit molt més fort: s'ha d'entendre que dir i pensar el ser és *inherent* a la naturalesa de l'ésser humà com a tal (dotat com és de νόος). Si no fos així, la invectiva contra els humans que no tenen cap noció del ser (o que en tenen

una noció malgirbada) no seria tan atroç i furibunda. L'expressió τὸ λέγειν τε νοεῖν, d'altra banda, s'ha d'entendre d'acord amb la idea que això de pensar (νοεῖν) el ser (en el qual consisteix ser home, i per tant *saber* ser home) s'ha de concretar en saber *dir* (λέγειν) el ser. És el que hem explicat a la introducció sobre l'equivalència entre la qüestió del ser (en què consisteix ser?) i la qüestió del dir (en què consisteix dir?). Cal recordar que la δόξα és desqualificada perquè, en virtut de la seva constitució, no sap (ni pot saber) *dir* en què consisteix ser. Pel que fa a l'expressió ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι: interpretem que el punt alt estableix una equivalència entre les dues expressions. Interpretat així, el passatge és important perquè és tota una prova *intratextual* que el participi ἐὸν (aquí emprat sense article) significa el mateix que l'infinitiu εἶναι, que és la tesi primera i fonamental d'aquest nostre estudi. Aquesta és, per cert, una de les proves intratextuals que anticipàvem més amunt contra la tesi de Burnet (vg. comentari a B 3).

Sobre μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, no coneixem cap intèrpret que no entengui que μηδέν, entès com a substantiu (i significant el contrari que l'ἐὸν o l'εἶναι de la frase anterior), és el subjecte d'aquesta frase. Ni tan sols cap intèrpret que contempli alguna altra possibilitat. No tenim del tot clar, ara mateix, que no pugui interpretar-se com a adjectiu i amb la funció de predicat de la frase en què apareix, la qual tindria com a subjecte l'ἐὸν/εἶναι de la frase anterior. El significat, en tot cas, seria el mateix: el ser és quelcom, *no és no-res*. No-res, en canvi, és no-res. O sigui: *no és*. És el que diu el text: οὐκ ἔστιν. Res no hi ha a dir de no-res, llevat que res no hi ha a dir-ne. La frase οὐκ ἔστιν apareixia a B 2, allà per a (des)caracteritzar μὴ εἶναι o τὸ μὴ ἐὸν. Allà mateix es veia que Parmènides feia servir indistintament aquestes dues darreres expressions. El fet que al nostre fragment la frase distintiva de μὴ εἶναι i τὸ μὴ ἐὸν s'apliqui sobre μηδέν fa pensar que aquesta és una tercera expressió per a referir-se al mateix. I, en efecte, s'observa a B 8, 7-12 que Parmènides empra μὴ ἐὸν i μηδέν indistintament. Entenem, doncs, que μὴ εἶναι, τὸ μὴ ἐὸν i μηδέν signifiquen el mateix: no ser (el contrari del ser).

Diels entén que aquí s'afirma la necessitat que dir i pensar siguin quelcom. Entén que τὸ λέγειν τε νοεῖν τε és el subjecte de l'oració d'infinitiu que té ἔμμεναι per verb i ἐὸν per predicat, i tradueix: "Das Sagen und Denken muss ein Seiendes sein" (p. 35). Sens dubte cal que dir i pensar siguin quelcom, però són quelcom precisament perquè ser és. És tot parlant del ser, com es documenta millor que dir i pensar són quelcom, no pas afirmant-ho expressament. Per això preferim la nostra anàlisi. Després, Diels remarca que, en Parmènides (com, a partir d'aquest, en molts altres fiolòsofs),

μηδέν equival a μη ἔόν: “μηδέν (...) ist bei Parmenides (und von da ab bei den Philosophen) soviele als μη ἔόν vgl. 8, 10 τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον φῶν” (p. 68).

Burnet (el qual, seguint Diels, col·loca aquest fragment després de B 3) tradueix “It needs must be that what can be spoken and thought *is*; for it is possible for it to be, and it is not possible for what is nothing to be”, i comenta:

The construction here is the same as that explained in the last note [inclosa al nostre comentari a B 3, p. 43]. The words τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν mean “that which it is possible to speak of and think” (...). Then ἔστι γὰρ εἶναι means “it can be”, and the last phrase [la frase inicial del v. 2] should be construed οὐκ ἔστιν μηδέν [εἶναι], “there is no room for nothing to be (p. 174).

És a dir: Burnet converteix en subjecte de γρή una oració d'infinitiu que tindria per verb l'infinitiu ἔμμεναι i per predicat un sintagma que tindria ἔόν per nucli i per complements l'article τὸ (abans del nucli) i els infinitius λέγειν τε νοεῖν (després del nucli) amb funció de datiu: “[és necessari que] sigui el que és a (o per a) pensar i dir”, expressió equivalent a “[és necessari que] sigui el que pot ser pensat i dit” o “[és necessari que] el que pot ser pensat i dit sigui”. La construcció de Burnet és aberrant i s'explica únicament pel seu principi de no admetre cap infinitiu, precedit o no d'article, com a subjecte de frase. Ja hem vist comentant B 3 que aquest principi no funciona (vg. allí la crítica de Tarán).

Untersteiner, que es basa en la interpretació de Diels (vg. més amunt), comenta:

Per l'esatta interpretazione di questi versi, pure assai diversamente intesi, osservo quanto segue: 1) per quanto riguarda la prima proposizione, io intendo γρή ἔμμεναι τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἔόν. Parmenide dice: “bisogna che esista l'esprimere e l'intuire l'essere”, vale a dire la possibilità di esprimere e d'intuire l'essere, proprio come aveva detto precedentemente che è esistente la verace via della ricerca (fr. 2, 3). Devono esistere un metodo, un intuire e un'attività logico-verbale –che per altro sono proprio questi e non altri, cioè i soli esistenti– capaci di cogliere la realtà dell'essere. Siamo ancora nel dominio della metodologia che –dopo la prima comparsa dall' ἔόν postulata dall'aspazialità e atemporalità della ὁδός, cioè dall'assolutezza del metodo– si approfondisce e si dialettizza (cfr. Sotto il punto terzo). 2) ἔστι γὰρ εἶναι: è da porre fra parentesi –perciò alla virgola dopo εἶναι sostituisco un punto in alto–: γὰρ precisa che si tratta di un chiarimento di quanto precede: infatti, dice Parmenide, l'esistenza del λέγειν e del νοεῖν è efectiva. Questo ἔστι γὰρ εἶναι si richiama a cosa nota: per il νοεῖν il riferimento è documentabile nel fr. 3 (τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι), ma per λέγειν qualche cosa di analogo manca nei nostri frammenti, per quanto si possa tuttavia documentare dal fr. 2, 7-8: οὔτε γὰρ ἄν γνοίης (qui sinonimo di νοεῖν, tanto piú che un ottativo νοοίης –cfr. Aristoph. *Nub.* 1381– non sarebbe entrato in questa sede del verso) τό γε μη ἔόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν) οὔτε φράσαις, e quest'ultimo verbo corrisponde appunto a λέγειν di fr. 6, 1, tant'è vero che Kranz traduce *aussprechen*. 3) μηδέν δ' οὐκ ἔστιν non è: “il nulla non esiste”, perché a οὐκ ἔστιν si deve

sottintendere τὸ λέγειν τε νοεῖν τε: qui, con altre parole, si ripetono i già citati versi (fr. 2, 7-8) (cfr. sopra, 2) (p. CVIII, nota 28).

I d'acord amb totes aquestes consideracions, Untersteiner tradueix: “Di necessità segue che esiste il dire [logicamente] e l'intuire l'essere –infatti esiste la loro esistenza–; invece non esiste [il dire e l'intuire] il nulla” (p. 135). Massa unilateral: està bé la remarca que Parmènides parla de qüestions “metodològiques” (per a dir-ho com Untersteiner), però no parla només d'aquestes, que és el que pretén Untersteiner. Per començar, a la primera frase no cal desapropitar l'infinitiu ἔμμεναι, referint-lo només a τὸ λέγειν τε νοεῖν, per a expressar que l'existència del dir i del pensar és necessària. Per a dir això, la construcció amb χρή (sense ἔμμεναι) seria més que suficient. Després, entendre que ἔστι γὰρ εἶναι significa “el ser de τὸ λέγειν τε νοεῖν és” ens sembla una ocurrència de mal gust sintàctic, com es veu a la traducció corresponent: “infatti esiste la loro esistenza”. Finalment, que tot plegat és aberrant sembla provar-ho el fet que, perquè la interpretació que Untersteiner fa de μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν funcioni, cal pressuposar-la en el text mateix (a οὐκ ἔστιν si deve sottintendere τὸ λέγειν τε νοεῖν τε). L'alerta d'Untersteiner sobre el fet que aquí no només és important el que s'afirma de ser i de no-res, sinó també (i sobretot) el χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τε, en tot cas, és pertinent i perfectament vàlida.

Tarán descarta primerament una sèrie de traduccions i d'anàlisis sintàctiques, en particular aquelles que, com la d'Untersteiner, entenen que aquí s'afirma la necessitat de l'existència de ser i pensar: “The problem with these translations is that they make the line assert the existence of speech and thought, which is untenable” (p. 56). Entén que la necessitat en qüestió recau primàriament sobre el ser, i que si afecta el dir i pensar, com pretén Untersteiner, ha de ser en un sentit no “existencial” (*sic*). Però Tarán, en comptes d'entendre que el que és necessari dir i pensar és *que el ser és* (ἐὸν ἔμμεναι), fa una operació una mica estranya: fa que el verb ἔμμεναι sigui un infinitiu complementari de l'impersonal χρή i que el que resulti necessari dir i pensar sigui simplement el ser, ἐὸν:

There is another interpretation which seems to be more probable: It consists in keeping τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' as an articular infinitive while taking ἔμμεναι to be the complementary infinitive with χρή; that leaves ἐὸν as the object of λέγειν and νοεῖν, i. e. χρή εἶναι τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν. This is in fact the way in which Fränkel and Untersteiner construe the words; but they take ἔμμεναι (εἶναι) in an existential sense, which is not at all necessary, for it can be merely copulative: “It is necessary to speak and to think Being”. This would be the exact complement to fr. II. 7-8: οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν ... οὔτε φράσαις, where τὸ μὴ ἐὸν by itself is object of γνοίης and φράσαις as ἐὸν would here be by itself object of λέγειν and νοεῖν (p. 58).

Ens sembla una solució de validesa molt dubtosa des del punt de vista sintàctic. I en tot cas, fer que *χρή* i *χρή ἔμμεναι* siguin expressions de sentit equivalent (o sigui: fer que *ἔμμεναι* sigui un simple infinitiu complementari i, per tant, prescindible) ens sembla que és malbaratar el significat d'una paraula massa important dins la frase i, en general, al llarg de tot el poema. Pel que fa a *μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν*, Tarán comenta:

Since the goddess in fr. II has asserted existence while denying the possibility of non-Being, she can assert imperatively the necessity, the duty, of saying and thinking Being. These words reproduce the content of fr. II.3: ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι. (...) Those who deny that *μηδὲν* in line 2 means non-Being may be confuted by a simple reference to fr. VIII.10 ...τοῦ μηδενὸς κτλ (p. 58-59).

Estem d'acord amb Tarán en la tesi de l'equivalència entre *ἔστι γὰρ εἶναι / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν* i el contingut general de B 2, d'una banda, i en la de l'equivalència entre *μηδὲν* i (τὸ) *μὴ εἶναι* o *μὴ εἶναι*, d'altra banda.

Coxon, després de repassar uns quants textos (que no cal que reproduïm aquí) de Leucip, Gòrgias, Plató i Aristòtil, de característiques similars al que ara ens ocupa pel que fa a l'ús del participi *ἔόν*, entén que aquest participi, en l'oració d'infinitiu on apareix (*ἔόν ἔμμεναι*), no fa de subjecte, sinó de predicat. Quin és doncs el subjecte d'aquesta frase, si és que en té cap d'expres? Resposta: és el *τό* ficat a dins de la frase *χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τε* que precedeix l'esmentada oració d'infinitiu, entès com a pronom demostratiu (amb antecedent en l'expressió *τὸ αὐτό* de B 3). Cal, doncs, entendre que els infinitius de la frase iniciada amb *χρή* apareixen no precedits d'article (*χρή λέγειν τε νοεῖν τε*) i que l'oració d'infinitiu té el demostratiu *τό* per subjecte i el participi *ἔόν* per predicat: *χρή λέγειν τε νοεῖν τε τὸ ἔμμεναι ἔόν*. El sentit és: "it is necessary to assert and conceive that this is *ἔόν*":

These parallels [els passatges esmentats de Leucip, Gòrgias, Plató i Aristòtil], together with the difficulty in understanding the verse otherwise, make it virtually certain that P. intended *ἔόν* predicatively (so Karsten, Diels in *PL* and others). *τὸ* must be understood as a pronoun referring to *τὸ...αὐτό* in fr. 4 [B 3] and as the subject of the infinitive *ἔμμεναι* (not as article with *λέγειν τε νοεῖν τε*). The sense is 'it is necessary to assert and conceive that this is *ἔόν*' (p. 298-299).

Coxon entén que, amb aquesta operació, el que fa la deessa és una mena de declaració terminològica: presentar la paraula *ἔόν* com una vàlida designació del subjecte d'aquelles frases que han aparegut (p. ex. a B 2) i que apareixeran (p. ex. al primer tram de B 8) sense subjecte exprés:

P. justifies the introduction of the term *ἔόν* by repeating the formula *ἔστιν ... εἶναι* from fr. 4 [B 3]. The sense of the vers is thus that what has essential being and can therefore be conceived should be designated as "Being". No suggestion is offered now as to the further nature of Being,

e.g. whether it is singular or plural (...). The term ἔόν thus introduced forms the subject of the whole argument constituting the subsequent account of the landmarks on the journey of persuasion (fr. 8, 2-49). It is used freely after fr. 5 [B 6] both with and without the article (fr. 6, 2 [B 4, 2]; 8, 3, 19, 24, 25, 32, 35, 37, 47)” (p. 299).

La sintaxi que proposa Coxon ens sembla massa complicada, sobretot des del moment que ell mateix admet que (τὸ) ἔόν fa en altres llocs la funció de subjecte. A més, τὸ queda massa allunyat d'ἔόν com per creure en aquesta lectura. Però la idea que en algun moment del poema hi hagi una fugaç declaració o aclariment, per part de la deessa, sobre quin és o com es pot anomenar el subjecte de les frases sense subjecte exprés (ἔστι / οὐκ ἔστι) no ens sembla dolenta: sembla haver-hi quelcom d'això en els versos que ens ocupen (per a afirmar-ho, no cal analitzar la frase com ho fa Coxon) i nosaltres mateixos ho contemplarem com a possibilitat per a interpretar el vers B 8, 37. Però aquí no cal, perquè aquí el subjecte és clar: és ἔόν. Tampoc no estem d'acord amb la tesi que aquí no quedi ni tan sols suggerit que ἔόν és singular o plural; és veritat que aquí no s'afirma res sobre aquesta qüestió, però ja portem unes quantes frases prou estranyes (p. ex. les frases sense subjecte de B 2, el primer i el segon versos de B 4, el vers que ens ocupa ara) com per continuar pensant que l'assumpte de què es tracta serà caracteritzat només per mitjà d'afirmacions expressives; en aquest cas, com per continuar pensant que el nombre gramatical de les expressions que centren el discurs pot ser interpretat (o més ben dit: no interpretat) com un simple i vulgar morfema emprat d'acord amb les regles exigides per un correcte ús de la llengua corrent. Sobre μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, Coxon comenta:

In the phrase μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν [‘but Nothing is not’] P. introduces for the first time the only expression (“Nothing”) which can be made the subject of “is not and must needs not be” [B 2, 5]. The term μηδὲν [‘nothing’], which recurs in fr. 8, 10 and 11, 4 [B 9, 4] and in Melissus fr. 1 and 7 (οὐκ ἄν οὖν εἴη τό γε μηδὲν [‘what is nothing cannot be’]) retains its strict sense of “not one thing”, so that the whole phrase asserts that what has no being is not a thing at all. The equivalence of μὴ ἔόν [‘what is not’] and μηδὲν is assumed in fr. 8 (μὴ ἔόντος [‘Not-being’], ll. 7 and 12 = τοῦ μηδενός [Nothing’], l. 10) and by Melissus (p. 299).

Coxon diu que μηδὲν és l'única expressió que pot ser interpretada com a subjecte de B 2, 5 (ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι) perquè interpreta que l'infinitiu μὴ εἶναι no hi apareix substantivat. En discrepem, en virtut de l'equivalència que a B 2 mateix queda intratextualment establerta entre l'expressió μὴ εἶναι i l'expressió τὸ μὴ ἔόν del vers 7, que sí que és una expressió clarament substantiva (Coxon mateix la tradueix per “what is not” i la declara, com acabem de veure, equivalent a μηδὲν a B 8).

Per tant, no és veritat que μηδέν sigui l'única expressió que pot fer de subjecte de B 2, 5.

Conche, després de repassar diferents anàlisis i traduccions, tradueix: “Il faut dire et penser l'étant être; car il y a l'être, / et rien il n'y a pas”. Ho justifica així: “Car il ne s'agit pas simplement de penser que l'étant (ce qui est) est, mais en son fait d'être – ou l'étant en tant qu'étant, comme on dit le fabricant en tant que fabriquant” (tot plegat, p. 100). Però aquí es parla del “fait d'être”, no de “l'étant”. Cal traduir εὖν per “(el) ser” (o sigui “(l')être”), no pas per “l'étant”. Quan Parmènides (i en general el grec) es refereix al que hi ha o no hi ha en general, fa servir plurals neutres (τὰ δοκοῦντα a B 1, 32, ἀπεόντα i παρεόντα a B 4, 1, μὴ εὖντα a B 7, 1). Després diu:

Tannery traduit très bien: ἔστι γὰρ εἶναι: “car il y a l'être” (...). “Rien”: il n'y a rien de tel. Telle est la nullité du rien. Cela signifie qu'il y a toujours quelque chose. Or, ce qu'il s'agit de penser, ce n'est pas ce “quelque chose” qui est (*ce* qu'il y a), mais le fait même qu'il y a *ait*. “Il y a être” = il y a ce fait qu'il y a ait (quoi? Ce qu'il y a); ou: il y a le il y a. Ce n'est pas là dire la même chose que “l'être est” (ou “être est”): l'”être”, répétons-le, n'est pas ce qui est, n'est pas l'”étant”. Il n'est pas *ce* qu'il y a, mais le *il y a* lui même. Si le il y a était ce qu'il y a, les étants seraient inutiles; mais l'être ne peut être l'être de rien, puisque le rien est sans être (p. 103).

No sabem d'on treu Conche la tesi que “il y a toujours quelque chose”. Del text, segur que no. Després: la frase “le *il y a* est” (traduint el text grec a la manera de Conche) pot ser que sigui incompatible amb la manera com Conche interpreta Parmènides, però és el que diu el text. És cert que cal diferenciar “le il y a” de “ce qu'il y a”, però això no es podria afirmar si “le *il y a*” no fos quelcom.

2 τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα. El pronom τὰ està en plural perquè les coses a considerar són més d'una: com a mínim, la necessitat de dir i de pensar, la tesi que ser és, la tesi que no-res no és. Pel que fa a σ' ἐγὼ, s'insisteix en el joc jo–tu que ha aparegut al proemi i expressament a B 2,1. Jo (deessa, immortal) dic, tu (home, mortal) calles. Saber, per a l'home, consisteix a callar. Amb el benentès que el callar en qüestió és un acte de llenguatge específicament humà (definitori, per tant, de l'ésser humà com a tal), o dit d'una altra manera: que callar, com parlar, només ho poden fer éssers capaços també de *no* fer-ho, i per tant només els homes, no els animals. Pel que fa a l'ἄνωγα, torna a sortir la recurrent idea d'obligació i/o prohibició apareguda immediatament abans amb el χρή que encapçala el fragment (i, en el context present, amb el –problemàtic– εἶργω del vers següent). La constatació fenomenològica consisteix a rebre i descriure el fenomen passivament, tal com és, sense exigències ni teòriques ni

discursives de cap tipus: si cal forçar la sintaxi fins a extrems inaudits i intel·ligibles, val a dir fins al solecisme, se la hi força i punt. Si cal crear un poema tan obscur com el de Parmènides, se'l crea i punt. Aquesta necessària passivitat (el que dic no m'ho invento jo –cf. Heraclit, B 50), ja ho hem vist, està documentada al llarg del poema per mitjà de diferents recursos: el viatge en un carro que no es controla ni guia, fer responsable del que es diu a la divinitat (i limitar-se simplement a escoltar dir), presentar el discurs lligat o travat per una força superior (necessitat, justícia, etc.), el fet que la deessa no para de donar ordres (escolta, mira, no diràs, no daràs, etc.) la mateixa negativitat que tenen aquestes ordres (que normalment significa inconveniència o impossibilitat).

Diels manté al seu text el τὰ γ' ἐγὼ dels manuscrits, però comenta: “Die Besserung τὰ σ' ἐγὼ nach Hes. Erga 367 ἃ σε φράζεσθαι ἄνωγα ist wol sicher” (p. 68). Li fem cas.

Vg. la interpretació que Tarán fa del pronom τὰ al comentari dels versos 3-4.

Coxon informa que l'expressió és manllevada d'Homer i d'Hesíode (no en dóna les referències) i comenta: “P. justly calls special attention to the assertions made in Il. 1-2, for the conversion of the predicates ‘is’ and ‘is not’ to the names ‘Being’ and ‘Nothing’ is the hinge on which his whole subsequent arguments turns” (p. 299). Cal pensar sobretot en les coses mateixes i en el que se'n diu (ser és, no ser no és), però no és cap disbarat entreveure en aquesta frase una petita pista sobre l'ús que d'aquí en endavant es farà de les paraules.

Vg. la interpretació que Conche fa del pronom τὰ (per a ser exactes de l'expressió τὰ γε, que és la que Conche tria) al comentari dels versos 3-4.

3-4 πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἴργω>, / αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν. Es caracteritza la manera de caracteritzar el ser: ha de ser doble (se l'ha de definir enfront del no ser, se l'ha de definir enfront de les coses). Queda oberta la qüestió sobre *l'ordre* en què s'ha de produir aquesta caracterització, suposant que aquest ordre no sigui irrellevant. Ajudaria a resoldre aquesta qüestió tenir alguna seguretat sobre l'ordre en què els fragments que ens han arribat apareixien al poema, però el que es pot suposar sobre això, a la categoria de seguretat, no hi arriba. Al principi del poema (final de B1) ha semblat que es començava per la diferència entre el ser i les coses (ἀληθείη/βρτῶν δόξα ο τὰ δοκοῦντα), però ja hem vist que amb el sol ús de la paraula ἀληθείη hi ha implicada la dualitat ser/no ser. I a B 2, que cal situar sens

dubte al començament del discurs de la deessa, s'ha tocat la qüestió ser/no ser. Sembla, doncs, que la definició del ser enfront del no ser és prèvia a la definició del ser enfront de les coses. Les dues caracteritzacions que són necessàries es presenten aquí en aquest mateix ordre, i en el mateix ordre, per cert, que al fragment següent: ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὀδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα / μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὀδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, (B 7, 2-3): primer s'ha de definir el ser enfront del no ser, després enfront de les coses.

Diels va completar amb εἶργω el vers 3, que els manuscrits presenten inacabat, tot comentant: “Das in den Hdss. Ausgefallene εἶργω wird durch die Paralelverse nahe gelegte” (p. 68). No sabem quins “versos paral·lels” concrets fan recomanable la tria de precisament aquest verb, perquè, al poema, que recordem, només hi ha B 7, 2: ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὀδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα. La proposta de Diels, en qualsevol cas, ha estat àmpliament seguida. García Calvo proposa ὤσα (aorist d'ὠθέω) argumentant que s'hauria produït un vell error de còpia (omissió d'una alfa) per haplografia: “<ῶσα> supplevi, ex vetere haplographia –SIOSOSAVTAP omissionem natam ratus” (1981, p. 193, nota al vers 45). Diels comenta sobre βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν que amb aquesta expressió, així com amb el llenguatge dels versos següents, Parmènides, com a la seva manera Heraclit, adopta l'estil de la literatura profètica (p. ex. Isaïes, 44,18 o Mateu, 3, 7), que es troba igualment en Hesíode (Teogonia, 26), i en la imitació que en fa Epimènides (3 B 1) i en la literatura òrfica (fr. 76 Abel), on el savi crida l'atenció de la multitud ignorant per mitjà de l'insult i la injúria: “Es ist Stil des Prophetentums die unwissende, in Sünden verstockte Menge durch passende Scheltworte in die richtige Büsserstimmung zu versetzen” (p. 68). Diels sosté, tanmateix, que la desqualificació, en aquest cas, i com s'endevina tant pel contingut com pel llenguatge mateix (heraclitià) de les frases, és concretament adreçada a Heraclit i els heraclitians. No hi estem d'acord (vg. comentari als versos següents).

Tarán sosté que el camí descartat aquí és el camí del ser, no el del no ser, o dit d'una altra manera: el camí descartat aquí és el camí que resulta ser l'únic camí vàlid (el del començament de B 8, “l'únic que queda”). L'argument principal és que al començament del vers 2 no s'hi diu μηδὲν δ'ἔστιν (que, d'acord amb B 2, seria fals), sinó μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (que, d'acord amb B 2, és vertader). El segon argument és que el pronom τά del vers anterior es refereix al conjunt de tesis ἔστι γὰρ εἶναι / μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν (i per això està en plural). És aquest conjunt, el que es deixa de banda, com a πρώτη ὀδός, al vers que ara ens ocupa. I per què es deixaria aquest camí momentàniament de banda, si després ha de tornar a ser reprès? Doncs per a ocupar-se

de refutar degudament, si bé (probablement) de manera molt breu, el segon camí que afirma l'existència del no ser, el que afirma μηδὲν δ' ἔστιν, just abans d'emprendre, als versos 4-9, la refutació del camí dels βροτοὶ εἰδότες οὐδέν. Per això Tarán sosté que o bé la llacuna que Diels va omplir amb <εἶργω> devia ser més llarga que el que es pugui omplir amb aquesta sola paraula (s'ha d'haver esfumat un tros de text que s'ocuparia de mostrar que no es pot dir que no ser és) o bé un tros de text (podria ser una sola paraula) que indiqués que l'abandonament del camí vàlid és tot just momentani:

In line 3 the goddess asks Parmenides to keep his mind from the first way of thinking and this refers to lines 1-2. Since Parmenides is required to abandon a way of inquiry many scholars assume that it has to refer to a mistaken way (...) and this some of them find in μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. But μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν to represent the second way of inquiry, and therefore the first mistaken way, would have to assert “non-Being exists” while it means “non-Being exists not” (= fr. II.3 ...οὐκ ἔστι μὴ εἶναι). (...) Even if they [les intrpretacions acabades de rebutjar] were correct (which they are not) and μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν is the second way, τὰ (plural!) σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα in line 2 has to refer to more than one clause (i. e., also refers at least to ἔστι γὰρ εἶναι) and πρώτης ... ὁδοῦ ταύτης διζήσιος includes all the clauses to which τὰ refers. Since, however, all these clauses must refer to a single way, this has to be the first way of enquiry, because we have shown that μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν may refer to it while it is impossible for ἔστι γὰρ εἶναι to be a part of the second way. Therefore what in line 3 is abandoned is the first way of inquiry. (...) There is no reason to deny that she [la deessa] might have abandoned momentarily the first way, to which she returns in fr. VIII.1-2: μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν, in order to examine the second way and that of the βροτοὶ εἰδότες οὐδέν. The only way to avoid the difficulty of <εἶργω> going both with line 3 and line 4 is to assume a lacuna after line 3. (...) This omission might have contained a reference to the second way of inquiry or some word (e.g. “now”) which coming after <εἶργω> would qualify the temporary abandonment of the first way (p. 59-61).

Com reconeix Tarán mateix (“I am aware that this is only a probability”, p. 61), tot plegat és massa insegur i conjectural. Que una interpretació suposi perduts trossos rellevants de text amb l'objectiu que el text sencer (virtual) encaixi amb ella no sembla pas gens acceptable (vg. més avall la mateixa operació feta per Diels mirant de resoldre B 8, 7-12). Tarán s'embolica: el text fa perfectament i raonabilíssimament inferible que el camí que es rebutja al vers 3 sigui la negació del que s'afirma als versos 1-2. Finalment, Tarán sosté que, en virtut de la doctrina que s'afirma una mica més avall (als versos 8-9), l'expressió βροτοὶ εἰδότες οὐδέν es refereix, no pas als homes vulgars i corrents que fan cas dels sentits i de les aparences (no, doncs, als responsables de la δόξα, dels quals es parla als versos B 8, 38-41 i B 8, 53-59), sinó a Heraclit i (en general) als qui afirmen la identitat entre contraris:

The fact that we have plurals to indicate the people who consider that “to be and not to be are the same and not the same” [v. 8-9] does not exclude an allusion to a particular person (in this case Heraclitus), because the plural may be used to express contempt (...) It cannot be excluded, however, that Parmenides refers here to other people besides Heraclitus. But to assert that Parmenides refers here to all men in general (...) seems to me unacceptable (p. 61-62).

Per tant, l'expressió adjectival que ens ocupa ara no és explicativa, sinó especificativa: els homes en qüestió “are not “all men”, they are only all the men εἰδότες οὐδέν” (p. 67), entenent per tals Heraclit i els (diguem-ne) pensadors heraclitians. Vg. el comentari de Tarán als versos que segueixen (en especial v. 8-9), on s'argumenta aquesta posició.

Coxon comenta sobre el vers 3 (contra el parer de Tarán, però sense esmentar-lo):

ὁδοῦ ταύτης: i.e. οὐκ ἔστιν. In view of the lacuna in the text of Simplicius (t. 210 ad fin.) it is uncertain whether a verse is missing between lines 3 and 4 and, if so, whether it was cited by Simplicius or not. P.'s meaning is clear however as the text stands and the hypothesis that more than a disyllable is wanting at the end of l. 3 unnecessary” (p. 299-300).

Completament d'acord amb Coxon. Tot comentant el vers 4, Coxon diu que cal diferenciar els mortals de què es parla aquí dels mortals responsables de la Δόξα, els primers com a “philosophers” i els segons com a mortals normals i corrents, amb l'argument que als mortals d'aquí se'ls reconeix un camí de recerca o d'investigació, mentre que la Δόξα no és presentada enlloc com a tal:

ἀπὸ τῆς: sc. ὁδοῦ διζήσιος. The “mortals” in question are therefore philosophers. The way on which they wander is mentioned here for the first time (assuming fragments 7 and 8 to be consecutive) in the extant remains. It is not to be identified with βροτῶν δόξας (fr. 1, 30) and the exposition of δόξας βροτείας (fr. 8, 51) in the concluding part of the poem, for these are not presented as a “way” (...). Nor is it one of the ways which εἰσι νοῆσαι (fr. 3, 2; cf. 8, 15-16), since it contravenes the cardinal principle of thought, ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. P.'s criticism here is directed against all philosophers who believe in an empirical reality (cf. πολύπειρον ὁδόν, fr. 7, 3), i.e. against all his predecessors and contemporaries, and not only against Heraclitus (...). εἰδότες οὐδέν: their ignorance is contrasted with the knowledge which P. claims for himself in fr. 1, 3 and later in fr. 9, ll. 1, 5 [B 10, 1, 5] ; it is determined by the force of habit (fr. 7, 3) and consist in a failure to recognise the possibility of a non-empirical knowledge (p. 300).

Coxon remarca, finalment, que el més antic patró literari de l'expressió εἰδότες οὐδέν se'l troba a la invocació d'Homer a les Muses a *Il.* B 485-486 (ὕμεῖς [Μοῦσαι] γὰρ θεαί ἐστε, πάρεστε τε, ἴστε τε πάντα, / ἡμεῖς δὲ κλέος οἶον ἀκούομεν οὐδέ τι ἴδμεν). Ja ho hem dit més amunt: la consistència del poema hi guanya amb la identificació entre els uns mortals i els altres (vg. més amunt la nostra crítica al comentari general de Coxon). Ja hem dit també que el principi de contradicció no juga cap paper en tot el poema. I els

mortals en qüestió no són criticats per creure “in an empirical reality”, perquè el poema de Parmènides no tindria cap sentit si Parmènides mateix no hagués partit del *factum* que hi ha coses. Ocorre simplement que el ser (el qual, certament, no és res d’empíric) ha de ser diferenciat de les coses, i els mortals en qüestió, atrapats com estan en la realitat empírica, no se’n surten. En aquest sentit sí que s’hi val a dir, d’acord amb Coxon, que l’error dels homes en qüestió consisteix en “a failure to recognise the possibility of a non-empirical knowledge”.

Conche està d’acord amb Tarán que l’expressió μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν del vers 2 forma part de la definició del primer dels camins contemplats a B 2, o sigui del camí bo (el del ser) (“μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν n’affirme pas qu’il y a le rien, comme en 2.5, mais, *au contraire*, qu’il est faux de dire qu’il y a le rien. (...) Par conséquent, 6.2a fait partie du premier chemin, du “vrai” chemin” –p. 103), però no creu, a diferència de Tarán, que aquest sigui el camí de què la deessa, al vers 3, aparta el seu oient (ni que sigui momentàniament, com pretenia Tarán). L’aparta de seguir el segon dels camins contemplats a B 2, o sigui el camí del no ser:

Il faut dire et penser l’étant être; car il y a l’être, et rien il n’y a pas”: ce sont “ces choses” (τά mis en relief par γε) qu’il s’agit de “méditer”, *en se détournant*, en tout premier lieu, de la voie déjà refusée en 2.5-8, celle du non-être (car on ne saurait méditer le non-être) –voie rappelée par ταύτης (p. 104).

D’acord. Sobre la segona via descartada, Conche sosté que es tracta de la via que segueixen els homes normals i corrents:

Par “mortels qui ne savent rien” il faut entendre sans doute la masse des non-philosophes –des hommes ordinaires–, que Parménide trouve “sourds et aveugles” (6.7) lorsqu’il tente de leur faire entendre la parole de la Déesse, la parole même de la Vérité, tout comme Héraclite, tenant le “discours toujours vrai” (*logos*), ne trouvait en face de lui que des hommes “sans intelligence” (B 1) (p. 109).

D’acord, però potser amb l’afegitó (ja ho hem dit més amunt) que cal recordar que parla una deessa i que, per aquesta, tots els homes, també els filòsofs, són “hommes ordinaires”. Conche dóna tres arguments per defensar la tesi que els mortals εἰδότες οὐδέν no poden ser Heraclit i/o els heraclitians. El primer és que Heraclit afirma la unitat dels contraris, no simplement dels contradictoris: “Héraclite n’oppose pas le vivant et le non-vivant, mais le vivant et le mort: des contraires, non des contradictoires. L’unité des opposés à laquelle il a affaire n’est autre que l’unité des contraires. Or, le non-être, négation pure et simple de l’être, en est le contradictoire. Ce n’est pas celle qu’a théorisé Héraclite” (p. 106). El segon no prova pròpiament res, però cal que es

tingi en compte: després de repassar i comparar les expressions i el to amb què tant Parmènides com Heraclit parlen dels homes (vg. referències d'Heraclit al comentari de Conche als versos següents), cal reconèixer que s'hi troba una mateixa mena de menyspreu i de desqualificació, la qual afecta en tots dos casos els humans *en llur conjunt*, de manera que “Parménide et Héraclite, comme des co-ouvriers du vrai (...), sont du même côté” (p. 107). I el tercer és de caràcter cronològic: “S’agit il de disciples d’Héraclite qui auraient mal compris la doctrine héraclitéenne des contraires, et l’auraient appliquée à l’opposition de l’être et du non-être? Cela est peu probable: la brièveté du temps qui s’est écoulé entre le livre d’Héraclite et celui de Parménide n’a pas pu permettre l’apparition d’une “foule” de disciples, si tant est que les disciples d’un philosophe forment jamais une foule (un philosophe n’ayant rien d’un prédicateur religieux)” (p. 108-109). Conscients que la força provatòria d’aquests tres arguments és molt diferent segons el cas, i del fet que, en algun cas, és molt minsa, estem d’acord, de totes maneres, amb tots tres.

5-7 πλάζονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα. Al vers 5 llegim πλάζονται en comptes de πλάττονται (que és el que surt als manuscrits) donant per bo el que diu Coxon (vg. més avall). Al vers 6 llegim πλαγκτόν (amb nasalització) en comptes de πλακτόν (no nasalitzat) de la mateixa manera que a B 8, 28 llegirem ἐπλάγχθησαν (nasalitzat) en comptes d’ἐπλάχθησαν (no nasalitzat) igualment d’acord amb les indicacions de Coxon (vg. més avall).

Aquests versos, juntament amb els següents fins al final del fragment, representen una explicació de la raó per la qual els homes són εἰδότες οὐδὲν (v. 4), explicació que desemboca als versos 8-9 d’aquest mateix fragment, on aquesta raó es presenta molt concisament. Tornarem a trobar aquesta explicació i aquesta raó a B 8, 38-41 (on s’expliquen les conseqüències del fet que els homes no pensin) i a B 8, 53-59 (on els homes són presentats com a responsables de la δόξα), de manera que convé relacionar en tot moment el nostre passatge amb aquests altres. Des del moment que la diferència entre saber i no saber es presenta com una tria de camins (d’una banda el que porta a saber, d’altra banda el que porta –o els que porten– a no saber), ja es veu que no saber consistirà a desencaminar-se o extraviar-se o desviar-se o perdre’s. És el que signifiquen el verb πλάζομαι (v. 5) i l’adjectiu πλαγκτός (v. 6). En aquest mateix sentit, més enrere s’ha dit que el camí de ἰεῖδὼς φῶς (B 1, 3) es troba apartat del que agafen

els homes (ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν, B 1, 27) i més endavant es dirà que els homes, de qui se'ns acaba de dir εἰδότες οὐδὲν, tirant per llur camí, s'han desviat o perdut (πεπλανημένοι εἰσίν, B 8, 54). L'adjectiu πλαγκτός s'aplica sobre νόος perquè el νόος (vg. B 2, 1, B 4, 1; o el νόος juntament amb el λόγος, vg. B 6, 1 i B 7, 5), el νόος com a tal (i, per tant, sense que calgui acompanyar la paraula d'adjectius de cap mena) és la –diguem-ne– facultat o capacitat humana en virtut de la qual és possible arrencar-se de les qüestions òntiques i arribar a plantejar la qüestió ontològica, en el plantejament de la qual consisteix, segons el poema, això de saber. Aquesta força que cal per arrencar-se de les qüestions òntiques ha de lluitar contra la força que lliga els homes a aquest tipus de qüestions. Al fragment següent, se'ns informa que és la força o la inèrcia de l'experimentat costum (ἔθος πολύπειρον, B 7, 3). Aquí se'ns presenta igualment com una força que arrossega els homes (φοροῦνται, v. 6; cal remarca la passiva) cap al seu errat camí, el del tracte amb les coses, força que els impedeix plantejar la qüestió del ser: és, doncs, una incapacitat (ἀμηχανίη, v. 3) que els porta o adreça (ιθύνει, v. 6) al mal camí. Si aquesta incapacitat impedeix que els homes s'arranquin del seu tracte amb les coses, i si aquest tracte amb les coses té lloc per mitjà dels sentits, com és possible que es qualifiqui els homes de sords i de cecs (κωφοὶ ὁμῶς τυφλοί)? De seguida es veu: La sordesa i la ceguesa ho són *del ser*. Val a dir: si hom vol trobar aquí una desqualificació dels sentits, aleshores aquesta, si hi és, hi és no pas perquè els sentits no ens informin correctament de les coses que hi ha (això no es diu enlloc), sinó perquè els sentits no són aptes per a ocupar-se del ser. La sordesa i la ceguesa, repetim-ho, ho són del ser. En el mateix sentit es diu al fragment següent que mal va per a definir el ser qui opta per νομῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκοήν (B 7, 4). Cal recordar en aquest sentit que l'εἰδὼς φῶς és el qui (o es diferencia dels βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν perquè) arriba a comprendre la diferència entre ocupar-se de les coses i ocupar-se del ser. L'adjectiu τεθηπότες té el mateix sentit que l'expressió εἰδότες οὐδὲν del vers 4: l'estupidesa consisteix en la incapacitat (ἀμηχανίη, v. 5) a no fer el salt de les coses al ser. Evidentment cal relacionar l'adjectiu ἄκριτα, referit als homes, amb el fet que a l'εἰδὼς φῶς se li exigeix, com es diu al final del fragment següent, κρίνειν λόγῳ (B 7, 5), que significa el mateix que el νοεῖν de B 3 i el λέγειν τε νοεῖν del primer vers del fragment que ens ocupa ara. Sobre l'adjectiu δίκρανοι, vg. el comentari al vers següent.

Diels sosté, concretament contra Zeller (que havia afirmat que en aquests versos es desqualifica la inculta gent normal i corrent –vg. la nostra història de la

interpretació), que aquests versos (que no pas els dos primers) s'adrecen contra Heraclit i els heraclitians:

Mit den εἰδότες οὐδέν ist nicht die thörichte Menge (im Gegensatz zu dem εἰδοῖ φῶτι 1, 3) zu verstehen (vgl. Theogn. 141), wie sie bei der πρώτη ὁδός 6, 3 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 62¹) und seine Ansicht ist fast allgemein durchgedrungen. Nur Zeller hat sich nicht überzeugen lassen (I⁵ 738) (p. 68).

Això devia ser en 1897, perquè molts intèrprets, avui, s'han posat, en aquest punt, del cantó de Zeller (ens hi comptem). Diels argumenta a favor de la seva tesi: primerament, que la frase en què en es concreta el parer dels qui no saben res (a saber: τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν / κοῦ ταῦτόν, v. 8-9) no té res d'ingènua intuïció, sinó que és altament especulativa; segonament, que a la frase en qüestió i als versos que ens ocupen ara s'hi nota la influència d'Heraclit fins i tot a nivell de llenguatge: Diels sosté que εἰδότες οὐδέν, κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε (v. 4 i 7) és un eco de 22 B 34 (ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖς εἰκόασι) i 22 B 29 (κεκόρηγται ὥσπερ κτήνεα); que en τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα (v. 7) hi ressona 22 B 87 (βλάξ ἄνθρωπος ἐπὶ παντὶ λόγῳ ἐπτοῆσθαι φιλεῖ); que la frase on es condensa la doctrina criticada (οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται / κοῦ ταῦτόν) (v. 8-9) recorda 22 B 49a (ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν); que en πάντων παλίντροπος ἐστὶ κέλευθος (v. 9) s'hi reconeix molt clarament el famós 22 B 51 (οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἐωυτῶ ὁμολογεῖ παλίντροπος ἁρμονίη κόσμου ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης) (per citar el fragment com ho fa Diels: amb el substantiu κόσμου, d'acord amb Plutarc, però canviant παλίντροπος per παλίντροπος). Diels reconeix que la comprensió d'Heraclit per part de Parmènides és unilateral (“Inhaltlich, weil über der zweischneidigen Dialektik Heraklits seine positive Logoslehre übersehen wird”, diu Diels –p. 69), però que la influència hi és clara (tot plegat, p. 69-71). Diels està tan convençut de la seva interpretació, que fins i tot arriba a suposar que, si Zeller és l'únic (en 1897) que es resisteix a admetre que aquí s'està atacant Heraclit i els heraclitians, deu ser per qüestions cronològiques: Zeller, segons informa Diels, pensava que el llibre d'Heraclit i el de Parmènides havien estat escrits tots dos al mateix temps, entorn de 478 aC, i Diels, amb arguments que no cal que detallem aquí, sosté que Heraclit, en realitat, va escriure el seu uns deu anys abans, de manera que “Parmenides 480 [aprox.] Heraklits Buch und Heraklits Schüler in Velia kennen lernte” (p. 71-72). Pot ser que la qüestió cronològica jugui algun paper en el parer de Zeller, però no creiem que sigui

determinant: ocorre simplement que els arguments de Diels no són prou forts. Primerament, la frase continguda als versos 8-9 no és citada en estil directe; l'especulació i el llenguatge especulatiu (per a dir-ho com Diels) són de la deessa i poden correspondre perfectament a una “naive Anschauung” (vg. comentari als versos següents); segonament, ni en els fragments que cita Diels ni en els que no cita ni esmenta, tant d'Heraclit com de Parmènides, no veiem res que obligui a establir cap influència de l'un sobre l'altre o de l'altre sobre l'un, ni molt menys cap mena de polèmica, ni tan sols discrepàncies de fons. Al contrari: creiem que el contingut essencial dels textos d'ambdós autors és bàsicament el mateix (ens remetem al nostre *De Tales a Demòcrit. El pensament presocràtic. Fragments i testimonis*, Edicions de la Ela Geminada, Girona, 2011, “Introducció”, p. 59-76). Això sí: ens fem càrrec que difícilment podria estar-hi d'acord qui, com Diels, el més gran especialista en matèria de doxografia, escriu: “Freilich dies ist die Regel in der historischen Entwicklung. So einseitig polemisiert in der Historie wie in der Philosophie eigentlich Jeder gegen seinen Vorgänger. Der Nachfolger stellt immer die schroffste Reaction dar. So war es stets und so muss es stets sein nach dem Gesetze der historischen Spirale” (p. 69).

Tarán sosté, com ja hem dit, que els homes desqualificats en aquests versos no són els homes en general, els que més tard es presenten com a responsables de la δόξα, sinó Heraclit i en general els qui sostenen la identitat entre contraris (entre ser i no ser). Tarán presenta la justificació d'aquesta tesi tot comentant els versos 8-9 (els que segueixen), però abans i tot de conèixer aquesta justificació, es veu de seguida que tots els comentaris que Tarán fa de les paraules i expressions dels versos que ens ocupen ara estan orientats a defensar la seva tesi. Torna a dir d'εἰδότες οὐδέν: “Only qualifies as ignorant those who cannot distinguish between Being and non-Being”. De πλάττονται: “is typically used for an intellectual error”. Sobre δίκρανοι: “they must have two heads to assert with one that Being and non-Being are the same and with the other that they are not the same”. De τυφλοί: “can also be used as a characteristic of intellectual error”. Sobre ἄκριτα φῦλα: “means that they are unable to distinguish; contrast fr. VII.5: κρῖναι δὲ λόγοι, fr. VIII.15: ἡ δὲ κρίσις κτλ., fr. VIII. 16: κέκριται δ' οὐν. (...) Again here the inability of these people to distinguish must be contrasted with the mortals of the Δόξα who (fr. VIII.55-56) τάντῖα δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο / χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων”. En síntesi: “The whole passage shows that the mortals of fr. VI do not assert the existence of Being and non-Being from the contemplation of the world of change [que és el que fan els responsables de la δόξα] (...) but only that they are unable to

distinguish, to judge, even what they see, so much so that they are blind and deaf. So, they consider that to be and not to be are the same and not the same” (tot plegat, p. 63).

Coxon comenta sobre πλάζονται:

The archetype of our mss. Of Simplicius read πλάττονται. Diels took this (*PL* 72-73) for a Byzantine correction of πλάσσονται, which he argued to be an Italian variant form of the epic πλάζονται. P.’s dependence on Homer (...) makes it in the highest degree unlikely that he used a non-epic and otherwise unattested form of a common epic verb and it may be regarded as certain that πλάττονται is a simple corruption of the normal epic form (p.300).

Li fem cas i llegim πλάζονται. Sobre δίκρανοι fa saber:

This is certainly an allusion, though it has escaped notice, to the fabulous small snake called ἀμφίβαινα, which was two-headed and dull-eyed (cf. τυφλοί, l. 7) and, as its name indicates, moved in either direction indifferently (...). The amphisbeana is mentioned in the fifth century by Aeschylus (*Ag.* 1233) and Aristophanes (fr. 18 Dem.). P. makes it the paradigm of empiricist philosophers, because their movement also is παλίντροπος (l. 9) and their vision obscure (7) (p. 300-301).

En la frase ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλαγκτὸν νόον (versos 5-6) Coxon hi troba paral·lelismes amb el viatge del proemi, paral·lelismes que, amb l’ajuda d’Homer, permeten fer algunes inferències sobre l’estructura de l’ànima segons Parmènides:

The pronoun is emphatic, as its position shows: their “helplessness”, which is the counterpart of the sagacity of P.’s mares (fr. 1, 4), is their own fault. In its only occurrence in Homer ἀμηχανίη [“perplexity”] possesses the θυμός [“spirit”] (*Od.* ι 295), the seat of which is the breast (e.g. ψ 105, θυμός μοι ἐνὶ στήθεσσι τέθεπεν [“the spirit in my breast is amazed”]); P.’s language may therefore be taken to refer, however indirectly, to the θυμός, and to the same Pythagorean analysis of the soul into θυμός and νόος [“mind”] as the chariot-image of the prologue (...). The oxymoron [ἰθύνει πλαγκτὸν νόον] characterises the incompetence of the θυμός when it seeks to govern. The allusion to the understanding (νόον) of the δίκρανοι indicates that they do not lack but misuse it, i.e. fail to let themselves be guided like P. by the Heliades (κοῦραι δ’ ὄδον ἠγεμόνευον, fr. 1, 5). It is this failure which is referred to in the phrase εἰδότες οὐδέν (...) (p. 301).

Finalment, sobre el φοροῦνται del vers 6 (Coxon llegeix la forma jònica φορεῦνται): “The verb suggests that the instability of the world they accept as real (i.e. the sensible world) characterises the men themselves” (p. 302). L’ἀμηχανίη és, en efecte, “their own fault” en el sentit que el tracte amb el ser (o sigui el pensar) és el que defineix l’èsser humà com a tal; qui no pensa (qui no tracta amb el ser), malbarata les possibilitats que li forneix la seva pròpia naturalesa. I sembla ineludible, certament, la qüestió sobre quina relació hi ha, al proemi, entre entre θυμός i νόος, però el que queda de poema és massa

poc com per aventurar-se a cercar en Parmènides una teoria sobre l'“estructura de l'ànima” en virtut de la qual hi hauria una part que ha de dirigir (el νόος) i una part que ha de ser dirigida (el θυμός), i com per atrevir-se a afirmar que, en el passatge que ens ocupa ara, el fet que el νόος dels humans sigui qualificat de πλαγκτός significa “the incompetence of the θυμός when it seeks to govern”. Coxon passa per alt un detall que no acaba d'encaixar amb la interpretació que proposa: i és que el pensador, l'εἰδὼς φῶς (B 1, 3), no menys que els homes εἰδότες οὐδέν del nostre fragment (v. 4), *és portat* si us plau per força pel seu camí (amb el verb igualment –com el φοροῦνται d'aquí– en veu passiva: φερόμεν, B 1, 4), i amb el desbordat o desbocat ajut, que no pas amb el fre, del θυμός (ὄσον ἐπὶ θυμὸς ἰκάνοι, B 1, 1). Sobre ἄκριτα φῦλα (vers 7), Coxon comenta:

P. labels his opponents ἄκριτα φῦλα; the normal epic sense of ἄκριτος is ‘indeterminate’ or ‘endless’ (*Il.* B 796 etc.(...)), but the context make clear that it is here used actively, as in *Hdt.* viii, 124. The sense is clarified in fr. 7, 5 (κρῖναι δὲ λόγῳ) and fr. 8, 15 (ἡ δὲ κρίσις κτλ.), which reiterate the point made in fr. 3, 2 [B 2, 2] that the only ways which are conceivable are ἔστιν and οὐκ ἔστιν. The third way violates the most elementary principle of knowledge ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν by assuming that one and the same thing can both be and not be what is. This failure to ‘judge’ (κρίνειν) is linked here, as it is in fr. 7, with a failure in the exercise of the senses. P. implies here, as there, not that the senses are valueless but they can furnish useful (though not true) information only as adjuncts to the mind,

parer que Parmènides, diu Coxon, comparteix amb Heraclit (de qui cita B 34 i B 107), Epicarm (de qui cita B 12) i més tard Empèdocles (de qui cita B 3, 9-13) (p. 304). La tercera via no es defineix per una violació de “the most elementary principle of knowledge ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν by assuming that one and the same thing can both be and not be what is”. Qualsevol sap (fins i tot Parmènides) que les coses són-i-no-són segons com se les miri. És del ser, no de les coses, que es diu ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. I si s'afirma que ἔστιν és perquè passa desapercbut, com si d'ell es pogués dir, com del no-res, οὐκ ἔστιν. Als homes els passa desapercbut que el ser ἔστιν de tant estar per coses, i els és inconcebible que el ser no tingui les característiques de les coses, a saber: ser-i-no-ser. La seva manca de judici consisteix en això, no en el fet que admetin l'existència de múltiples coses canvians. No és veritat, per tant, que la manca de judici dels humans tingui a veure amb “a failure in the exercise of the senses” (almenys en el sentit en què ho diu Coxon).

Conche veu en aquesta sèrie de desqualificacions un menyspreu cap als homes del mateix tipus que el que es troba en Heraclit:

La question reste entière de savoir qui sont ces “mortels qui ne savent rien, têtes doubles”. Ne pourrait-on les rapprocher des *polloi*, des “nombreux” que fustige l’ironie d’Héraclite? Ne pourrait-on dire d’eux qu’ “à des sourds ils ressemblent” (fr. B 34, ou l’on a le mot κωφοί, comme en 6.7), que, “ne sachant pas écouter, ils ne savent pas non plus parler” (fr. B 19 et 87: de même, les *brotoi* de 6.7 restent “stupéfaits”, “bouche bée”, τεθηπότες), qu’ils “ne pensent pas les choses qu’ils rencontrent, ni, en étant instruits, ne les connaissent” (B 17), que leurs yeux sont, comme leurs oreilles, de “mauvais témoins” (B 107)? Parlant des “nombreux”, “c’est à des inexperts qu’ils ressemblent”, dit Héraclite (fr. B 1); et Beaufret (1984) traduit ἀμηχανίη par “inexpertise”. Et comment ne pas rapprocher les *akrita phula* (6.7) des *polloi*? La “foule” est dépréciée comme, chez Heraclite, la “multitude” (B 104). Notons que la “foule” au singulier, φῶλον, indique déjà le nombre (que l’on entende par ce mot la “race”, la “tribu” ou l’“espece”, on signifie un grand nombre d’individus); pourtant, Parménide use du pluriel, marquant ainsi davantage encore l’intention dépréciative et méprisante (p. 107).

I sobre ἄκριτα φῶλα hi afegeix:

Les *phula* sont *akrita*: l’homme collectif est incapable de décision, de la κρίσις. Juger “par la raison”, λόγῳ [vg. B 7, 5] seul le peut l’individu qui s’est détaché intellectuellement des croyances collectives; car seul l’individu solitaire peut avoir affaire non au collectif mais à l’universel (p. 108).

Completament d’acord sobre la comparació amb Heraclit, però amb una precisió important: en Parmènides, que no pas en Heraclit, la ignorància dels humans es concreta en la construcció d’una mala metafísica, de la qual es mostra i s’explica temàticament, a més a més, en què consisteix la mala qualitat. Per això la crítica de Parmènides es dirigeix expressament als homes *també en tant que filòsofs* i inclou, per tant, filòsofs pròpiament dits en general (Tales, Anaximandre, Anaxímenes, etc.; potser llevat, justament, d’Heraclit) *sense que en calgui menció expressa*. En Heraclit, és més que probable que els filòsofs i personatges rellevants quedin inclosos en els fustigats πολλοί, però quan Heraclit els critica (o –molt més rarament– els lloa) personalment, els identifica amb el seu nom propi (Bias en to de lloa a B 39, Hesíode, Pitàgoras, Xenòfan i Hecateu a B 40, Homer i Arquíloc a B 42, Homer a B 56, Hesíode a B 57, potser Pitàgoras a B 81, Homer a B 105, Hesíode a B 106, Hermodor en to de lloa a 121).

8-9 οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται / κοὐ ταῦτόν. Des del punt de vista sintàctic, cap dubte pel que fa a la funció del pronom que inicia la frase (complement agent del verb νομίζω en pretèrit perfet de la veu passiva) i pel que fa al seu antecedent: es tracta (almenys des del punt de vista gramatical) dels βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν que

apareixen desqualificats al llarg dels v. 5-7. Més problemàtic és, des del punt de vista sintàctic, el que segueix. Burnet (p. 174, nota 2) i Coxon (p. 302) entenen que el subjecte del verb *venόμισται* és el *τό*, que aquí cal entendre, segons ells, com a pronom i no com a article, i que els infinitius (*πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι*) són verbs d'una oració d'infinitiu que té per subjecte el mateix *τό* i per complement (predicatiu) *ταῦτόν* καὶ *ταῦτόν*: “per qui això és considerat que [això] és i no és el mateix i no el mateix”. Rebutgem l'anàlisi que Burnet i Coxon fan del passatge, altra vegada deguda a la resistència d'entendre que l'infinitiu pugui ser traduït per “el ser” i pugui fer la funció de subjecte. La nostra anàlisi és molt més simple: el sintagma *τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι* (on el *τὸ* és un simple article, que acompanya i substantiva els dos –tots dos– infinitius que introdueix) és el subjecte d'una frase simple que té per verb *venόμισται* i que té per complement (predicatiu) *ταῦτόν* καὶ *ταῦτόν*: “per qui el ser i no ser és considerat el mateix i no el mateix”.

A l'hora de determinar el significat d'aquesta frase, una de les més difícils i controvertides de tot el poema, cal recordar, sobretot, dues coses: la primera és que expressa la raó per la qual els homes han estat desqualificats de la manera com ho han estat, als versos immediatament precedents (v. 4-7) i en general a tot el poema (B 1, 30; B 7, 3-6; B 8, 50 i seg.; etc.); la segona és que ha de tenir un significat equivalent als dos altres llocs del poema on, de manera expressa, s'expliquen sintèticament les conseqüències que té el fet que els homes no es dediquin a *voεῖν* i/o la raó per la qual els homes “no saben res” o (com es diu allí –i com de fet es diu aquí mateix, una mica més amunt) han errat i es mouen en pla de l'errar o de l'error (*πεπλανημένοι εἰσίν*), o sigui (respectivament): B 8, 38-41 i B 8, 53-54, que són els versos, aquests últims, que inauguren l'explicació de la *δόξα*. I convindrà que aquesta equivalència es vagi veient tot al llarg del desenvolupament de la *δόξα*, o sigui fins al final del poema.

Les coses són múltiples i contínuament canviant. Que siguin múltiples significa que aquesta és A i aquella és B (on *ser A* és *no ser B* i on *ser B* és *no ser A*). Que siguin canviant significa que tota cosa deixa de ser X i arriba a ser Y (on *ser Y* és *no ser X*). Tota cosa *és* i *no-és* al mateix temps, i de manera que el seu ser *consisteix en* el seu no-ser. O sigui que ser i no ser, que no són el mateix, són el mateix. Són el mateix i no són el mateix. El mateix dit d'una altra manera. Una cosa és *ser A* i una altra cosa és *ser B*. *Ser A* i *ser B* són coses diferents. Però en canvi totes dues coses són *ser*, o sigui que *ser A* i *ser B* són el mateix. Per tant, *ser A* i *ser B* no són el mateix i són el mateix. Això és el que significa la frase: *τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν* *venόμισται* / καὶ *ταῦτόν*.

L'adjectiu δίκρανοι dels vers 5 s'explica per aquesta raó: un dels caps diu que ser i no ser no són el mateix, l'altre dels caps diu que ho són. No creiem que l'ús del verb πέλειν en comptes del verb εἶναι signifiqui ben res: s'explica simplement per qüestions mètriques (igualment, i per aquestes mateixes raons, apareix, per exemple, πελέναι a B 8, 11). Sí que és important, en canvi, observar que el (diguem-ne) contrari del ser, aquí, no és μὴ εἶναι, com a B 2, sinó οὐκ εἶναι, i que entre el ser i el seu contrari, aquí (que no pas a B 2) hi apareix la locució copulativa τε καὶ. La contraposició εἶναι / μὴ εἶναι (B 2) forma part de l'ontologia de la qual la deessa es fa responsable, diguem doncs la bona ontologia, mentre que la contraposició εἶναι τε καὶ οὐκ εἶναι és responsabilitat dels homes i és la que la deessa desqualifica com a forma aberrant de discurs, i concretament de discurs *ontològic*, des del moment que parla d'εἶναι i del seu contrari. En què consisteix l'aberració?

Aquest *ser-i-no-ser* en què consisteix el ser de les coses és sempre igual. Es defineix enfront de *no ser-i-no-ser*, és veritat, però és que això enfront del qual es defineix el ser (*no ser-i-no-ser*) no és *res*. És impossible *no ser-i-no-ser*. Quan se'ns demana que hi pensaem, se'ns demana l'impossible, i en canvi l'impossible és necessari: és del tot necessari pensar en no ser per comprendre què significa ser, però no ser no és res, ser i no ser no són *dues* coses diferents. En canvi, no ser A és diferent de no ser B. El fet que haguem hagut d'escriure en cursiva el primer “no” de l'expressió “*no ser-i-no-ser*” és el mateix que Parmènides opti per la negació μή (el segon “no”, en el text grec, és οὐ(κ)). I el fet que per a pensar el ser sigui necessari pensar en l'impossible, el fet que el ser es defineixi enfront de quicòm que no pot ser pensat perquè no és res (a diferència de tot no ser A o no ser B), és el que fa que entre ser i no ser no hi hagi (ni pugui haver-hi) la conjunció τε καὶ.

Des del moment que els homes no són capaços de pensar el ser i el no ser sinó en termes de ser A i no ser B, el que fan és considerar ser i no ser de manera juxtapostiva, l'un al costat (τε καὶ) i per tant fora (οὐκ) de l'altre, això és: fan com si el ser i el no ser fossin *coses*. I com si fossin coses de la (diguem-ne) barreja de les quals participa tota cosa. En això consisteix el fet que el que acabem de dir (a saber: que τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται / κοῦ ταῦτόν) pugui ser presentat com una generació de totes les coses per una espècie de barreja entre *dues* realitats primordials, igualment imprescindibles totes dues, tals que l'una no és l'altra i l'altra no és l'una (si l'una té la característica A, l'altra té la característica no A), diguem doncs *dues coses contràries*. No seran el mateix perquè tindran característiques contràries, perquè seran

dues; i seran totes dues el mateix, en un primer sentit, perquè seran totes dues condicions, igualment necessàries totes dues, per a la generació de tota altra cosa; en un segon sentit, seran el mateix perquè en tota cosa, degudament analitzada, hi acabarem trobant el mateix, a saber: una barreja de totes dues, o dit d'una altra manera: perquè no se les trobarà sinó sempre barrejades (vg. B 8, 53-59, B 9 i tot el desenvolupament ulterior de la δόξα).

Diguem per acabar (contra Bernays, Diels, Patin, Tarán, etc.) que no veiem en aquesta frase cap referència especial a Heraclit o als heraclitians. Sí que ens sembla que hi ha, en canvi, una desqualificació de la mala ontologia en general, o sigui de tot discurs confusible amb la vertadera ontologia (que és la de Parmènides), desqualificació que trobem igualment a B 8, 53 i seg. Pot ser que calgui pensar en els milesis, en els pitagòrics, potser també (no ho creiem tant) en Heraclit. Perquè és veritat, com apunta Diels, que la frase amb què s'expressa sintèticament el pensament dels βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν, a saber: τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται / κοῦ ταῦτόν, no és pas precisament una frase que es trobi sovint en boca de qui es dedica al tracte quotidià amb les coses. Però també és veritat, primera, que aquesta frase no és pas atribuïda a aquesta gent de vida normal i corrent a mode de citació o en estil directe, sinó que és *de la deessa* mirant de concentrar en una frase els –diguem-ne– supòsits teòrics dels qui tenen un tracte quotidià amb les coses, i segona, que, des del cel, que és on es troba la deessa, la diferència entre els homes normals i corrents i els homes que es dediquen a la metafísica (Anaximandres, Heraclits, etc.) és nul·la o pràcticament nul·la, perquè la deessa no fa diferències entre mortals.

Diels comenta: “Der Cultus des Scheins verbirgt den Sterblichen die Realität des wahren Seins. 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 uns zwar heraklitische” (p. 69). No estem d'acord amb Diels. Ja ens hem pronunciat sobre aquesta qüestió fa un moment i al comentari dels versos que precedeixen.

Tarán afirma: “οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται / κοῦ ταῦτόν can only mean (whether or not they refer to Heraclitus) that these mortals regard Being and non-Being as the same and not the same and this, as we have shown, is quite different from what the mortals of fr. VIII.53-59 do” (p. 65). I sobre el passatge sencer:

This passage (lines 4-9) cannot refer to the phenomenon of change but attacks people who, being unable to distinguish between Being and non-Being, assert their identity and their non-identity. It

is not a construction of Parmenides himself [contra el que afirma Reinhardt], nor is it the way of the Δόξα. It is not a construction, for to be such it would have to assert that both Being and non-Being exist, whereas it states only that they are considered to be the same and not the same and not the same [aquest argument és tan pobre que voreja la pura buidor]. Moreover, to disregard the abusive words of attack and to interpret these words in such a way as to reconcile them with fr. VIII.53-59 is to force upon the passage an impossible meaning. It is contradictory to state (...) that fr. VI.49 refers to the phenomenal world, because the explanation that Parmenides offers of it in the Δόξα is different in that it is based on the ultimate reality of two forms (p. 66).

Però és fàcil veure que les dues formes corresponen a ser i no ser (en són el correlat sensible), i són perfectament interpretables, com ho són ser i no ser, com “el mateix i no el mateix”. Finalment, Tarán aposta fort per la identificació entre el contingut dels nostres versos i la doctrina d’Heraclit:

In all likelihood the doctrine attacked in this fragment is that of Heraclitus. (...) The words used in lines 4-7 would by themselves be inconclusive and the attack can be proved only by an interpretation of lines 8-9. The allusions to Heraclitus need not be to any particular expression or words in the latter’s fragments (...) The expression “Being and non-Being are the same and not the same is, however, the exact characterisation of the doctrine of the identity of contraries, although Heraclitus did not express this in the words, Being and non-Being”. (...) Parmenides interpreted Heraclitus’ doctrine of the identity of contraries as τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν κοῦ ταῦτόν, because Heraclitus himself described the identity of contraries as identity-in-difference (...) It is intelligible that for Parmenides, who reduced all opposition to that of Being and non-Being, the doctrine of Heraclitus who asserted that contraries are one and yet different, was tantamount to the assertion that Being and non-Being are the same and yet not the same (p. 69-71).

Per a documentar tot el qual Tarán cita d’Heraclit cinc fragments (els citem segons el text que en dóna Tarán): 22 B 10 (συλλάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶδον διᾶδον· ἐκ πάντων ἔν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα), 22 B 51 (οὐ ξυνιᾶσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωαυτῶ ξυμφέρεται· παλίντροπος ῥμονίη ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης), 22 B 60 (ὁδὸς ἄνω κάτω μία καὶ ὤντη), 22 B 67 (ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός, κτλ.) i 22 B 32 (ἔν τὸ σοφὸν μόνον λέγεσθαι οὐκ ἐθέλει καὶ ἐθέλει Ζηνὸς ὄνομα). N’hi ha per llogar-hi cadires: ¿de veritat creu Tarán que la frase τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν κοῦ ταῦτόν és un acceptable exercici de síntesi de tot això (identificable –a més– com a tal)? I sobretot: ¿de veritat creu Tarán seriosament que Parmènides diria que l’autor d’aquestes profundíssimes frases, gairebé inintel·ligibles (no només per als homes, que tan poca cosa saben, sinó per als professionals de la interpretació de textos filosòfics), és el paradigma dels εἰδότες οὐδὲν? Heraclit, en el poema de Parmènides, no hi pinta res. S’hi poden fer entrar, si

més no en tant que al·ludits d'una manera o altra, els autors d'un discurs similar al que es presenta a la δόξα, diguem els autors de cosmogonies i cosmologies, des d'Hesíode fins Anaximandre i Anaxímenes, o fins aquells pitagòrics que, a partir d'alguna contrarietat fonamental, miressin de mostrar com es generen les coses; però el discurs d'Heraclit, fins on el coneixem, poca cosa té a veure amb això. D'altra banda, entre Parmènides i Heraclit hi ha una tal afinitat de tema, contingut, profunditat teòrica i atreviment de recursos lingüístics, que fa que l'efesi sigui l'últim autor de l'època en qui pensaríem com a blanc de les crítiques de Parmènides. Només si Heraclit deia, bàsicament, que tot canvia, i Parmènides deia, bàsicament, que no hi ha canvi, només així es comprèn que a algú se li ocorri contraposar-los en altres aspectes. Però això és doxografia pura i dura (un subproducte cultural). Diguem per acabar que el paral·lelisme entre B 6 i B 7 és massa gran (Tarán mateix es veu obligat a interpretar B 7, 3-5 com una crítica no a Heraclit, sinó als moridors responsables de la δόξα) com perquè la tesi que Tarán defensa aquí sigui viable.

Coxon analitza i comenta la frase com segueix:

τό must be understood as subject of *νενόμισται*, with the same reference as in l. 1, i.e. to what can be conceived or known. *τῶν τὸν καὶ τῶν τὸν* tis the complement of the infinitives. The whole phrase *τὸ νενόμισται πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι τῶν τὸν καὶ τῶν τὸν* is thus antithetical to *χρηὶ τὸ λέγειν τε νοεῖν τε ἔμμεναι ἕόν* (l. 1), *νομίζειν* being contrasted with *λέγειν τε νοεῖν τε* (cf. fr. 8, 39-40, ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο ... εἶναι τε καὶ οὐκί. P. asserts that the philosophers he is criticising suppose that what is real is and is not the same and not the same (p. 302).

Coxon analitza la frase així pel seu rebuig a admetre en Parmènides infinitius substantivats per mitjà d'article. Per això interpreta τό com a pronom demostratiu. No hi estem d'acord (τό fa d'article), però en aquest cas cal admetre que l'anàlisi que Coxon proposa és més raonable que la que proposa per al primer vers d'aquest fragment (vg. més amunt). Completament d'acord amb Coxon pel que fa als contrastos que remarca entre les diferents paraules i expressions, així com pel que fa a la pertinència de la referència a B 8, 39-40. I també d'acord amb la tesi que “the philosophers he is criticising suppose that what is real is and is not the same and not the same”, però no en el sentit que la crítica es basi en el fet que Parmènides no pensi que “what is real is and is not the same and not the same” (que és el sentit amb què Parmènides, segons Coxon, els critica), sinó en el sentit que Parmènides pensa que una cosa és parlar del ser (i és el que es tracta de fer), i una altra cosa parlar és de “what is real” (que és el que fan aquests “philosophers”). Coxon continua dient:

In P. the singular pronoun *tó* appears to allude not primarily (like 8, 38-41) to the many things supposed to be real by ordinary people but more especially to one empirical object regarded as real by philosophers. It seems therefore that fr. 5 [B 6] is directed particularly against the Ionian physical monists. P. rejects monism in physics more explicitly in fr. 8, 54, where, in order to avoid the difficulty pointed out in fr. 5 [B 6], to which he implicitly alludes, he posits two primary substances, which can generate the manifold sensible world by combination without themselves changing. His criticism of monism in physics was at once accepted by his contemporaries, for all the physical systems of the fifth century B.C., save that of the reactionary Diogenes of Apollonia (...), are pluralist (p. 303).

La metafísica del mortal ordinari (¿què hi havia al principi?, ¿a què es redueix tot?, ¿com es genera tot a partir del que hi havia al principi?) és en definitiva la metafísica jònica. ¿O és que Tales, Anaximandre, Anaxímenes, no eren mortals ordinaris? Des del punt de vista de la deessa, que és la qui parla, sí. La diferència, per tant, és secundària. Ens permetem de reforçar aquest punt de vista amb un magnífic passatge de García Calvo sobre Tales:

No voy a decir que no haya de tener interés para nuestra curiosidad la elección del agua precisamente (¿qué otra mejor iba a elegir, cuando el agua es lo mejor de todo, como poco después cantaría Píndaro? [...]), pero desde luego lo que reconocemos como meollo de la proclamación, en cuanto que no es lo que históricamente se le pudo ocurrir a uno en el s. VII o VI a.J., sino que es lo que en su momento ha de ocurrírsele a cualquier niño de este mundo, al volverse en él el lenguaje o mundo aprendido sobre sí mismo, es esa reducción de 'todas (las cosas)' a 'una misma': que, en contra de la necesidad de reconocer que hay cosas múltiples, contables y diferenciadas, se impone otra evidencia de que, en total o en general, no puede ser así, sino que, haber, todo cuanto haya ha de ser lo mismo, y no contable ni diferenciable (1981, p. 136-137).

Pel que fa a la tesi de Coxon segons la qual Parmènides oposa al monisme el seu dualisme, no hi estem d'acord: el contingut de la frase que ens ocupa ara és el mateix que el del dualisme expressat a B 8, 53 i seg. (així com, per cert, a B 8, 38 i seg.) i és criticat, tant aquí com allà, en el mateix sentit. Ens sembla que Parmènides entén tota metafísica (tot assaig de generar tota cosa a partir de quelcom primordial) com a dualista, i que la crítica als mortals consisteix en el fet que l'autèntica ontologia, que parla del ser i no pas de quelcom primordial, no pot generar res a partir del ser (vg. comentari a B 8, 38 i seg. i B 8, 53 i seg.).

Conche creu que amb aquesta frase s'expressa la tesi fonamental de la metafísica dels homes corrents (no la de filòsofs, ni molt menys la d'Heraclit), però sense que es pugui atribuir als mortals mateixos una frase tan abstracta:

On ne peut leur attribuer une proposition aussi abstraite que “l’être et le non-être sont la même chose” –premier côté à saisir avant de saisir le côté opposé. Parménide parle seulement de ce qu’implique le comportement des mortels. Le fait est que, pour eux, sans qu’ils l’aient théorisé, l’être, ce qui leur semble réel, substantiel, est indissolublement lié au non-être (p. 113).

D’acord, és una síntesi especulativa que s’ha d’atribuir a la deessa. Dit això, Conche entén la frase (i la crítica que se’n fa) com segueix:

Les mortels ne connaissent l’être que comme l’être de ce qui est puis n’est plus, de sorte que, lorsque ce qui est cesse d’être, c’est l’être qui leur semble céder la place au non-être. (...) Les mortels pensent et vivent sans voir que l’être n’est nullement entraîné par le devenir de ce qui est. L’être, le *il y a*, est toujours là, immuable Présence, quoi qu’il en soit du devenir des étants. Qu’il y ait le *il y a* –le fait d’être-, c’est ce qui ne cesse jamais. L’écoulement fait qu’il n’y a plus ce qu’il y avait, mais cela concerne seulement *ce* qu’il y a, non le *il y a* lui-même. (...) Parménide, se plaçant, lui, du côté de l’être, le préserve de toute contamination par le devenir; et quant au *n’être pas*, il le laisse à son néant, incapable même d’une relation quelconque (p. 111).

D’acord com a explicació de la manera com ser i no ser s’entrellacen (són i no són el mateix) en tant que implicats en el *canvi* de les coses; hi trobem a faltar una explicació sobre la manera com s’entrellacen (són i no són el mateix) en tant que implicats en el fet que hi hagi una *pluralitat* de coses. I sobre el *voμίζειν*:

W. Jaeger attire l’attention sur le terme *νερόμισται*, qui “se rapporte, non à l’opinion d’un homme ou de quelques individus, mais à la malignité de la νόμος dominante (=coutume, tradition) (...). Le phénomène analysé par Parménide est, en effet, d’essence collective. C’est pourquoi Parménide ne pouvait pas viser un seul individu, tel Héraclite ou un autre (p. 111)

(vg. més amunt el comentari de Conche als versos 4 i 5-7).

9 πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος. Per entendre què significa aquesta frase cal recordar que el poema comença amb un viatge o un camí (ὁδός o κέλευθος: la diferència és semànticament irrellevant), el d’un carro que deixa un lloc i n’arriba a un altre, o sigui: el viatge d’un carro que avança (B 1). L’entrada a l’altre lloc és, hem dit tot comentant B 1, el salt del discurs òntic al plantejament de la qüestió ontològica. El nostre vers significa que els homes (πάντων és masculí i té per antecedent els βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν del vers 4, o el que és el mateix: el pronom οἷς del vers 8) no fan aquest salt, no avancen, es queden en el terreny o en el pla de les coses, que vol dir en el pla de la ignorància. Caminar significa anar endavant, i si tot caminant es va endarrere, el que passa és que *no* es camina realment: els homes, tot i que es pensen passar del pla de les coses al pla del ser, en realitat no es mouen del pla de les coses, i fan, en aquest sentit, el mateix que la deessa, que no es mou de lloc, amb la diferència que la deessa no es mou

del pla del ser, i amb la diferència que la deessa sap que no es mou i sap que no es pot moure (vg. comentari a B 5): perquè passar del pla del ser al pla de les coses seria tant com generar les coses partint del ser, que és el que no es pot fer de cap manera i el que els homes, en canvi, es pensen que es pot fer i que s'ha de fer, raó per la qual, precisament, el més elevat o més abstracte que són capaços de pensar no és realment el ser, sinó una mena de realitat primordial per successives transformacions de la qual s'arriba a generar la totalitat de les coses (vg. comentari a B 8, 53 i seg.).

Diels, de qui ja sabem que troba en aquesta frase un eco d'Heraclit B 51 (tal com el cita Diels: οὐ ξυνίασιν ὅκως διαφερόμενον ἑαυτῶ ὁμολογεῖ· παλίντροπος ἀρμονίη κόσμου ὅκωσπερ τόξου καὶ λύρης) comenta: «Bei beiden bedeutet παλίντροπος nicht blos “rückwärts”, sondern “nach entgegengesetzter Richtung” gewandt, eine Bedeutung, die πάλιν in Zusammensetzung gern annimmt, die namentlich bei παλίντροπος die vorherrschende ist» (p. 70). D'acord amb el matís semàntic, però és evident: s'entén que l'expressió de Parmènides significa *anar-endavant-anant-enrere* i, per tant, no anar endavant, no caminar, sinó no moure's de lloc, no arribar a on se suposa que es tracta d'arribar, no fer realment el que se suposa que es fa (a saber: caminar o anar endavant).

Burnet anota a peu de pàgina: “I take πάντων as neuter and understand παλίντροπος κέλευθος as equivalent to the ὁδὸς ἄνω κάτω of Herakleitos. I do not think it has anything to do with the παλίντροπος (or παλίντροπος) ἀρμονίη” (p. 174, nota 3).

Tarán, d'acord amb Burnet, comenta: “It seems preferable to consider πάντων neuter and therefore to take πάντων ... κέλευθος as part of the opinions of the mortals who regard Being and not Being as the same and not the same” (p. 67-68). I precisa: “πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος need not be a definite allusion to actual words of Heraclitus; but it is a good characterisation of the views of those who assert the identity of contraries, i. e. of people who, asserting that being and non-Being are the same and yet not the same, hold that the way of all things is backward-turning” (p. 72)”. Ja hem explicat el que pensem dels qui cerquen motius heraclitians (o antiheraclitians, és igual) al nostre fragment i, en general, al poema.

Coxon diu: “πάντων is masculine; the παλίντροπος κέλευθος of the philosophers criticised is contrasted with P.'s journey to the region of light. The phrase is adapted from Zeus injunction to Iris in Homer πάλιν τρέπε μηδ' ἔα ἄντην ἔρχεσθ(αι), [Il.] Θ 399 (...) and supplements the metaphor from the amphisbaena [vg. comentari de Coxon als versos 5-7]. There is only an indirect allusion to cyclical theories of the world” (p. 304-305). D'acord amb la tesi que πάντων és masculí (que es refereix, doncs,

als humans criticats, no a les coses) i d'acord amb la contraposició entre aquest παλίντροπος κέλευθος dels βροτοί ειδότες οὐδέν (v. 4) i el camí de l' εἰδώς φώς (B 1, 3). També és veritat (i està molt ben observat) que queden indirectament al·ludides (i per tant criticades) les “cyclical theories of the world”, en el sentit que una teoria que ho genera tot a partir d'una realitat primordial ho redueix tot a la realitat primordial i, per tant, tot surt del lloc on torna; devem haver de pensar en Tales, Anaximandre (que ho diu molt clarament a 12 B 1: ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα etc.), Anaxímenes, potser Xenòfanes (21 B 27), més tard Empèdocles i tants i tants altres, perquè és una de les tesis constitutives de la metafísica de l'home corrent; Parmènides mateix sembla afirmar-la a B 19 (el que ens ha arribat com a últim fragment de la Δόξα, que la contempla sinòpticament).

Conche comenta:

Le chemin de l'être est aussi le chemin du non-être, car, dès lors qu'un être sera venu à être, il sera voué au non être. Cela s'applique particulièrement aux humains eux-mêmes, qui ne sont pas pour rien dénommés “mortels”: ils ne viennent au monde que pour y mourir. “Le chemin d'eux tous fait retour sur lui-même”: entendons qu'ils retournent au néant d'où ils sont sortis. Il n'y a pas d'avancée qui ne soit un recul. Aller vers la vie, c'est, aussi bien, aller vers la mort (p. 114).

No creiem que aquest sigui el sentit de la frase, sobretot perquè el mortal alligonat per la deessa és tan mortal com tots els altres. Amb aquesta frase no es caracteritza la condició de mortals, de la qual els humans no es poden desprendre en absolut, sinó llur condició d'ignorants, de la qual sí que es poden desprendre en alguna mesura.

FRAGMENT 7

1

1-2 PLATO *Soph.* 237 a 8-9, 258 d 2-3 (hinc SIMPL. *Phys.* 135, 244)⁵³; SIMPL. *Phys.* 143-144 / 1 ARISTOT. *Metaph.* N 2, 1089 a 4 (hinc PS. ALEX. ad. loc.)⁵⁴ / 2-7 (7=B 8, 1- 2 (... λείπεται) SEXT. *Adv. math.* VII, 111 / 2 SIMPL. *Phys.* 78, 650 / 3-6 (... ῥηθέντα) SEXT. *ibid.* VII, 114 / 3-5 DIOG. LAERT. IX, 22

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἐόντα·
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχίεσσαν ἀκουήν
5 καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα.

Mai, en efecte, es tindria subjecte: el que no, doncs que sigui;
tu, doncs, d'aquest camí de recerca separa'n la pensa,
i que el fer molt per inèrcia per aquest camí no t'arrossegui:
ull que no hi veu fer anar i oïda plena de fressa i
5 llengua; ans separa amb criteri l'alternativa de brega
dita per mi.

1 τοῦτο δαμῆι Arist. E J, Simpl. D E 143, E 135, E 244, Stein, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche: τοῦτ' οὐδαμῆ Plat 237a Y, Arist. A^b, Simpl. 244, Karsten (p. 48) : τοῦτ' οὐδαμη Plat. 237 a Y, Arist. A^b, Simpl. F 244, Karsten (p. 48): τοῦτ' οὐδαμῆ Plat B T 237a, B T Y W 258d : τούτου οὐδαμῆ Simpl. F 143 : τοῦτο μηδαμῆ Simpl. D 135, D 244, Ps. Alex : τοῦτο δαῆς Arist. recc., Heindorf, Mullach, Zeller, Calogero (p. 20, n. 2) : τοῦτο δαμ' ἦ Jackson : που τόδ' ἄμ' ἦ García Calvo 1981: του τόδ' ἄμ' ἦ García Calvo 2001 / τοῦτο ... ἐόντα om. in lac. Simpl. F 135 / ἐόντα Plat. W 258d, Arist., Ps.-Alex, Syr. : ὄντα Plat. B T Y W 327a, B T Y 258d, Simpl.

2 διζήσιος Plat. 258d, Sext., Simpl., *edd.* : διζήμενος Plat. 237a

3 σ' ἔθος Sext., *edd.* : σε θεὸς Diog.

5 κρῖναι Diog., *edd.* : κρίνε Sext / πολύδηριν Diog., *edd.* : πολύπειρον Sext

⁵³ Citant Platón (Conche, p. 115).

⁵⁴ Citant Aristòtil (Conche, p. 115).

Plató cita dues vegades els dos primers versos seguits, una al començament i l'altra al final del llarg tram del *Sofista* (237 a – 258 e) en què l'estranger d'Èlea, un cop ha arribat a definir el sofista com una forma de no ser (a saber: la que consisteix a no ser savi), es veu obligat a admetre que això de *no ser* ha de ser quelcom, de manera que, si la definició és vàlida, queda refutada (per dir-ho així) la tesi de Parmènides continguda als versos en qüestió (vg. la història de la interpretació).

Simplici cita els dos primers versos seguits, com Plató, en aquell passatge del seu comentari a la *Física* d'Aristòtil (concretament a 187 a 1), tractat llargament per nosaltres a la història de la interpretació (Coxon t. 213), on Simplicí descarta certes interpretacions de τὸ ἔν ὄν abans de donar-hi la bona. Els nostres dos versos apareixen al tram on Simplicí argumenta que τὸ ἔν ὄν no pot ser νοερόν (diguem intel·lectiu) perquè es troba més enllà (o sigui per damunt) del món intel·ligible de les idees. En aquest, diu Simplicí, hi té cabuda el no ser, tota vegada que les idees són diferents entre si, però en canvi ὁ δὲ Παρμενίδης τὸ μὴ ὄν ἐκ τοῦ ἐνὸς ὄντος παντάπασιν ἐξορίζει i segueix la citació dels versos (143, 30 – 144, 1; Coxon t. 213). Simplicí torna a citar el segon vers, aquest cop tot sol, en el passatge d'aquella discussió amb Alexandre d'Afrodísia que ja hem explicat al començament del nostre comentari al fragment B 6. Simplicí reconeix a Alexandre que d'allò que ara és així i després és aixà no es pot dir simplement que *no és*, però mantenint dempeus la diferència entre el que és pròpiament (τὸ κυρίως ὄν), que és sempre igual, i el que canvia. Això és el que ha volgut dir Parmènides, diu Simplicí, primer desqualificant tots els qui combinen ser i no ser en el camp de l'intel·ligible (i Simplicí cita B 6, 8-9), després apartant el qui busca saber del camí que porta a les coses que no són (i aquí és quan Simplicí cita el nostre vers) i finalment explicant quins són els senyals del que pròpiament és (i Simplicí cita els catorze primers versos de B 8) (Coxon t. 208).

Aristòtil cita només el primer vers en un passatge de l'últim llibre de la *Metafísica* (1089 a s.) on el vers en qüestió, segons la intenció d'Aristòtil, il·lustra la raó per la qual va arribar a esdevenir un repte, antigament (ἀρχαϊκῶς), provar que hi ha una pluralitat de coses. En efecte, si no hi ha no ser, aleshores πάντ' ἔσεσθαι ἐν τὰ ὄντα, αὐτὸ τὸ ὄν. Per la qual cosa, diu Aristòtil, els va semblar necessari demostrar que τὸ μὴ ὄν ἔστιν (1089 a 2-5). Aristòtil recorda tot seguit que el ser (com també –remarca

Aristòtil– el no ser) té diferents sentits i que, admesos aquests d’entrada, desapareix l’aporia.

Sext cita el fragment dues vegades, segmentat diferentment. Totes dues vegades tenen lloc en el passatge de *l’Adversus mathematicos* on Sext fa aquella lectura al·legòrica del proemi que hem explicat al comentari de B 1 (*Adv. math.*, VII, 111-114; Coxon t. 136): l’home que vol saber deixa enrere el camí dels sentits i agafa el camí de la raó, etc. D’acord amb aquesta interpretació, Sext, el primer cop, fa una llarga citació que enganxa el nostre fragment (sense el seu primer vers) amb els trenta primers versos del proemi (B 1), i de manera que, a més, fa acabar el fragment amb una frase que sembla coincidir amb el començament de B 8 (fins a *λείπεται*, B 8, 2), de manera que el fragment de Sext, segons aquesta primera citació, acaba així: *ἔξ ἐμέθεν ῥηθέντα* (B 7, 6) *μόνος δ’ ἔτι θυμὸς ὁδοῖο* (cf. B 8, 1) / *λείπεται* (B 8, 2) (cal remarcar la variant *θυμὸς/μῦθος* respecte al començament de B 8 tal com el coneixem gràcies a Simplicí). Amb la qual cosa queden enganxats B 1, B 7 i la frase que nosaltres presentem com a inicial de B 8. Diem “la frase que nosaltres presentem com a començament de B 8” (seguint el text de Simplicí) en comptes de dir simplement “el començament de B 8”, perquè no es pot descartar que B 7 acabés tal com indica Sext (*μόνος δ’ ἔτι θυμὸς ὁδοῖο / λείπεται*), i que B 8 comencés tal com indica Simplicí (*μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται*, o sigui: no es pot descartar que aquesta frase aparegués *dos cops* al poema (el primer cop amb *θυμός* i el segon cop amb *μῦθος*) (és la tesi de Diels). Sext cita per segona vegada, en aquest mateix context (unes línies més avall) i d’acord, doncs, amb la mateixa exegesi, els quatre últims versos (separats, doncs, dels dos primers) i fa acabar l’últim vers com fem nosaltres (fins a *ῥηθέντα*), sense enganxar-lo amb al que nosaltres presentem com a començament de B 8.

Diògenes Laerci, finalment, després de citar els versos B 1, 28-30 (vg. el començament del nostre comentari a B 1), fa una citació dels versos 3-5 del fragment que ara ens ocupa, precedida d’aquesta observació: *κριτήριον δὲ τὸν λόγον εἶπε* [Parmènides], *τάς τε αἰσθήσεις μὴ ἀκριβεῖς ὑπάρχειν* (IX, 22, p. 448, 3-14 Long).

Com es veu per les característiques del conjunt de citacions (es veu tan sols fent un cop d’ull a les referències que encapçalen el fragment), és discutible tant el fet que aquest fragment comencés i acabés tal com el presentem nosaltres, com el fet que la seva posició dins el tot fos la que nosaltres li donem. Cap autor no el cita sencer, Plató i Simplicí citen només els dos primers versos, Simplicí cita un altre cop només el segon (desenganxat, doncs, del primer), Aristòtil cita només el primer (desenganxat, doncs del

segon), i Sext –i això ja és més problemàtic– el cita dos cops: primer enganxant el fragment, sense el seu primer vers, a B 1, i fent-lo acabar amb una frase molt similar a la de l'inici de B 8 (fins al *λείπεται* de B 8, 2), i després, des del tercer vers fins al *ῥηθέντα* del sisè vers. Tot això ha portat molts maldecaps als editors, tant pel que fa a quina deu ser la correcta segmentació del fragment (des d'on comença i fins on arriba) com pel que fa a la posició del fragment al text original.

Diels (p. 30 i 34), d'entrada, fa exactament el mateix que el que es troba a la primera citació de Sext: col·loca el fragment (llevat del seu primer vers) immediatament a continuació del proemi (i constituint un sol tot amb aquest: com a integrant, doncs, del mateix B1) i el fa acabar amb *δ' ἔτι θυμὸς ὁδοῖο / λείπεται*. Com que Diels, després, fa començar B 8 seguint Simplicí, o sigui amb ja frase *μοῦνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται* (amb *μῦθος* en comptes de *θυμὸς*; podem prescindir ara de comentar la variant *μοῦνος / μόνος*), Diels entén que aquesta frase sortia, amb la variant indicada, dos cops al poema, una al final de B 7 (fragment núm 1 a l'edició de Diels) i una altra al començament de B 8. Per defensar-ho, Diels critica els filòlegs que fan sortir la frase una sola vegada al poema (amb *μῦθος* en comptes de *θυμὸς* i, per tant, seguint Simplicí: és el que fan la majoria d'editors) amb l'argument que, al llarg del poema, es produeixen altres repeticions similars (amb petites variants), i amb l'argument que la frase, amb *θυμὸς*, encara que atrevida, té perfecte sentit: “Die neueren Herausgeber haben ohne Weiteres die Stelle mit ihrem Doppelgänger (8, 1) zusammengeworfen, was ohne arge Willkür unthunlich ist. Da Parmenides in seinen Wiederholungen variirt [Diels es refereix a B 1, 1 i B 1, 25 i a B 6, 3 i B 7, 2], so ist durchaus noch nicht sicher, ob die zweite Form *μῦθος ὁδοῖο* hier ohne Weiteres einzusetzen ist. Was er noch als Herz detr Wahrheit (*ἀληθείης ἦτορ*) bezeichnet, warum sollte er dies hier nicht *θυμὸς ὁδοῖο*, den allein lebendigen Weg nennen dürfen? *θυμὸς* ist was lebt und webt (*θύει*) im Menschen. Die *ὁδός* des Philosophen hat, wie ich gezeigt, persönliches Leben gewonnen; (...) Gemildert war vielleicht die Kühnheit des Ausdrucks durch die nun leider verlorene Fortsetzung” (p. 63). Però Diels, després, fa una operació una mica estranya: cita els dos primers versos del nostre fragment, ara enganxats, constituint un nou fragment (el núm. 7 en la seva edició), amb la qual cosa el segon vers del nostre fragment apareix repetit (com a v. 33 del fragment núm. 1 i com a v. 2 del fragment núm. 7 de la seva edició).

Burnet segueix en tot moment la disposició de Diels (p. 171) i fa, per tant, el mateix que aquest (sense cap comentari per part seva) (Burnet segueix la tercera edició

de Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Berlin, 1912, on la disposició del text de Parmènides és igual a la de l'edició de Diels de 1897).

Diels-Kranz enganxa B 7 i B 8, i evita, per tant, la repetició de la frase $\mu\acute{o}\nu\omicron\varsigma \delta' \xi\tau\iota \mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\varsigma \acute{o}\delta\omicron\theta\omicron / \lambda\acute{\epsilon}\iota\pi\epsilon\tau\alpha\iota$, però fa confusa la separació entre B 7 i B 8 com a fragments diferents, diferència que aquesta edició, de totes maneres, manté en algun sentit, des del moment que assigna a cada fragment un número diferent.

Untersteiner fa el mateix que Diels-Kranz.

Coxon situa el fragment immediatament després de B 4, amb l'argument següent: "It is likely that fr. 7 followed closely upon fr 6 [B 4] for the plural $\mu\grave{\epsilon} \acute{\epsilon}\omicron\nu\tau\alpha$ (l. 1) seems to echo the plurals $\acute{\alpha}\pi\epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$ and $\pi\alpha\rho\epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$ in fr. 6, 1 [B 4, 1] and the assertion that things that are not cannot be, to relate the rejection in fr. 6 [B 4] of the conceivability of anything which might sever what is from itself" (p. 308). L'argument no és de gaire pes perquè ja hem vist que la posició de B 4 ha estat molt discutida i, d'altra banda, l'indiscutible eco de què parla Coxon és tan fort, que se sentiria igualment simplement posant els dos fragments no gaire allunyats entre si. La similitud de contingut i d'estructura entre el nostre fragment i B 6 fa preferible, segons ens sembla, posar-lo immediatament després d'aquest, que és el que fan, d'altra banda, la majoria d'editors. Pel que fa al final del fragment, Coxon fa pertànyer la controvertida frase tant al final de B 7 com al principi B 8, de manera que en la seva edició, d'acord amb la de Diels, la frase surt repetida. Però Coxon, a diferència de Diels, creu que la frase hi apareixia repetida literalment, i que la variant $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ del text de Sext és producte d'un error de còpia: "No reasonable doubt is possible that $\theta\upsilon\mu\acute{o}\varsigma$ in Sextus' quotation of l. 6 is an error for $\mu\ddot{\upsilon}\theta\omicron\varsigma$ and that the lines are identical with the words of fr. 8 as cited by Simplicius" (p. 312).

Conche comenta breument, després d'explicar la problemàtica inherent a la delimitació del fragment pel que fa al seu començament: "l'économie interne du fragment 7, elle se justifie par les consécutions déjà indiquées: 7.1-7.2 dans Platon (et Simplicius), 7.2-7.6 dans Sextus" (p. 118).

Nosaltres optem per presentar el text com ho fan Tarán, Conche i García Calvo (manera que coincideix, pel que fa a la materialitat del text, amb la de Diels-Kranz i Untersteiner). Pel que fa al començament del fragment, les diferències en la segmentació dels testimonis encaixen bé amb la hipòtesi que els versos que l'integren anessin seguits al text original i amb l'estructura interna que, segons nosaltres, tindria aquest passatge (la mateixa que B 6). Sobre aquesta qüestió, donem per bona la simple

observació que hem llegit de Conche i la següent de Tarán (que hi coincideix): “Some scholars [p. ex. Diels] would detach these lines [els versos 3-6] from fr. VII. 1-2 (...) but there is no good reason for doing so. The fact that Sextus quotes fr. VII. 2-6 where line 2 is the same one quoted by Plato and by Simplicius makes it reasonable to assume the unity of the whole fragment” (p. 76), amb el benentès que Plató i Simplicí citen junts *els dos primers versos* (Tarán ho expressa d’una manera una mica confusa). I pel que fa al final del fragment, la solució de Diels ens sembla poc convincent, i la de Coxon, una mica més, però com que la frase del començament de B 8, sortís o no repetida al final de B 7, al capdavant queda inclosa al text, optem per fer-la sortir al text una sola vegada, i concretament al lloc on la cita (al començament de B 8), i amb la lliçó $\mu\theta\omicron\varsigma$ amb què la cita, el fiable Simplicí.

3

Troblem en aquest fragment les mateixes tres coses al que fragment anterior: a) el ser definit enfront del no ser (com a B 2 i als dos primers versos del fragment anterior): ocupar-se del ser no és ocupar-se de no-res (v. 1, el vers que cita Aristòtil); b) una caracterització metadiscursiva de la caracterització del ser: ha de ser doble (v. 2-3; i de manera que el vers 2 es refereix a la definició al·ludida al vers 1 –els dos versos que cita Plató–, i el vers 3 a la que es fa als tres últims versos –els quatre versos que cita Sext); c) el ser definit enfront de les coses: ocupar-se del ser (saber) no és ocupar-se de les coses (no saber) (v. 5-7). Que no sigui possible aconseguir que $\mu\eta\ \epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$ sigui (sigui quelcom) significa que, perquè sigui possible $\epsilon\acute{\iota}\nu\alpha\iota$, cal complir algunes condicions: condicions que compleixen certes coses (a les quals es refereix l’expressió $\tau\acute{\alpha}\ \delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha$ de B 1, 31-32, tant si són $\pi\alpha\rho\epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$ com si són $\acute{\alpha}\pi\epsilon\acute{o}\nu\tau\alpha$, segons sabem per B 4,1), però no certes altres. Entre les primeres, Parmènides pensa en les coses presents, però també en les passades i les futures (pel que es diu a B 4, 1, i també des del moment que, per a explicar que el ser no és una cosa, li nega al ser tot passat i tot futur: vg. B 8, 5, tot haver estat i tot haver de ser). S’hi val a dir que pensa en totes les coses que hi pot haver, que poden ser, que són possibles. Pensar en aquestes com a tals, tanmateix, sembla possible només si és possible referir-se a coses impossibles, com per exemple un cercle quadrat o el número natural més gran. “Coses impossibles” és un sintagma contradictori, però és pedagògicament eficaç si es mira de fer comprendre el que es tracta de comprendre: que això de ser cosa, o sigui això de ser, passa per (consisteix a)

complir determinades condicions. L'expressió $\mu\eta\ \acute{\epsilon}\acute{o}\nu\tau\alpha$ està creada per a mostrar que el verb $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ significa quelcom, que no és el mateix dir $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$ que dir *no-res* (vers 1). El camí que identifica ser i no-res és el primer camí del qual cal apartar-se (vers 2). Què significa, doncs, aquest verb, si no és veritat que signifiqui ben res? En què consisteix $\acute{\epsilon}\acute{\iota}\nu\alpha\iota$? Hi ha un altre camí del qual cal apartar-se (vers 3), i és el que porta a pensar que és possible ocupar-se del ser com qui s'ocupa d'una mera cosa més. Com que la vida quotidiana consisteix en el tracte amb coses, apartar-se d'aquest camí significa apartar-se de la inèrcia del costum, inèrcia que té molta força, per la qual cosa l'acte d'apartar-se'n s'ha de fer amb força o per força (vers 3). Ni els ulls ni les orelles ni el parlar corrent, tal com operen a la vida quotidiana, no serveixen per a plantejar la qüestió del ser, perquè per mitjà d'aquests només podem conèixer les coses, que són el contrari del ser. Però no és veritat que, ni en aquest fragment ni enlloc, Parmènides desqualifiqui els sentits com a font de coneixement de les coses. La fressa que omple o satura les orelles és precisament la fressa de les coses. I fer anar la llengua vol dir això: parlar de les coses, dir coses a tort i a dret, no parar de dir coses (versos 4-5). Plantejar la qüestió del ser és tenir la lucidesa de diferenciar aquests camins i agafar el bo, lucidesa que no es pot tenir, per descomptat, per mitjà dels sentits (perquè aquests no ens informen sinó de coses), sinó per mitjà del pensament (aquí $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$) (vers 6).

Zeller comenta aquest fragment així:

Sofern nun die Erkenntnis des Wirklichen nur durch jene Abstraktion möglich ist [l'abstracció en qüestió és la que Zeller ha explicat tot comentant B 2 i B 6: Parmenides zeigt, dass alles an sich selbst nur als Eines gedacht werden könne, weil alles, was ist, seinem wesen nach dasselbe sei; eben deshalb aber will er gar nichts ausser diesem Einen als ein Wirkliches gelten lassen. Nur das Seiende ist, das Nichtseiende kann so wenig sein, als es ausgesprochen oder gedacht werden kann, und die grösste Verkehrtheit, der unbegreiflichste Irrtum ist es, wenn man Sein und Nichtsein trotz ihrer unleugbaren Verschiedenheit doch auch wieder als dasselbe behandelt", p. 686-687; vg. comentari general de Zeller a B 6], hat nur die abstrakte, denkende Betrachtung der Dinge Anspruch auf Wahrheit, nur der vernünftigen Rede ($\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ [v. 5]) steht das Urteil zu; die Sinne dagegen, welche uns den Schein der Vielheit und der Veränderung, des Entstehens und Vergehens vorspiegeln, sind die Ursache alles Irrtums. Parmenides ermahnt uns daher aufs dringende, nicht den Sinnen, sondern allein der Vernunft zu vertrauen (p. 700).

No és veritat que Parmènides desqualifiqui aquí els sentits com a font de coneixement en general. Els sentits ens permeten conèixer les coses. El que passa és que no són una vàlida font de coneixement si es tracta de conèixer el ser: per a plantejar la qüestió del ser fa falta el $\nu\acute{o}\omicron\varsigma$, el qual, aquí, en efecte, és anomenat $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$.

Untersteiner entén que el nostre fragment diu el mateix que l'anterior (i el comenta connectant-l'hi estretament –expressió per expressió– en tot moment): després d'afirmar que el no ser no és en absolut (v. 1), es passa a mostrar que ser i no ser no es poden confondre (perquè, en un tal cas, el no ser seria quelcom), que és el que fan els homes quan, *com a conseqüència* del seu atordiment al davant de la qüestió del ser (vg. comentari d'Untersteiner als versos 5-6), fan cas dels sentits (v. 3-5), i no de la raó (v. 6). Segons Untersteiner, en la consideració conjunta de B 6 i B 7 hi podem veure un exemple de la “composizione ad anello”, que acaba al mateix lloc on comença, en aquest cas passant dos cops per tots els passos (primer del dret i després del revés) que separen el començament del final de la marxa. Si entenem, d'acord amb Untersteiner, per “primera via” la tesi que el ser és, per “segona via” la tesi que el no ser no és, i per “tercera via” entenem la tesi que el ser i el no ser es confonen, aleshores el recorregut que es fa entre B 6 i B 7 és el següent: a B 6, es passa de la primera via (v. 1) a la segona via (v. 2) i de la segona via a la tercera via (v. 4-9); a B 7, es passa de la segona via (v. 1-2) a la tercera via (v. 3-5) i de la tercera via a la primera via (v. 5):

Non c'è assolutamente il non-essere: questo il punto finale dell'indagine metodologica e punto di passaggio alla parte costruttiva del sistema. Fissato ancora una volta questo caposaldo che nega la seconda via [al nostre primer vers com a B 6, 2 i com a B 2, 5-8], nessuno seguirà piú la terza via dicendo che essere e non-essere sono la medesima cosa: questa proposizione errata dipende, infatti, solo dalla tesi, pure errata, che il non-essere è. È, come Parmenide aveva già detto, la via dello stordimento: ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φῦλα (28 B 6, 5-7). Ora, il motivo è ripreso e drammatizzato nella spietata anatomia del traviamiento spirituale: μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, / νομᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠγήεσσαν ἀκουήν / καὶ γλῶσσαν (28 B 7, 3-5). Infatti, proprio ἀμηχανίη corrisponde a ἔθος πολύπειρον, che è propriamente la causa dell'ἀμηχανίη poiché corrisponde all'atteggiamento della meschinità determinato dall'abitudine: l'aspetto paradossale di ἔθος πολύπειρον sta nella molta esperienza, per il continuo andare e venire –che tuttavia diventa abitudine, di modo che si rimane sempre eguali, violentamente trattenuti sulla unica via di un soggiorno elementare. Possiamo aggiungere che piú precisamente πολύπειρον unito a ἔθος significa appunto ἀμηχανίη, ma da solo esprime l'idea ἐν στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον. A φοροῦνται κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ corrisponde νομᾶν (che comprende in forma attiva il concetto passivo dato da φοροῦνται, cioè l'idea di sbandamento, di un errare qua e là) ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠγήεσσαν ἀκουήν / καὶ γλῶσσαν (si noti come una lingua incapace di parlare è propria dei τεθηπότες). A questo stordimento si contrappone la via del λόγος: κρῖναι δὲ λόγοι πολύδηριν ἔλεγχον / ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα (28 B 7, 5-6) che attuandolo rinnova, con consapevole sicurezza di un metodo ormai acquisito, τὸ λέγειν τε νοεῖν τε (28 B 6, 1). Il compito dell'εἰδὼς φῶς consiste nel κρῖναι in opposizione al modo di conoscere degli ἄκριτα φῦλα (28 B

6, 7) e questo κρῖναι è sí un “decidere”, purché non si dia alla parola un significato troppo determinato dall’idea della volizione; è, soprattutto, un giudicare logicamente e secondo il metodo imposto dalla ὁδός ove è necessario λεύσσειν ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως [B 4, 1]. Si tratta, perciò, come Parmenide precisa, di un κρῖναι λόγωι che esprime in modo piú chiaro τὸ λέγειν τε νοεῖν τε (28 B 6, 1) interpretabile, come si è già visto, anche come un’endiadi. Il saggio deve giudicare mediante un λόγος, cioè mediante un’argomentazione dialettica. L’oggetto di questo ragionare da parte dell’εἰδὼς φῶς deve essere πολύδηρις ἔλεγχος (vs. 5-6), cioè la “prova con molte discussioni che da Parmenide è stata già svolta” [Verdenius, p. 64], con riferimento alla trattazione del problema metodologico, che richiese molte discussioni polemiche contro i sostenitori della seconda e della terza “via”. Quindi la penetrazione logica riguarda quella discussione metodologica, dalla quale è affiorato ἐόν e che è consistita veramente in un ἔλεγχος sostenuto da una serie di proposizioni negative: possiamo dire che πολύδηρις ἔλεγχος comprende, a un tempo, il problema della “via” e quello dell’ ἐόν. Non sarà, ora, difficile comprendere come κρῖναι λόγωι πολύδηριν ἔλεγχον corrisponda perfettamente a τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ἐόν. Così da 28 B 6, 1-9 a 28 B 7, 1-6 si ha una perfetta costruzione stilistica secondo il procedimento della composizione ad anello con un invertito ordine delle idee nella ripresa (p. CXXIX-CXXXIII).

Tarán entén que els dos primers versos expressen d’una nova manera la impossibilitat de dir que no ser és (entén que descarten, doncs, “the second way”, com a B 2, 5-8) i que els versos següents expressen la impossibilitat de dir que les coses són (“the third way”), que és el que creuen els qui es fien dels sentits (els mortals). Però creu que ambdues impossibilitats són solidàries (i que el passatge, per tant, és perfectament unitari) perquè el tercer camí (la tesi que les coses són) pressuposa el segon (la tesi que no ser és): “the acceptance of the sensible or phenomenal world implies the assertion that non-Being exists, as *per contra* for Parmenides, who denies that non-Being can be, the sensible world must be absolutely non-existent” (p. 77), raó per la qual no es pot descartar que Parmenides es refereixi al món fenomènic fins i tot al primer vers. No podem estar d’acord amb res del que diu Tarán: tornem a dir aquí, simplement, que el poema de Parmènides pressuposa l’existència de coses. Tarán diu amb insistència, per acabar, que convé no confondre la crítica als moridors que creuen en el món de les coses sensibles (creença basada en l’existència del no ser, per a dir-ho com ho fa Tarán), crítica que aquí trobem als versos 3-5, amb la crítica que trobàvem als versos 4-9 del fragment anterior, que era adreçada a Heraclit i, en general, “against those who identify contraries” (p. 76). No hi estem d’acord: en tots dos casos es critica el mateix punt de vista, a saber, el dels moridors.

Coxon creu que els primers dos versos deuen formar part d'una polèmica contra Anaxímenes (contra el qual s'adreça sens dubte, segons Coxon, B 4 [cal recordar que Coxon creu que el nostre fragment venia molt poc després de B 4]) i contra els pitagòrics (o alguns pitagòrics) que, segons sembla, afirmaven l'existència del buit:

P.'s insistence that there are no not-beings, in so far as it is polemical, is likely to have been aimed not only at the the Ionian theory of condensation and rarefaction alluded to in fr. 6 [B 4] but also at the (or some) Pythagoreans. It is clear that P. did not develop his argument or introduce the term κενόν, or Aristotle and Simplicius must have said so; nevertheless his use of the term "full" in both his ontology and his physics (fr. 8, 24; 11, 3 [B 9, 3]) implies a corresponding rejection of τὸ κενόν, even though he avoided the term. It seems therefore that Melissus' argument (fr. 7, 7) that there is no void, since void is nothing and therefore without being, expresses a view already held by P., and further that Leucippus' identification of τὸ κενόν with τὸ μὴ ὄν and his assertion that this no less than τὸ ὄν has being is the reassertion of a view which P. had already rejected (p. 308).

No ho creiem així. Parmènides s'ocupa del ser i del no ser, no del que hi ha i del que no hi ha, i el buit no pot jugar cap mena de paper en la seva ontologia. Una de les tasques de la reconstrucció de història de la filosofia grega consisteix justament a determinar com és possible que Parmènides fos entès (mal entès) de manera que acabessin esdevenint centrals problemàtiques com la de l'existència del moviment o del buit, però aquestes problemàtiques pressuposen el plantejament de la qüestió del ser per part de Parmènides i li són posteriors. Una altra cosa és que la qüestió del buit pogués jugar algun paper a la Δόξα (vg. comentari a B 9). Pel que fa al significat general de la resta del nostre fragment (versos 3-6), Coxon diu: "In the remainder of fr. 7, P. repeats the warning given in fr. 5 [B 6] against believing in the reality of sensible objects. This way of search is now discriminated from the two intellectually conceivable ways as pursued through the force of habit" (p. 308-309). No: la crítica no és contra aquells que creuen "in the reality of sensible objects", sinó contra aquells que es pensen que es pot plantejar la qüestió del ser com qui planteja qüestions sobre "sensible objects".

Conche creu que en aquest fragment es considera dos cops (o de dues maneres diferents) un sol camí, el dels mortals, o sigui l'últim que es considera a B 6, i que en cap cas el primer vers es refereix al no ser (o sigui al camí de B 2, 5-9), ja que μὴ ἔόντα és un plural que no es pot confondre amb el singular μὴ ἔόν. Segons Conche, d'acord amb Beaufret (i en coincidència amb Martínez Marzoa), μὴ ἔόντα es refereix al mateix que τὰ δοκοῦντα de B 1, 31-32, o sigui: a les coses (vg. comentari de Conche al primer vers del nostre fragment):

En 6.3-4, il est question de deux voies, l'une en laquelle nous avons reconnu la voie du non-être, l'autre "sur laquelle errent les mortels qui ne savent rien". La "voie de recherche du vers 7.2, qui conduit à reconnaître faussement "des non-étants être", et, du fait de l'intervention de la pluralité, ne saurait être la voie du non-être, n'est autre, semble-t-il, que la voie même sur laquelle errent les mortels. Elle constitue une troisième voie –voie, du reste, illégitime du point de vue de la Déesse ou du rationnel: dans le fragment 2 ont été définies les deux seules voies légitimes (p. 120).

4

1 οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα. El conjunt de condicions en què consisteix ser es poden complir i també es poden no complir. Qualsevol element del conjunt de les coses (τὰ ἔόντα), ja sigui present o absent en el temps i/o en l'espai (els νόωι ἀπεόντα/παρεόντα de B 4, 1), compleix aquestes condicions; no les compleixen, en canvi, pseudocoses com un cercle quadrat, un decàedre regular o el número natural més gran. A unes tals pseudocoses (o coses impossibles) es refereix el neutre plural μὴ ἔόντα del text. El primer vers, doncs, defineix el ser enfront del no ser (valent-se aquest cop – per única vegada– de l'al·lusió a coses que no són). Sobre el sentit d'aquest μὴ ἔόντα, discrepem de tots els autors amb la lectura dels quals la que proposem nosaltres té més afinitats de fons: Beaufret (1955, p. 46-7; 1973, pp. 67-8), Martínez Marzoa (1973, pp. 44-5, nota 19)⁵⁵ i Conche (p. 117) (vg. més avall el comentari de tots ells). Segons aquests, μὴ ἔόντα es referiria a τὰ δοκοῦντα, o sigui a τὰ ἔόντα (de manera que el μὴ, referit a les coses que són, s'explicaria per comparació d'aquest llur ser amb el més sòlid εἶναι de τὸ ἔόν). Ens fa l'efecte que Parmènides es refereix aquí a les pseudocoses esmentades (tot i que els exemples posats, evidentment, són nostres: no amb independència, en tot cas, de la discussió que devia haver-hi als cercles pitagòrics entorn de –per exemple– $\sqrt{2}$). Aquestes "pseudocoses" (que bé ens hi hem de referir d'una manera o d'una altra) no són *res*, és a dir: *no són* en absolut (a diferència del simplement ἀπεόντα esmentat a B 4, 1, que, per bé que no sigui παρεόντα, és, de totes maneres, ἔόντα per al νόος).

Diels creu que aquest primer vers venia immediatament després de l'últim vers del fragment anterior ("Ich denke 7,1 schloss sich unmittelbar an 6,9 an", p. 73),

⁵⁵ L'autor, uns quants anys més tard (1987), es mostra més cautelós: "Por lo que se refiere a B 7, prefiero en este momento dejar abierta la cuestión de si se designan expresamente las dos contraposiciones citadas en primer lugar [primer la del ser i el no ser, després la del ser i les coses]; en todo caso es evidente que se designa la segunda (...); la cuestión que dejo abierta es la del significado del primer verso de B 7" (p. 114).

fragment on Diels, com hem vist més amunt, no hi veu una crítica als “moridors, que no saben res” (βροτοὶ εἰδότες οὐδέν, B 6, 4), sinó al pensament d’Heraclit. D’acord amb aquesta hipòtesi, Diels sosté que el nostre vers sintetitza la raó fonamental d’aquesta crítica: “Die Thorheit des Heraklitismus Sein und Nichtsein zu identificiren ergibt sich einfach aus der logischen Unmöglichkeit die Existenz des Nichtseiendes sich vorzustellen” (p. 73). Diels comenta en aquesta mateixa línia el verb δαμῆν: “Wenn, wie ich annehme, der Groll gegen Heraklit noch nachzittert, so macht sich der Aerger gegen den übermütigen Ton des ephesischen Βασιλεύς darin Luft” (p. 74). No: el nostre vers forma part de la tasca de diferenciar el camí del ser del camí del no ser (o sigui: de definir el ser enfront del no ser), no pas del camí dels homes (o sigui: no pas de definir el ser enfront de les coses). D’altra banda, no estem d’acord amb la tesi que la crítica de B 6 tingui Heraclit per destinatari. Quant a l’ús verb δαμάζειν, no veiem cap necessitat de pensar en Heraclit (ni en cap altre autor o text) per a explicar-lo: simplement hi ha al·ludida la força o la necessitat amb què s’imposa una correcta constatació i un correcte raonament (o el que és dir el mateix: al fet que la incorrecció violenta les coses) (vg. el paper d’ἀνάγκη, δίκη, θέμις, μοῖρα, χρῆ, els imperatius, la veu passiva, etc. al llarg de tot el poema).

Untersteiner (de qui ja hem vist que interpretava –correctament, segons nosaltres– el sentit del vers així: “non c’è assolutamente il non-essere”, vinculant-lo, per tant, al contingut de B 2, 5-8), comenta sobre μὴ εἶντα:

L’espressione, pur significando quanto vuole il Reich [“gli esseri che non esistono, che sono morti”], ha una portata piú vasta: comprende s’i morti” o “le cose che non sono”, ma il plurale, inoltre, vale, al termine dell’indagine sul metodo, come un’espressione generale, che abbracci ogni concepibile non-essere. Come in 28 B 4, 1-2, Parmenide era insensibilmente passato da παρ᾽εόντα a εἶν, cioè da una posizione teoretico-metodologica a una concezione ontologica, così qui dopo aver detto (28 B 6, 2) μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν, al momento di concludere ritorna dall’ontologia alla metodologia, come egli stesso avverte (cfr. fr. 7, 2: ἀλλὰ σὺ τῆσδ’ ἀφ’ ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα [el vers següent]) (p. CXXIX-CXXX, nota 54).

D’acord, si el que Untersteiner vol dir que és que Parmènides, per a parlar de ser i no ser (o sigui: per a plantejar la qüestió ontològica), a vegades opta pel recurs de parlar de coses-que-són i coses-que-no-són, cosa que també, en efecte, fa a B 4, 1. Dir que això significa passar de l’“ontologia” a la “metodologia” ja és més discutible, però acceptable (nosaltres pel nostre compte, potser sense gaire més encert, hem parlat de *metadiscursivitat*). Està ben vist, en tot cas, que aquí el discurs vincula expressament la qüestió metodològica (o sigui: la qüestió dels camins) a la qüestió ontològica. Quant al

significat concret de μὴ ἔόντα, Untersteiner fa bé d'eixamplar-ne i aprofundir-ne el significat, però ens sembla que no va prou lluny: μὴ ἔόντα no significa “*ogni* concepibile non-essere”, sinó “*ogni inconcepibile non-essere*”.

Tarán, després de fer un repàs de les diferents variants de δαμῆτι, comenta:

What is said about the fragment in the *Sophist* and in Aristotle's *Metaphysics* shows that both Plato and Aristotle took the fragment to mean that it can never be forced that things which are not do exist. (...) That this is the sense of δαμῆτι is also suggested by the parallel of line 3 [Tarán es refereix a l'afinitat semàntica entre δαμάζω i βιάομαι]. As it cannot be forced that things which are not exist, Parmenides should not be forced on the way of non-Being by the ingrained habit (p. 74).

Completament d'acord. Sobre el significat d'aquest primer vers, Tarán (que el llegeix conjuntament amb el segon) diu: “It seems to me that these lines [v. 1-2] belong to a criticism of the second way, namely of the way that asserts the existence of non-Being” (p. 76). Però com que “the existence of non-Being” és, segons Tarán, justament la premissa dels qui creuen en el món de la pluralitat i el canvi que coneixem a través dels sentits, o sigui dels qui marxen per “the third way”, que és camí que Tarán veu descartada i caracteritzada als versos 3-5, Tarán veu un trànsit natural entre el que es diu als dos primers versos i el que es diu a la resta del fragment:

It is important to notice that non-Being in the fragment is expressed by the plural [μὴ ἔόντα]; and, since this is followed by a polemic against the senses, it appears that Parmenides is here referring to the phenomenal world (which for him does not exist). (...) this lines [v. 1-2] go together with those that follow them [v. 3-5] and the latter constitute a polemic against the acceptance of the sensible world the existence of which Parmenides denies (p. 75-76).

Beaufret suggeria ja en 1955 que μὴ ἔόντα es refereix a les coses: “Ici, en effet, tout étant présent n'est qu'une épave de présence, déjà engloutie par l'abîme de l'absence: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆτι εἶναι μὴ ἔόντα” (p. 47). En 1973 s'explica millor:

Il [el sintagma μὴ ἔόντα] n'est pas la reprise du μὴ ἔόν du fragment II, qui est un singulier, mais celle d'un autre pluriel. Cet autre pluriel, c'est au fragment I que nous le trouvons, sous une forme non pas négative mais positive: τὰ δοκοῦντα. Les μὴ ἔόντα di fragment VII sont bel et bien les δοκοῦντα du fragment I, non le μὴ ἔόν du fragment II. Mais nous avons appris dans le fragment I que les δοκοῦντα, l'apparaissant dans sa diversité, demeurait tenu de se montrer comme il lui est dû. Pourquoi donc deviennent-ils négativement: μὴ ἔόντα? Je crois qu'ici il faut prendre garde à la nature de la négation, qui est μὴ et non pas οὐ. Les δοκοῦντα sont μὴ ἔόντα non pas dans la mesure où ils ne sont rien du tout, mais dans la mesure où à aucun d'entre eux, fût-il pour les autres un dieu, ne peut s'identifier ce que dit le verbe *être*, vu que, s'ils sont, ils sont à la fois ceci et autre chose. C'est bien pourquoi, sans être nullement le μὴ ἔόν, ils sont des μὴ ἔόντα, à savoir ce qu'à aucun prix il ne faut confondre avec l'unicité de l'être (p. 67).

En la mateixa línia (i el mateix any) que Beaufret, Martínez Marzoa comenta:

Lo presente en el modo de la δόξα es ciertamente ἐόντα (ente), pero su carácter de *ente*, el *ser*, en sí mismo pasa desapercibido, no aparece, no es. Por lo tanto, lo presente en el modo de la δόξα “es” (es presente) en un modo que, precisamente, consiste en que el ser mismo (la presencia misma) se substraie; el “ser” en el sentido inmediato y cotidiano, en el sentido de la δόξα, consiste precisamente en dejar de lado el ser, en *no-ser*; lo ente es así μὴ ἐόντα (no-ente); es *lo* ente, pero su carácter de tal consiste en que quede en la sombra el propio *ser*, consiste en *no-ser*; es, pues, *no-ente* (1973, p. 45, nota 18).

No creiem que el fet que ser i no ser es coimpliquin, que no es puguin pensar l'un sense l'altre, etc. (tot el que hem dit comentant B 2) doni prou de si com per a pensar que Parmènides anomenés les coses μὴ ἐόντα. Hem vist Parmènides posar en joc diferents atrevits recursos per a expressar-ho: deixant-lo sense esment (com a les frase de subjecte a B 2; ho tornarem a veure a B 8), referint-s'hi *per mitjà* d'un esment del no ser (com a B 2 i de nou a B 8), però no l'hem vist intercanviar-los el nom, posar a l'un el nom de l'altre i a l'altre el nom de l'un. Això no passa mai. Per això ens sembla un error pensar que allò que en grec es diu amb tota naturalitat (i gramàtica en mà) ἐόντα pugui ser anomenat μὴ ἐόντα. Més aviat ens atreviríem a considerar el sintagma μὴ ἐόντα tota una prova textual, juntament amb els compostos ἀπεόντα i παρεόντα de B 4, 1, que Parmènides, de les coses, en deia (τὰ) ἐόντα (a més, és clar, de τὰ δοκοῦντα, B 1, 31).

Coxon fa una anàlisi sintàctica del fragment molt sorprenent i estranya:

Since the sentence is introduced by γὰρ and justifies or explains an assertion now missing, the reference of τοῦτο is uncertain. (...) It is better therefore to give δαμῆ its regular sense of ‘be defeated’ and to refer τοῦτο to the πολύδηριν ἔλεγχον alluded to in l. 5, i. e. the law of contradiction; then εἶναι μὴ ἐόντα is a consecutive accusative accusative and infinitive [d'acord amb això, Coxon tradueix: “For this principle shall never be vanquished, so as to allow things to be that are not”, p. 62]” (p. 309).

No cal complicar-se tant la vida: és veritat que el γὰρ inicial es refereix a continguts (sens dubte relatiu a la diferència entre ser i no ser) que desconeixem (i això està molt ben vist per part de Coxon), però és molt evident que τοῦτο es refereix a la tesi εἶναι μὴ ἐόντα. Com reconeix Coxon mateix (*ibid.*), és molt natural en grec que aquest tipus de demostratiu es refereixin al text que els segueix (p. ex. en Plató). A més, el sintagma πολύδηριν ἔλεγχον queda molt allunyat del pronom. D'altra banda (i per descomptat): el sintagma en qüestió *no* significa “the law of contradiction”, sinó la tria de camins (que comporta descart, i per tant rebuig o “refutació”).

Conche, després de repassar les diferents propostes per esmenar δαμῆ (tercera persona de l'aorist subjuntiu passiu de δάμνημι = δαμάζω) (bàsicament la de Jackson,

que proposa δαμ' ἦ, on δαμὰ = μηδαμὰ, o sigui que a la mateixa frase hi sortirien μήποτε i μηδαμὰ i significaria: “perquè mai, de cap manera, seria això: etc”, i la de Mullach, Zeller, Calogero etc., que proposen δαῖς, de δάω: “perquè mai no podries ser instruït d'això: etc”), comenta:

En réalité, il n'y a pas de raison bien décisive pour ne pas s'en tenir à la leçon τοῦτο δαμῆ. (...) C'est cette idée de “forçage” que Platon a dans l'esprit lorsqu'il écrit plus loin: “Il nous faudra mettre à la question la thèse de notre père Parménide et, de force (cf. βιάζεσθαι), établir que le non être est, sous un certain rapport [...]” ([Sofista,] 241 d)”. (...) L'énoncé “des non-étants sont” ne sera jamais “dompté”, c'est-à-dire mis sous le joug du *logos* –de la raison. Le vers 7.5 dit: “Juge par la raison (λόγῳ)”. Jugeant par la raison (=mettant sous le joug de la raison), “jamais ceci ne sera admis (=”dompté”): des non-étants être” (p. 116-117). D'accord en tot. Sobre μὴ εἶντα comenta (seguint la línia de Beaufret): “L'essenciel, en effet, en 7.1, n'est pas le choix entre τοῦτο δαμῆ, τοῦτο δαῖς ou autres. Il est de ne pas manquer à traduire le pluriel εἶντα. (...) “J'ai une maison”, dit le mortel. Mais survient la flamme. La maison n'est plus. Ainsi de toutes choses dont on dit qu'elles “sont”. Leur être est lié à leur non-être. Elles ne “sont” pas *sans plus* et pour toujours: elles sont et ne sont pas. Les étants, voués à cesser d'être, ne sont pas vraiment car ils ne sont pas *sans plus*. Ce sont des non-étants. Dès lors que le mot “être” se pluralise, il signifie non-être. Mais du non-être absolu, il n'y a ni pluralité ni d'ailleurs unité, car il n'a aucun caractère. Les non-étants sont donc à mi-distance de l'être et du non-être. Ils ne sont pas vraiment, et cependant ne sont pas absolument rien: ils passent (p. 119).

La caracterització que Conche fa del ser de les coses ens sembla ben parmenidiana, però no hi trobem res que justifiqui que Parmènides, de les coses, n'arribés a dir μὴ εἶντα. Les coses *són*. Llur ser consisteix a arrancar-se permanentment del no ser, però les coses són (també, per cert, les que són ἀπεόντα, com sabem per B 4, 1). Vg. més amunt la nostra crítica als comentaris de Beaufret i de Martínez Marzoa.

2-3 ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα / μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω. Es caracteritza la manera de caracteritzar el ser: ha de ser doble (se l'ha de definir enfront del no ser, se l'ha de definir enfront de les coses), i les dues caracteritzacions que són necessàries es presenten, per cert, en el mateix ordre que en el fragment anterior: πρώτης γὰρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἶργω>, / αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν (B 6, 3-4): primer s'ha de definir el ser enfront del no ser, després enfront de les coses.

Diels comenta que, al vers 3, la lliçió de Sext, que és la que presentem nosaltres, ha de ser preferida a la de Diògenes Laerci (σε θεός), segons la qual el substantiu θεός

seria el subjecte del verb βιάσθω i l'adjectiu πολύπειρον concordaria amb ὀδόν, i això perquè l'adjectiu en qüestió és sens dubte complement d'ἔθος:

Denn das Epitheton gehört offenbar zu ἔθος, nicht zu ὀδόν. Er warnt vor der überkommenen Anschauung; das Schlagwort νόμος-φύσει schwebt ihm vor, wenngleich er es noch nicht ausspricht. Das blieb der nächsten Generation (Leukippos, Empedokles) vorbehalten. Alle gedanken der Menschen, alle Namen, die sie der Wirklichkeit beilegen, sind blosser Schall πάντ' ὄνομα ἔσται ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ (8, 38 f.). Dieser Opposition gegen das ewig gestrige entspringt seine fortgesetzte Polemik. πολύπειρον nennt er dieses ἔθος, weil die νόμοι aus der ἐμπειρία der Menschen stammen (p. 61-62).

Completament d'acord amb Diels quant a l'anàlisi de la frase: πολύπειρον complementa ἔθος i el sintagma que constitueixen fa de subjecte del verb. Però no es pot interpretar aquest passatge partint de la posterior contraposició φύσις-νόμος, precisament perquè, com diu Diels mateix, el poema de Parmènides està implicat en la posició de les bases teòriques que en fan possible el naixement (que és mitjançat, concretament, per la contraposició realitat-aparença amb què Zenó i Melís interpreten el text). El que Parmènides vol dir és simplement que el ser no és una cosa més i que, per tant, demana una experiència singular: el camí de l'habitual tracte amb les coses, que és tan múltiple i vari com aquestes, desvia per força del camí que porta al ser.

Untersteiner ha interpretat el primer vers d'aquest fragment com un plantejament "metodològic" de la qüestió ontològica, pel fet que no es parla directament de no ser sinó per mitjà de coses-que-no-són (vg. comentari al vers anterior). Com del no ser se n'ha parlat directament a B 2, 5-8 i a B 6, 2, el nostre fragment representa una mena de retorn "dall'ontologia alla metodologia", raó per la qual surt expressament la qüestió dels camins: "Si conferma ancora una volta questa compenetrazione parmenidea fra ὀδός ed ἔόν" (p. CXXX, nota 54). D'acord. Sobre ἔθος πολύπειρον, Untersteiner remarca, d'acord amb Becker (*Das Bild des Weges und verwandte Vorstellungen im frühgriechischen Denken*, Berlin, 1937, p. 142, n. 13), que també "si ha qui la contrapposizione fra la via battuta, diventata ormai possesso comune (...), e il sentiero che si è percorso per la prima volta" (p. CXXXI, nota 58). D'acord (vg. B 1, 27).

Sobre la interpretació que Tarán fa d'aquests dos versos, i en general de l'estructura del fragment, vg. més amunt el seu comentari al sentit general del fragment i al vers 1.

Coxon afirma que, contra el que podria donar a entendre la primera citació de Sext, a saber, que els camins del vers 2 i el vers 3 són el mateix (ja que la citació conté tots els versos del nostre fragment llevat del vers 1), i d'acord amb el que es desprèn de

les citacions de Plató, Aristòtil i Simplicí, en realitat el camí del vers 2 és el mateix que el del vers 1 i el mateix que el segon que s'esmenta a B 2, o sigui el del no ser, i diferent del camí del vers 3, o sigui el de les coses sensibles:

Plato and Aristotle assume (tt. 9, 12, 29) and Simplicius asserts (t. 208) that the way of enquiry rejected in ll. 1-2 is the second of the two intelligible ways of fr. 3 [B 2], viz. ὡς οὐκ ἔστιν. Sextus omits l.1 and is thus led to suppose that l.2 alludes to the same way as l.3, i. e. the third way of fr. 5 [B 6]. On this point the evidence of Plato, Aristotle and Simplicius, who had the whole poem, is conclusive. The phrase εἶναι μὴ ἔόντα refers therefore not to the ambiguous being of sensible things (fr. 5, 8 [B 6, 8]) but to the supposition that there are μὴ ἔόντα, which could divide Being from itself. The emphatic pronoun σὺ shows that some philosophers followed this “way”, i. e. asserted the reality of something with no being (sc. empty space) (p. 309).

No hi ha cap dubte que el camí del vers 2 és el mateix que el del vers 1 (el camí que contempla la diferència ser/no ser) i diferent que el del vers 3 (el camí que contempla la diferència ser/coses) (versos 3-5). No és veritat, en canvi, que es negui εἶναι μὴ ἔόντα perquè afirmar-ho “could divide Being from itself”; es nega perquè, si s'afirmés, res no diferenciaria el ser (de què gaudeix τὰ ἔόντα) del no ser (de què gaudeix –per dir-ho així– τὰ μὴ ἔόντα). Quant al pronom σὺ, és veritat que és emfàtic (sempre ho és: cal recordar que el σὺ en qüestió és l'únic mortal que parla amb la deessa), però aquí no veiem res de què pugui inferir-se que “some philosophers” hagin afirmat εἶναι μὴ ἔόντα. I no estem d'acord, per descomptat, amb la tesi que “something with no being” signifiqui “empty space”. Sobre el camí del vers 3 (μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω), Coxon comenta:

The language in ll.4-5 [νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκοιήν / καὶ γλῶσσαν] alludes clearly to the description in fr. 5, 7 [B 6, 7] of the mortals on the third way, as deaf, blind and unjudging; ὁδὸν κατὰ τήνδε therefore refers to the same way, and P. is now exhorted not to let ‘habit’ force him to regard as real the objects of experience (p. 310).

Sens dubte es tracta del mateix camí que a B 6, 4-9, però ni allà ni aquí no es prohibeix pas “to regard as real the objects of experience”, sinó atribuir al ser les característiques pròpies de les coses sensibles. Coxon comenta sobre ἔθος i βιάσθω:

“Habit” is contrasted with the intellectual analysis alluded to in νόημα (l.2), which dictates that only the other two ways are possible logically (εἰσι νοῆσαι, fr. 3, 2 [B 2, 2]); its “force” is contrasted with the “persuasiveness” (fr. 3, 2 [B 2, 4]) which characterises the journey along the authentic way (p. 310).

La interpretació de Coxon és massa logicista (ja hem vist que Coxon veu formulada en B 2 “the law of contradiction”), però la contraposició que, a la seva manera, estableix aquí ens sembla correcta. Sobre ἔθος πολύπειρον ὁδὸν, Coxon entén que l'adjectiu

qualifica no ἔθος (que és el que pensem nosaltres, juntament amb la majoria d'intèrprets), sinó ὁδόν:

The noun ἔθος (of which this is by half a century the earliest extant occurrence) gains its force from its contrast with νόημα and requires no qualification, while ὁδόν κατὰ τήνδε demands one to point the distinction from τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ in the preceding line. It is better therefore to construe πολύπειρον with ὁδόν than with ἔθος (p. 310).

Interessant proposta, però no. Al contrari, πολύπειρον ὁδόν seria massa explícit: tot el text, des del primer moment (ja des de B 1), està meticulosament construït de manera que no quedi massa clar de quants i de quins camins s'hi parla exactament. Per exemple: el camí del proemi es converteix tot de sobte en els camins (en plural) del dia i de la nit. Aquest mateix camí, el del proemi, és el camí del ser, és algun altre dels que parla la deessa, o cal comptar-lo a part? Per què les contraposicions són sempre binàries? Per què el camí de les coses no apareix contraposat al del no ser? El camí del ser i del no ser és un sol camí o són dos? Etc. Al poema, els camins no solen aparèixer numerats (amb l'única excepció de B 6, 3, on es parla de la πρώτη ὁδός), i el costum de parlar d'“el primer” camí (o el camí que fa u), “el segon” camí (o el camí que fa dos), “el tercer” camí (o el camí que fa tres), no és pròpiament de Parmènides, sinó dels seus intèrprets. Que sigui allò que se'n diu comptable o numerable, clarament comptable o numerable, al poema només hi ha les δύο realitats primordials de la δόξα (el numeral ἕν que a B 8, 6 es refereix al ser, pot voler dir precisament que el ser no es pot comptar o numerar). Vg. més amunt el parer de Conche sobre la relació entre aquests dos versos al seu comentari al sentit general del fragment. Sobre ἔθος πολύπειρον, Conche comenta:

De quelle sorte d'habitude s'agit-il? Nous savons que la voie de la Déesse se situe “à l'écart des hommes, en dehors du sentier battu” (1.27). L'habitude, au contraire, nous entraîne, si on lui cède, “sur ce chemin battu” (7.3, trad. Tannery). (...) La coutume nous fait juger comme tout le monde, voir ce qu'il faut voir, entendre ce qu'il faut entendre, dire ce qui se dit –comme si notre oeil était privé de regard propre, notre ouïe privée de la capacité de discerner les notes et les mots justes, notre langue asservie à la pensée commune, collective [vg. vers següent]. L'habitude est “très experte”, “très habile”, πολύπειρον: le terme est, sans nul doute, usé “in malam partem”, note Verdenius [...]. L'habitude, ou plutôt la coutume, car il faut songer à l'emprise du nombre, à la pression et à l'endoctrinement éducatifs comme à la pression sociale sur l'adulte, exerce sa force sans violence mais d'une façon rusée, insidieuse. Le résultat est une aliénation du jugement personnel au jugement collectif. (...) Parménide, ce n'est pas la “méfiance à l'égard des sens” [l'expressió entre cometes és de Cordero, p. 151] –qui ne jugent pas-, mais, comme chez Héraclite, à l'égard du nombre et des jugements tout faits des mortels, qui manient sans précaution et sans critique le langage de l'être, attribuant, notamment, aux données sensorielles

et au monde des sens une consistance ontologique que les sens eux-mêmes ne réclament pas (p. 122).

Els versos tenen sens dubte implicacions de –diguem-ne– crítica de la cultura (veritats de butxaca, adoctrinament educatiu, etc.), però ens fa l'efecte que aquí la crítica se centra *específicament* en la incapacitat que els homes tenen de plantejar degudament la qüestió ontològica.

4-5 νομῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκοὴν / καὶ γλῶσσαν. Es passa a definir el ser enfront de les coses. Les coses les percebem per mitjà dels sentits. No així el ser, per a la definició del qual fa falta el νόος (el λόγος del vers següent). Els sentits són desqualificats perquè no són una eina vàlida per a definir el ser: no perquè no informin correctament de les coses que hi ha. Per això l'ull és ἄσκοπον i l'orella ἠχῆεσαν. Pel que fa a la llengua, creiem que aquí s'ha d'entendre no com a òrgan per a la percepció de gustos, sinó com a parla vulgar i corrent: la parla corrent està constituïda per a parlar de coses (per a ὀνομάζειν, com es diu més endavant), no per a parlar del ser.

Diels apunta que el sentit figurat del verb νομῶν (no tan diferent de l'original: “brandar (una llança, una espasa)”, “fer moure d'una banda a l'altra”) ja es troba en Homer (v 255). També té un ressò homèric l'expressió ἠχῆεσαν ἀκοὴν: “Wie die ἠχῆεσσα θάλασσα (A 157) ihr eigenes Rauschen hat, das andere Töne übertaubt, so besitzt das Ohr Eigenräusche” (p. 62). Finalment, Diels connecta la nostra expressió amb Heraclit B 107: κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὄτα βαρβάρους ψυχᾶς ἐχόντων. La connexió és especialment interessant i adequada, perquè cal notar que Heraclit no hi diu que els ulls i les orelles siguin mals testimonis, ras i curt, sinó que són mals testimonis *per als homes que tenen ànimes incultes*. Un correcte plantejament de la qüestió ontològica passa per una detinguda anàlisi fenomenològica de τὰ δοκοῦντα, la qual, certament, passa per un destre ús dels sentits.

Untersteiner comenta que el que es diu en aquest passatge és allò pel qual els moridors han estat qualificats de τεθηπότες (B 6, 7) i explica: “Tale è appunto il significato di τέθηπα che esprime uno stupimento che priva della loquela e della conoscenza” (p. CXXXI, nota 59). Per a més detalls sobre el parer d'Untersteiner sobre el significat d'aquest pas, vg. més amunt el seu comentari general al fragment i més avall el seu comentari al vers següent.

Tarán, polemitzant amb Langerbeck, segons el qual (en ressenya de Tarán) “in fr. VII. 4-6 Parmenides does not argue against the senses themselves but only suggests

that they are not used correctly” (ΔΟΞΙΣ ΕΠΙΡΥΣΜΙΗ, Berlin, 1935, p. 44 i seg.) (p. 78), comenta: “The meaning of fr. VII is that, if we follow the senses [cal sobreentendre: emprats com cal, no mal emprats], we admit the existence of things that do not really exist, the phenomenal world, and this is impossible” (p. 80) i “What Parmenides says in this passage is that the senses are responsible for the acceptance of the way of non-Being” (p. 78). No: Parmènides no desqualifica els sentits (ni aquí ni enlloc). Desqualifica aquells qui, volent parlar del ser, li atribueixen característiques de les coses, les quals podem conèixer (i ben conegudes) gràcies als sentits, si no caiem en les exigències discursives de la δόξα (vg. més avall la nostra observació al comentari de Coxon). El que es desqualifica és la ineptitud (ἀμηχανίη, B 6, 5) per a plantejar la qüestió del ser (en què consisteix tenir propietats?) per part d'aquells que són capaços només (com a conseqüència de l'ἔθος πολύπειρον, B 7, 3) de plantejar qüestions òntiques (quines coses hi ha i quines propietats tenen?). Sobre els substantius i adjectius que apareixen al text, Tarán, polemitzant amb Coxon (que havia sostingut que l'adjectiu ἠχίησσαν complementa no només ἀκούην, sinó també γλώσσαν –*Classical Quarterly* 28, 1934, p. 135, nota 2; vg. més avall), afirma:

The fact that ἀκούην has its own adjective makes it more probable that ἄσκοπον was intended to be an adjective with ὄμμα alone. This by itself shows that there is a reason why ὄμμα and ἀκούην have their own pejorative adjectives while γλῶσσα stands alone, and the reason is that γλῶσσα with ἔθος πολύπειρον means the customary language and nothing else can be added to characterize it (p. 77).

I més endavant hi afegeix:

The fact that ἄσκοπον and ἠχίησσαν are here attached to ὄμμα and ἀκούην does not mean that only certain kinds of seeing and hearing are rejected, for Parmenides means that all visual sense “misses the mark” and all aural sense is “ringing” (i. e. gives confused and false reports). As for γλῶσσα the fact that it has no qualifying adjective means that what is rejected is all customary language but not all kinds of language (i. e. not the language that expresses Being (p. 80).

Estem d'acord amb Tarán (i no pas amb Coxon) sobre quina deu ser la vàlida distribució d'adjectius i substantius (ἄσκοπον ὄμμα / ἠχίησσαν ἀκούην / γλῶσσαν), entre altres coses perquè és la més natural des del punt de vista de la sintaxi (i de la versificació: γλῶσσαν queda tot sol a començament de vers), però l'últim tros de l'argumentació de Tarán és sorprenent: l'adjectiu tindria una funció explicativa (no especificativa) i la manca d'adjectiu tindria una funció especificativa (no explicativa). Ja ens hem pronunciat sobre aquest tram. Afegim-hi només, contra l'últim que diu Tarán, que γλῶσσα no pot significar de cap manera el llenguatge per mitjà del qual es planteja

la qüestió ontològica (o sigui el llenguatge de Parmènides), sinó aquell que els humans utilitzen per a desenvolupar les βροτῶν δόξαι, el qual és, en efecte, “the customary language” (el de Parmènides, té poc de “customary”), però *en tant que emprat per a referir-se, no a les coses, sinó al ser* (i, per tant, frustradament). Del comentari de Tarán a aquest passatge és important recordar-ne que aquests versos representen “a polemic against the acceptance of the sensible world the existence of which Parmenides denies [vg. el seu comentari al sentit general del fragment i al vers 1], while the polemic of fr. VI [B 6, 4-9] is directed against those who identify contraries [o sigui, bàsicament, Heraclit]” (p. 76).

Coxon relaciona el contingut del vers 4 (νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχίεσσαν ἀκουήν) amb el demostratiu τήνδε (τήνδε ὁδόν) del vers anterior i comenta:

The demonstrative τήνδε [vers 3] identifies the “empirical way” with the ineffective use of the senses referred to in the next line [vers 4]; their effective use is related by implication with the judgement of reason (κρῖναι δὲ λόγῳ, l. 5), as in fr. 5 [B 6] their ineffective use was related to the absence of judgement (p. 310).

El comentari és interessant perquè entén que Parmènides contempla dos usos dels sentits: un de bo (l’acompanyat de λόγος o de νόος) i un de dolent. En un sentit diferent del que vol dir Coxon, hi estem d’acord. El bo és el que consisteix a estar per τὰ δοκοῦντα fenomenològicament, assumint-ho com a *factum*, sense, diguem-ne, exigències teòriques o discursives (B 1, 31-32), ús gràcies al qual i a partir del qual (i *només* gràcies al qual i a partir del qual –recordeu B 1, 31: χρῆν) es pot emprendre la investigació ontològica, o sigui el camí cap a τὸ εἶν. El dolent (el de les βροτῶν δόξαι de B 1, 30) és el que assumeix les coses (elles i totes les seves qualitats sensibles) d’acord amb el *principi* que han estat generades a partir de la barreja d’aquelles dues realitats fonamentals que els moridors confonen amb la dualitat ser/no ser (de què se’ns parla al segon tram de B 8, B 9, etc) i a les quals els moridors, incapaçs de pensar el ser sinó com una mena de cosa primigènia, atribueixen qualitats sensibles (com a tota la resta de coses). D’acord amb Coxon, en tot cas, en la tesi que aquí es denuncia el – diguem-ne– ús incorrecte dels sentits (perquè amb els sentits no es descriu el ser). Coxon diu sobre καὶ γλῶσσαν: “The epithet ἠχίεσσαν qualifies this phrase as well as ἀκουήν. P.’s point is that the tongue echoes the confusion of the eyes and ears (...) and that language as well as the senses can be used correctly only if it is made subsidiary to the exercise of reason” (p. 311) (el mateix parer havia expressat ja en 1934; vg. unes línies més amunt la crítica de Tarán). No ho creiem: que γλῶσσαν vagi tot sol encaixa

bé amb l'eixutesa i falta d'explicacions amb què més endavant es diu que els moridors es van dedicar a ὀνομάζειν de manera que, com a conseqüència de no pensar, tot ὄνομα ἔσται.

Conche argumenta (d'acord amb Langerbeck; vg. més amunt el comentari de Tarán) que en aquest passatge no hi ha pas una desqualificació dels sentits:

Deux choses sont claires: 1) Il n'est pas inévitable, cédant à la force de l'habitude, de suivre cette voie où l'oeil regarde sans voir, où l'ouïe est remplie de bruit (d'échos), etc. Ce qui est condamné est le mauvais usage des sens sous l'effet de l'habitude; les sens eux-mêmes ne sont pas en cause. 2) Si la Déesse commande de "juger par la raison", c'est donc que, lorsqu'on suit la voie déconseillée, on ne juge pas "par la raison" –mais sous l'influence de l'habitude. Ce ne sont pas les sens comme tels qui sont fautifs, mais le jugement. Comme nous l'avons vu à propos de 6.4-9, l'errance des mortels est d'abord une errance de la pensée, une errance intellectuelle. C'est pourquoi l'injonction de la Déesse, en 7.2, est: "détourne *ta pensée* (noèma)...". Le risque est dans la pensée. Ce qui est à craindre: non pas les sens mais la tentation, pour la pensée, de suivre la voie facile des jugements tout faits. Du reste, pourquoi parler de méfiance "à l'égard des sens" [l'expressió entre cometes –ja ho hem dit- és de Cordero, p. 151]? La vue, l'ouïe sont des sens, mais la langue n'est pas un sens. Elle est ici l'instrument de la parole: par elle, les mortels ont la faculté de dire des noms. Le terme νομᾶν γλῶσσαν signifie la même chose qu'ὀνομάζειν ("nommer", 8. 53), observe Verdenius (p. 55, n. 7), après Patin (p. 633). Les mortels croient bien juger et dire la vérité en disant: "cela est", mais comme ils ne séparent pas l'être du n'être pas, ils n'ont affaire qu'à l'être uni au non-être et qui n'est pas l'être vrai (p. 121).

D'acord amb Conche en tot, llevat del que diu al final; sobre això, vg. les nostres observacions al comentari de Tarán i al de Coxon.

5-6 κρῖναι δὲ λόγῳ πολὺδηρὴν ἔλεγχον / ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα. El δὲ és evidentment adversatiu. Burnet tradueix "but judge by argument" i comenta: "this is the earliest instance of λόγος in the sense of (dialectical) argument which Sokrates made familiar. He got it, of course, from the Eleatics. The Herakleitean use is quite different" (p. 173). Més aviat ens fa l'efecte que λόγος és aquí la capacitat de pensar o d'argumentar (no un simple "argument") i equivalent, per tant, al νόος o νοεῖν. Completament d'acord amb Burnet, en tot cas, amb la tesi que la paraula no té aquí el peculiar sentit que té en Heraclit, el qual la fa servir (diem nosaltres, no Burnet) per a fer esment del mateix que Parmènides anomena τὸ εἶναι/εἶναι ὁ ἀληθείη.

Diels veu "auch hier Heraklitismus" en l'ús de la paraula λόγος, "denn den λόγος der Sinnlichkeit entgegensetzen ist vorher nie versucht worden", tot i que aquí la paraula λόγος apareix sense aquell regust metafísic que li dona el lligam heraclitià de

la raó individual amb la raó universal (“die individuelle Vernunft mit der Weltvernunft”). Ens sembla que l’ús que Heraclit fa de la paraula λόγος és massa peculiar com per a connectar-lo, ni que sigui de lluny, amb l’ús que aquí en fa Parmènides. Reproduïm sencer el comentari que Diels fa de la resta d’aquest passatge perquè hi expressa sintèticament el sentit general del poema:

Die vielstimmige Weltanschauung der Menschen (πολύπειρον ἔθος) erfordert eine vielseitige Prüfung und Widerlegung (διὰ παντὸς πάντα περῶντα). Es ist die Aufgabe des zweiten Teils diesen ἔλεγχος zu geben. Die Prüfung kann nicht mit dem trüglichen Meinen der Sinne, sondern nur mit dem unfehlbaren Urteil des Verstandes erfolgen. Diese Prüfung wird 1, 32 mit dem Amte eines treuen Wardeins verglichen, der die Münzen auf Schrot und Korn prüft (δοκιμῶσαι), hier mit dem Urteil des Richters, der auf Grund der vorgebrachten, vielfach gegeneinander streitenden Beweise entscheidet (ἔλεγχον κρῖναι) [vg. comentari de Diels a B 1, 31-32; cal recordar que Diels llegeix el nostre fragment –llevat del seu primer vers– enganxat a B 1]. Somit ist der zweite Teil des Gedichtes, der schon V. 31 f. [B 1, 31 i seg.] in Aussicht gestellt war (ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα), 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 tieffinneres 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 (p. 62-63).

Aquí hi ha unes quantes coses a comentar. La connexió entre πολύπειρον (v. 3) i πολύδηριν no ens sembla ben establerta: la refutació és molt polèmica o molt controvertida en part per la seva intensitat o contundència (redueix l’alternativa a no res), en part perquè els adversaris refutats són molts, però no perquè les coses de què ens informa l’experiència siguin moltes. Després, ja hem vist al comentari de B 1, 31-32 per quina raó no podem donar per bona la interpretació que en fa Diels: el passatge no diu pas que es tracti de refutar τὰ δοκοῦντα (vg. comentari als versos en qüestió). Després, una cosa és que el poema de Parmènides sigui polèmic (que en això hi estem d’acord), i una altra cosa és que se’l pugui comparar a una “doxografia propedèutica”. Ni doxografia ni propedèutica: no s’informa de les opinions humanes, sinó que se les refuta, i la refutació té lloc al final, no al principi. D’acord amb la crítica de Diels a Gomperz. Però el “Phänomenalismus” de què parla Diels, primera, *no* és el que es troba de B 8,53 a B 19, on es desenvolupen les βροτῶν δόξαι de B 1, 30, i segona, és reivindicat al poema, fugaçment a B 1, 31-32.

Untersteiner comenta sobre el sentit de l'oposició entre κρίνειν λόγῳ i el que es diu immediatament abans (νομῶν etc.): “In realtà l’opposizione è fra ἀμηχανίη [B 6, 5], ἔθος πολύπειρον da una parte, e νόος [cf. B 6, 1 i 6], λόγος dall’altra. Il fuorviamento dei sensi è dovuto all’incapacità di decidersi (ἀμηχανίη) per l’unica via: ne è solo la conseguenza” (p. CXXXI, nota 60). D’acord, si s’afirma que els sentits no són desqualificats *d’entrada* com a font de coneixement. Això està ben vist per part d’Untersteiner. En realitat, però, com a font de coneixement *de les coses*, no ho són ni d’entrada ni mai. Untersteiner adverteix també que cal que no passi despercebuda la connexió entre el κρίνειν (λόγῳ) que apareix aquí i l’adjectiu ἄκριτα (ἄκριτα φύλα) amb què al fragment anterior (B 6, 7) es qualifica els moridors “che non hanno alcuna intelligenza per il λόγος” (p. CXXXI, nota 62). Ben observat. Sobre πολύδηριν ἔλεγχον, Untersteiner comenta que “il riferimento è alla dottrina dell’Essere e non dell’opinione” (p. CXXXIII, nota 64), en el sentit que es refereix al descart o “refutació” de camins (als camins que han hagut de ser descartats abans d’optar pel bo), i no pas a la refutació de la Δόξα (vg. més amunt el comentari d’Untersteiner al sentit general del fragment, cap al final). Sens dubte l’ἔλεγχον es refereix a la tria de camins, però no veiem el perquè de la diferència: un dels camins descartats (o refutats) és “la dottrina dell’opinione”. El fet que la refutació hagi estat ja ῥηθέντα no vol dir pas que no pugui ser represa. De fet, la refutació és represa a partir de B 8, 53 fins al final del poema, perquè de la refutació en forma part, segons es veu, una detinguda explicació del camí refutat.

Tarán comenta sobre πολύδηριν ἔλεγχον / ῥηθέντα: “The “much contested proof” has already been given by the goddess and refers to the ways of Being, non-Being, and the impossible path on which the βροτοὶ εἰδότες οὐδέν wander” (p. 81). D’acord, però el mateix que hem dit sobre Untersteiner: la refutació és represa més endavant (B 8, 53), i sembla essencial que d’aquesta en formi part una presentació exhaustiva del camí refutat, que mostri en què consisteix *no* ocupar-se del ser (ni de les coses) com cal.

Coxon, després de fer l’observació lingüística que l’ús de l’infinitiu en funció d’imperatiu (κρίναι) ja es troba diferents vegades en Homer, comenta sobre el vers 5:

When therefore the goddess exhorts him to “judge by reason the controversial test prescribed” by her [Coxon ha comentat poc abans sobre el significat d’ἔλεγχος: «The regular sense in the fifth century of the second declension noun ἔλεγχος, of which this appears to be the earliest occurrence, is “test”» –p. 311], she means that he is to use as a test the principle of reason which she has already enunciated in fr. 3 [B 2], sc. the law of contradiction. He is consequently to assume that any candidate for recognition as real either “is and is not for not being” or “is not

and must needs not be”, and to “judge by reason” between these alternatives. The only other way of looking for reality is by the senses, which, if so employed, are “unseeing”, “noisy” etc. (ll. 4-5); those who follow this way have already been characterised as “unjudging” on the ground that they suppose that a real thing may “both be and not be the same and not the same” (fr. 5, 7-9) [B 6, 7-9] (p. 311).

El fragment B 2 no estableix el principi de contradicció, sinó la necessitat de plantejar qüestió del ser. És del ser, de què es diu “is and is not for not being”, i no pas de “any candidate for recognition as real”. Del ser no se’n pot dir que és-i-no-és, però de tota cosa, sí, tant perquè tota cosa es defineix enfront de tota altra cosa com perquè tota cosa canvia. El pensador és exhortat a comprendre això: que allò que es pot dir de les coses, no es pot dir del ser. Com que els homes veuen que “a real thing” pot “both be and not be the same and not the same”, es pensen que també el ser pot “both be and not be the same and not the same”; i aquí s’equivoquen, perquè el ser no és “a real thing”. Finalment, Coxon comenta sobre πολύδηριν: “The epithet πολύδηριν [“controversial”] occurs only here, and was doubtless coined by himself (cf. fr. 1, 14) with reference to the same controversy as is alluded to in fr. 5-6 [B 6-B 4], i. e. his stand against Ionian and Pythagorean physics. The continuation of the controversy later caused Zeno to compose his arguments in P.’s support” (p. 312). Hi trobem a faltar un esment de la contundència del “test” (vg. més amunt comentari de Diels).

Conche creu veure en el λόγος de què es parla aquí una instància més fiable que el νοεῖν:

Contrairement au νόος, qui peut errer (cf. 6.6), le λόγος ne s’écarte jamais de la vérité. Le fragment 6 a diagnostiqué, chez les mortels, la faille mentale, l’errance intellectuelle. De quel point de vue? La Déesse a jugé selon le *logos*. C’est à la mesure fixée par le λόγος que le νόος a été reconnu “errant”. La Déesse dit maintenant: “Juge par le *logos*”. Cela signifie: “Juge comme moi –par le *logos*”, fais tien mon jugement (p. 122).

No ho creiem. Les nocions de λέγειν i νοεῖν (o λόγος i νόος), expressades amb aquestes paraules o aquelles, apareixen massa repetidament juntes (B 6, 1, B 8, 8, etc.) com per separar-les només en virtut d’aquesta aparició. L’argument no val, a més, perquè també el poema contempla la forma aberrant de dir: el νομᾶν γλῶσσαν d’aquest mateix fragment, l’ονομάζειν de B 8, 53, el fet que un κόσμος ἐπέων pugui ser ἀπατηλός (B 8, 52, etc.). Sobre πολύδηριν ἔλεγχον / ῥηθέντα, Conche comenta que «l’ἔλεγχος peut seulement se référer “to the passage immediately preceding” [Verdenius, p. 64], à savoir, selon nous, aux fragments 6 et 7» (p. 122). No: vg. més amunt la nostra crítica a Tarán i Untersteiner. Sobre πολύδηριν i el sentit general d’aquests versos:

Nous traduisons, comme Cordero, πολύδηριν ἔλεγχον par “réfutation polémique”, car, dans πολύδηρις, il y a l’idée de “lutte”, de “combat” (δῆρις): il y a une force à opposer à la force de l’habitude. Cette force est celle de la raison, et “juge par la raison la réfutation que l’ai énoncée” signifie: “que la raison reconnaisse que l’*élenchos* que je viens de formuler est, contre la force de l’habitude, fort de toute la force de la raison (p. 123).

Hi trobem a faltar una referència al fet que els combatents refutats són una multitud.

FRAGMENT 8

1

1-52 SIMPL. *Phys.* 144, 29 / 1-3 *ibid.* 142 / 1-3 (...μάλα) *ibid.* 78 / 1-2 (...λείπεται) SEXT. *Adv. math.* VII, 111 / 3 (ὡς...)-14 SIMPL. *Phys.* 78 / 3(ὡς...)-5 *ibid.* 30 / 3-4 CLEM. *Strom.* V 112 (hinc EUS. *Prep. Ev.* XIII, 13, 39) / 4 PS. PLUT. *Strom.* 5 (? hinc Theodoret., *Gr. aff. cur.* II, 108); THEODORET. IV, 7 (AËT. I, 3, 13); PROCL. *Parm.* 1152; PHILOP. *Phys.* 65; SIMPL. *Cael.* 557, *Phys.* 120 / 4 (οὐλομελές...) PLUT. *Colot.* 1114 c / 4 (οὐλομελές καὶ ἀτρεμές) PROCL. *Parm.* 1077, 1084 / 4 (οὐλον μουνογενές τε) SIMPL. *Phys.* 87 / 5-6 (...οὐλοφύες) ASCL. *Metaph.* 42 / 5 AMMON. *De int.* 136 (hinc OLYMPIOD. *Phaed.* 75; CRAMER, *Anec.* I, 388; ASCL. *Metaph.* 38, 202; PHILOP. *Phys.* 65 / 5 (ἐπεὶ ... πᾶν) SIMPL. *Phys.* 143; PROCL. *Parm.* 665; (ὁμοῦ πᾶν) PLOT. VI, 4, 4; SIMPL. *Phys.* 147/ 6 (τίνα...)-10 SIMPL. *Phys.* 162 / 6 (τίνα...)-9 (...οὐκ ἔστι) SIMPL. *Cael.* 137 / 21 SIMPL. *Cael.* 559 / 22 SIMPL. *Phys.* 143 / 22 (ἐπεὶ ... ὁμοῖον) *ibid.* 86 / 24 (τὸ γὰρ ἐὸν πλεῖον ἐόντος) DAM. II, 146 = IAMBL. *In Parm. Plat. fr.* 6 DILLON/ 25 SIMPL. *Phys.* 86, 87 / 25 (ἐὸν ... πελάζει) PLOT. VI, 4, 4; PROCL. *Parm.* 665, 708, 1080; PHILOP. *Phys.* 65; DAM. I, 131/ 26-28 SIMPL. *Phys.* 145-146 / 26-28 (...ἐπλάγχθησαν) *ibid.* 79-80 / PROCL. *Parm.* 1152; (ἀκίνητον) PLOT. V, 1, 8 / 29-33 SIMPL. *Phys.* 30 / 29-32 PROCL. *Parm.* 1134 / 29 *ibid.* 1152, 1177; SIMPL. *Phys.* 143 / 29 (ταυτὸν ... μίμνον) PROCL. *Parm.* 639; (ἐν ταυτῷ μένον) SIMPL. *Phys.* 77/ 30-33 SIMPL. *Phys.* 40 / 30 (οὕτως ... μένει) PROCL. *Parm.* 1152 / 34-36 (... νοεῖν) PROCL. *Parm.* 1152 / 36 (ἔστιν...)-38 SIMPL. *Phys.* 86-87 / 38 PLATO *Theaet.* 180 d (hinc EUS. *Prep. Ev.* XIV, 4; THEODORET. II, 15; SIMPL. *Phys.* 29, 143; ANON. *In Theaet.* Col. 70, 41) / 42 (πεῖρας πύματον) SIMPL. *Phys.* 147 / 43-45 PLAT. *Soph.* 244 e (hinc PS. ARIST. *MXG* 2, 976 a 8; STOB. *Ecl.* I, 14, 2; SIMPL. *Phys.* 52, 89; PROCL. *Theol. Plat.* III, 20) / 43-44 (...ἰσοπαλές) PROCL. *Tim.* II, 69; SIMPL. *Phys.* 126, 137; (ex PLAT. PS. ARIST. *MXG* 4, 978 b 8) / 43-44 (σφαίρης ... πάντη) PROCL. *Parm.* 1084, 1129 / 43 EUDEM. *Fr.* 45 W; SIMPL. *Phys.* 127 (ex PLAT. SIMPL. *Phys.* 42; BOETH. *Consol.* III, 12, 99 / 43 (εὐκύκλου ... ὄγκῳ) SIMPL. *Phys.* 146 (cf. PLOT. V, 1, 8) / 44 (μεσσόθεν ... πάντη) SIMPL. *Phys.* 107 / 44 (μεσσόθεν ... ἰσοπαλές) ARIST. *Phys.* III, 6, 207 a 17; EUDEMUS *fr.* 44 W; PROCL. *Parm.* 708; ASCL. *Metaph.* 202; SIMPL. *Phys.* 502 / 44 (οὔτε τι...)-45 PROCL. *Parm.* 665 / 50-61 SIMPL. *Phys.* 38-39 / 50-52 SIMPL. *Cael.* 558; *Phys.* 30 (cf. 147) / 50-51 (...ἀληθείης) SIMPL. *Phys.* 41 / 53-59 *ibid.* 30 (23-31), 180 (1-7)

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο

λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι

πολλὰ μάλ' , ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,

Del camí encara un dir únic

queda, a saber: que és; i al llarg d'aquest hi ha prou fites,

moltes: que, essent no nascut, és igualment que no mori;

1μόνος Sext, Simpl. F 78, DEF 142, F 145, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche : μούνος Simpl. D E 78, D E 145, Diels, García Calvo / δ' ἔτι Simpl. 142, *edd.* : δέ τι Sext. N L E, Simpl. 78, 145 : δέ τοι Sext c / μῦθος Simpl., *edd.* : θυμὸς Sext.

ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·
 5 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
 ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;
 πῆι πόθεν ἀζήθεν; οὔτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω
 φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν
 ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὤρσεν
 10 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;
 οὔτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ ουχί.

és, en efecte, un compacte, no trèmul, així com sens terme;
 5 mai no va ser ni tampoc no serà, perquè és tot un, ara,
 un, tot seguit; i quin néixer, en efecte, a faltar trobaria?
 D'on, com s'hauria fet gran? Ni de no ser et puc admetre
 dir ni pensar; perquè no, ni dicible ni tampoc pensable
 és que no és; si no, què, que cap falta li fes, dut l'hauria,
 10 tard o més d'hora, agafant-se d'arrels a no-res, cap a fer-se?
 Cal, doncs: o l'una, que sigui del tot del tot, o no, l'altra.

4 ἔστι γὰρ οὐλομελές Plut., Burnet, Kirk-Raven, Untersteiner, Reale : οὔλον μουνογενές Simpl., Clem., Philop., Theodor. IV 7, Karsten, Diels, Tarán, Heitsch, Cordero, Coxon, Conche : μούνον μουνογενές Ps. Plut., Theodor II 108 : οὔλον ὁμοιογενές García Calvo : μουνομελές Procl. Σ 1152 : οὐλομενές Procl. Φ 1084, Φ 1152 : οὐλομελές Procl. 1077, Σ 1084, integrum Λ 1084 / ἡδ' ἀτέλεστον Simpl. Phys. E 30, D 78, DEF 145, Diels, Untersteiner, Coxon, Conche : ἡ δ' ἀτέλεστον Simpl. E^a 30 : ἡ ἀτέλεστον Simpl. F 30 : ἡδ' ἀτέλεστον Simpl. F 78 : ἡ δι' ἀτέλεστον E 78, periit D 30 : οὐδ' ἀτέλεστον Brandis (1813), Kranz (1916) : ἡδὲ τελεστόν Covotti (1908), Tarán, Cordero, García Calvo : ἡδ' ἀτάλαστον Preller (1838), Schofield (1970) : ἡδὲ τέλειον Owen (1960), Mourelatos, Kirk-Rav.-Sch. : ἡδ' ἀγέν(ν)ητον Simpl. *De cael.*, Phys. 120, Plut., Ps.-Plut., Clem., Eus., Theodoret., Procl., Philop.
 5 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν Simpl., Diels, Tarán, García Calvo, Coxon, Conche : οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται, ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δε μούνον Ammon., Ascl., Philop., Olympiod. (οὐκ ἦν Philop., οὐδ' ἔσται Ammon.), Untersteiner
 6 ἔν, συνεχές Simpl. Diels, Tarán, García Calvo, Coxon, Conche: οὐλοφυές Ascl., Untersteiner / γένναν Simpl. *De cael.*, Phys. E F 145, *edd.* : γέννην Simpl. Phys. E F 78, D E F 162 : γενεὴν Phys. D 78, D 145 / διζήσεται Simpl. *De cael.*, Phys. D E 78, D E 145, D E 162, *edd.* : διζήσεται Simpl. F 78, F 145, F 162
 7 οὔτ' Simpl., Diels, Tarán, Untersteiner, García Calvo, Coxon, Conche : οὐδ' DK / ἐόντος Simpl. *De cael.* D E, Phys. E 78, D E F 162, *edd.* : ὄντος *cael.* A B, Phys. F 78, D E F 145 / ἐάσω Simpl. *cael.* E, Phys. D E F 78, D E 145, D E 162 : ἐάσω *De cael.* D, Phys. F 145, F 162, Untersteiner, Tarán, García Calvo : ἐασέω *De cael.* A B, Diels : ἐάσω Coxon, Conche
 10 φῶν Simpl. Phys. E 78, E 145, D E F 162, *edd.* : φῶν D 145 : φῶν. (sequitur spat. III litt.) F 145 : φῶναι D 78: φῶν F 78
 11 ουχί *codd.*, Diels, García Calvo, Untersteiner, Tarán, Conche : οὐκί Karsten, Coxon

- οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς
 γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι
 οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,
 15 ἄλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν·
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
 τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς
 ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.
 πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;
 20 εἰ γὰρ ἔγεντ' , οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.
 τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

- Mai, a partir de no ser, deixaria la força del creure
 fer-se ben res fora d'ell; i és per això que ni fer-se
 ni desfer-se L'haver d'ajustar-se deixa, afluixant-se de nusos,
 15 sinó que colla; i es planta aquí doncs la qüestió decisiva:
 és o no és. Així doncs decidit, necessari per força,
 és deixar l'un sense pensa ni nom (que no pas camí vàlid
 és), de manera que, l'altre, sigui, i que en sigui un d'autèntic.
 Com, si té ser, després fóra? Com hagués mai pogut heure'n?
 20 Si mai va néixer, en efecte, no és, ni si mai a ser es posa.
 Queda extingit, en fi, el néixer, i desoït l'acabar-se.

12 οὐδέ ποτ' *codd., edd.* : οὔτε γε μὴ Garcia Calvo / ἐκ μὴ ἐόντος Diels, Untersteiner, Kirk-Rav.-Sch., Cordero, Coxon : ἐκ μὴ ὄντος Simpl. D E 78, D E 145 : ἔκ γε μὴ ὄντος Simpl. F 78, F 145 : ἐκ τοῦ ἐόντος Karsten, Mullach, Reinhardt, Tarán, Pasquinelli, Kahn (1968), Stokes, Bormann, West, Gallop, O'Brien-Frère, Reale, Conche : ἐκ δὴ ἐόντος Hölscher : ἐκ γε πέλοντος Stein : ἐκ πῆ ἐόντος Bergk, Heidegger, Beaufret, Collobert : ἐκ ποτ' ἐόντος García Calvo

13 γίγνεσθαι Simpl. D E 145, *edd.* : γίνεσθαι Simpl. D E F 78, F 145

15 ἡ δὲ *edd.* : ἦδε *codd.* / ἔστι Simpl. D : ἔνεστιν Simpl. E F : ἐστίν Karsten : ἐστιν Ald., Diels, Tarán, Coxon, Conche : ἔστιν Untersteiner, García Calvo

16 ἔστιν prius om. Simpl. F

17 ἀνόητον Simpl. F, *edd.* : ἀνόνητον Simpl. D E

19 ἔπειτα πέλοιτο ἐόν Simpl. F, Coxon: ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν Simpl. D E W, Karsten, Mullach, Diels, Untersteiner, Tarán, Mansfeld, Cordero, O'Brien-Frère, Collobert, Conche: ἔπειτ' ἀπόλοιτο πέλον Stein: ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν DK, Hölscher, Casertano, Reale, García Calvo / κε Simpl. F, *edd.* : καὶ Simpl. D E

20 εἰ γὰρ ἔγεντ' Simpl., Marc. Cl. IV, 15, Preller (1837), Bergk, Diels, Untersteiner, Tarán, García Calvo, Coxon, Conche : εἰ γὰρ ἐγένετ' Simpl. E F : εἰ γὰρ ἔγετ' Simpl. D : εἰ γε γένοιτ' Ald., Karsten

21 τῶς Simpl. *Phys.* E F, *edd.* : πῶς Simpl. D : τὸ Simpl. *cael.* / ἄπυστος Simpl. *Phys.* F (ἄπυστος D E), *De cael.* A, *edd.* : ἄπυστος Simpl. *De cael.* D E : ἄπιστος Simpl., Ald., Karsten

- οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
25 τῶι ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.
αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος
τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης.
ταυτόν τ' ἐν ταυτῶι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται
30 χοῦτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη

- I dividir-se tampoc no pot, que és tot ell ben idèntic,
gens aquí més que no allà, que d'estar del tot pres l'impedeixi,
ni tampoc menys, sinó que és ple de ser tot a l'una.
25 És tot seguit, així doncs: perquè ser amb ser es toca.
I, sense moure's poder dins els límits de grosses cadenes,
és sense inici, sens fi, i això perquè néixer i morir-se
lluny els van treure, els féu fora una fiança de veres.
I en el mateix mantenint-se el mateix, en ell mateix queda,
30 queda on s'està mateix, ferm: que la necessitat poderosa

24 πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν *Simpl. Phys.* D E, *edd.* : πᾶν δὲ πλέον ἐστιν *Simpl.* F : τὸ γὰρ ἐὼν ἐν πλεῖον *Dam.*
25 τῶι *Simpl. phys.* F 86, F 87, D E F 145, *edd.* : τὸ *Simpl.* D E 86, D E 87
26 αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων *Simpl.*, *edd.* : αὐτοκίνητ' ἄρα κινήτων (κινήτων) *Procl.* / ἐν πείρασι *Simpl.*,
edd. : ἐμπίρασι *Simpl. Phys.* E^a 39, *Procl.* f A
28 τῆλε *Simpl. Phys.* E W, *Marc. Cl.* IV, 15 80, *edd.* : τῆδε *Simpl.* D E F 40, 146, D F 80: τῆ δὲ *Simpl.* E^a
40 / ἐπλάγχθησαν *Simpl.* E^a F 40, D F 80, *Coxon, Conche* : ἐπλάχθησαν *Simpl.* DE 40, E 80, D E F 146,
Diels, DK, Untersteiner, Tarán, García Calvo
26 αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων *Simpl.*, *edd.* : αὐτοκίνητ' ἄρα κινήτων (κινήτων) *Procl.* / ἐν πείρασι *Simpl.*,
edd. : ἐμπίρασι *Simpl. Phys.* E^a 39, *Procl.* f A
28 τῆλε *Simpl. Phys.* E W, *Marc. Cl.* IV, 15 80, *edd.* : τῆδε *Simpl.* D E F 40, 146, D F 80: τῆ δὲ *Simpl.* E^a
40 / ἐπλάγχθησαν *Simpl.* E^a F 40, D F 80, *Coxon, Conche* : ἐπλάχθησαν *Simpl.* DE 40, E 80, D E F 146,
Diels, DK, Untersteiner, Tarán, García Calvo
29 ταυτόν *Simpl. Phys.*, *Procl.*, *Diels, Untersteiner, Tarán, Conche* : τωυτόν *Karsten, Coxon* : ταυτό
García Calvo / τ' ἐν *Simpl. Phys.* E^a Mo 30, D E F 146, *Procl.* Σ 1177 , *Diels, Tarán, Untersteiner, Coxon,*
Conche: (idem)que in *Procl.* Λ 1177 : τε ὄν ἐν *Simpl. Phys.* D F 30 : τ' ὄν ἐν *García Calvo* : τε ὄν καὶ ἐν
Simpl. E 30 : ὄν ἐν *Simpl.* D E F 143 : ἐν *Procl.* 1134, 1152, Φ 1177, in Λ 639 : ἔτ' *Procl.* Σ Φ 639 /
ταυτῶι *Simpl. Phys.*, *Procl.* (αὐτὸ Σ Φ 639 : ταυτὸν Σ 1134), *Diels, Tarán, García Calvo, Conche* : τωυτῶι
Karsten, Coxon (τωυτῶ) / τε μένον *Simpl. phys.* E^a F 30, D E F 143, 146, *edd.* : μένον καὶ *Simpl.* D E 30
: μίμων *Procl.* 639 : μίμνει *Procl.* [confirmar] 1134, 1177 : μιμήμει *Procl.* m 1152 : μίμημα *Procl.* Σα
1152 / ἑαυτό τε *Simpl. Phys.* 143, 146, *Procl.* 1134, rA 1152, Σ 1177, *edd.* : αὐτό τε *Procl.* Φ 1177 : ἐτό τε
Procl. f 1152 : ἔν τε *Procl.* Φ 1152 : ἑαυτό *Simpl. phys.* 30
30 χοῦτως *Simpl. phys.* D F 146, *edd.* : οὐχ οὕτως *Simpl.* E 146 : οὕτως 30, 40, *Procl.* 1134, Σ A 1152,
om. Φ 1152

πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφίς ἐέργει,
οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι·
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές· μὴ ἐὸν δ' ἂν παντὸς ἐδεῖτο.

ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὔνεκεν ἔστι νόημα.

- 35 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,

colla amb cadenes de límit, el té clos d'un costat i de l'altre,

i és per això: no és de llei que inacabat el ser sigui;

és, per tant, no pas faltat; si no ho fos, de tot falta tindria.

I és el mateix, el pensar i allò que fa pensa possible.

- 35 No serà pas sense el ser, en efecte, que n'és testimoni,
que trobaràs el pensar. No és o serà, en efecte,
res sinó el ser, que l'obliga L'a cada u el que li toca
un tot immòbil a ser. Per això serà nom tanta cosa

31 τὸ Simpl. *phys.* 40, 146, Procl., *edd.* : τε Simpl. *phys.* 30 / μιν Simpl. *phys.* : μὴν Procl. Σ A : μέν Procl. Φ

32 οὔνεκεν Simpl. *Phys.* D (pr. Man.), Marc Cl. IV, 15 146, *edd.* : οὔνεκεν Simpl. D E E^a F 30, D E F 146 : τοὔνεκεν Procl. Σ A : τοὔνεκα Procl. Φ / ἀτελεύτητον Simpl. *Phys.*, Procl. m, *edd.* : ἀτέλευτον Procl. Σ aA / τὸ ἐὸν Simpl. *Phys.* E^a 30, E^a F 40, D E F Mo 146, *edd.* : τ' ἐὸν Simpl. D E 30, D E 40 : τεὸν Simpl. F 30 : τοῖον Procl. Σa : τοῖον εἰ Procl. m : το τοῖον Procl. A / εἶναι Simpl. *Phys.*, *edd.* : εἶπεν Procl. Σ A : εἰπεῖν Procl. Φ

33 ἐπιδεές Simpl. *Phys.* D E 30, D E 40, D 146, Hölscher, García Calvo, Coxon : ἐπιδευές Simpl. *Phys.* E^a F 30, E^a F 40, E F 146, Diels, DK, Untersteiner, Tarán, Conche / μὴ ἐὸν Simpl. D E E^a F 30, 40 Karsten, Stein, Untersteiner, Hölscher, García Calvo, Coxon : μὴ ὄν D E F 146 : [μῆ] del. Bergk, Diels, DK, Tarán, Conche

34 ταῦτόν Simpl. *Phys.*, Diels, Untersteiner, Tarán, García Calvo, Conche: τούτῳ Karsten, Coxon

35 ἐόντος ἐν ᾧ Simpl. *Phys.*, *edd.* : ἐόντος ἐφ' ᾧ Procl. A : ὄντος ἐφ' ᾧ Procl. Σ Φ / πεφατισμένον Simpl. *Phys.* F 87, E F 143, D E F 146, Procl. Σ A, *edd.* : πεφωτισμένον Simpl. *phys.* D E 87, D 143, Procl. Φ

36 οὐδὲν γὰρ <ἦ> Diels, Untersteiner, Tarán: οὐδὲν γὰρ Simpl. *Phys.* 86 (Simpl. paraphr.) : οὐδ' ἦν γὰρ Bergk, Heidegger, Beaufret, Valentin : οὐδ' εἰ χρόνος Simpl. *Phys.* 146 : οὐδὲ χρόνος Coxon, Conche : οὐδὲν χρόνος Stein : οὐδὲ χρόνος García Calvo 1981 : οὐ δὲ χρόνος García Calvo 2001

38 οὔλον Simpl. *Phys.* 146, E F 87, *edd.* : ὄλον Simpl. D 87 : οἶον anon. in *Theaet.* col. 70, 41 : οἶον Plat., Eus., Theodoret., Simpl. *Phys.* 29, 143 / τ' ἔμεναι Ald. 146, *edd.* : τ' ἔμμεναι Simpl. *Phys.* 87, E F 146 : τ' ἔμμενε Simpl. D 146 : τελέθει Plat., Eus., Theodoret., Simpl. *Phys.* 29, 143 : τε θέλει anon. in *Theaet.* col. 70, 42 / παντ' ὄνομ' ἔσται Simpl. F 87, Ald. (παντ' ὄνομα ἔσται F), *edd.* : πᾶν τοῦνομ' ἔσται Simpl. D 87 : πάντ' ὀνόμασται Simpl. E 87, D E 146 : παντ' ὀνόμασται Simpl. F 146 : παντὶ ὄνομ' εἶναι Plat., Eus., Theodoret., Simpl. *Phys.* 29, 143

ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,
 40 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί,
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.
 αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ
 πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι,
 μεσσόθεν ἰσοπαλῆς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον
 45 οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεὸν ἐστὶ τῆι ἢ τῆι.
 οὔτε γὰρ οὐκ ἔδον ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι
 εἰς ὁμόν, οὔτ' ἔδον ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος
 τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἦσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον·
 οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

com els mortals han fixat, creguts que era fons de l'assumpte:
 40 néixer i, a part, doncs morir-se, ser, d'un cantó, i no, de l'altre,
 i altre fer el lloc i de roba brillant fer la muda.
 I és que, donat límit últim, és acabat i perfecte
 de tot arreu, com el cos d'una esfera rodona,
 equilibrat al bell mig pertot. Major gens, en efecte,
 45 ni menor gens cal que sigui, ja per aquí o per allà.
 Perquè ni és un no ser que privar-lo pogués d'arribar-se
 cap a l'igual, ni ser és talment que d'això de ser fóra
 més gran aquí i allà menys; perquè és tot ell intocable;
 car ben igual que ell mateix d'arreu, talment rau en els límits.

40 οὐχί *codd.*, Diels, Untersteiner, Tarán, García Calvo, Conche : οὐκί Karsten, Stein, Coxon
 43 πάντοθεν *Simpl.*, *edd.* : μεσσόθεν *Simpl. Phys.* E F 127 (μεσόθεν D) : πάντος' *Simpl.* D 126 / σφαίρης
Procl., *Simpl. Phys.*, *edd.* : σφαίρας Plat.
 44 ἰσοπαλῆς *Simpl.*, *edd.* : ἰσοπαγῆς *Ascl.*
 45 οὔτε τι βαιότερον πελέναι *Simpl.*, *edd.* : τι βεβαιότερον πέλεν *Procl.* Σ Φ, *aliquid firmius*
appropinquare Λ / χρεὸν Plat. B T, *Simpl. Phys.* E 146, *Procl. in Parm.*, Diels, Untersteiner, Tarán,
 García Calvo, Conche : χρεῶν Plat. Y W (= *Simpl. Phys.* 52; 89), *Procl. Theol.*, *Simpl. Phys.* D F 146,
 Karsten, Heitsch, Coxon
 46 οὐκ ἔδον *Simpl. Phys.* 145 a, Ald., Tarán, García Calvo, Coxon, Conche : οὔτε ἔδον *Simpl. Phys.* D 146
 : οὔτε ὄν *Simpl. Phys.* E F 146 : οὔτεον Diels : οὔ τεον Untersteiner / παύοι *Simpl. Phys.* D E F 146, *edd.*
 : παύη Ald. : παύη Karsten / ἰκνεῖσθαι *Simpl. Phys.* D E, Diels, Untersteiner, Tarán, García Calvo 1981,
 Coxon, Conche : ἰκέσθαι García Calvo 2001: κινεῖσθαι *Simpl.* F
 47 οὔτ' ἔδον *edd.* : οὔτε ὄν *Simpl.* D E F / κεν *edd.* : καὶ ἐν *Simpl.* D E F 146: κενὸν Ald.
 49 οἷ *Simpl.* D, *edd.* : οἱ *Simpl.* E F : ἦ Ald., Karsten / ἴσον, ὁμῶς *Simpl.*, *edd.* : ἰσονόμως *Simpl.* F /
 κύρει Stein, *edd.* : κυρεῖ *Simpl.* E F 146 : κυροῖ *Simpl.* D

50 ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν –ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν–
55 ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,
ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἐουτῷ πάντοσε τωῦτόν,
τῷ δ' ἐτέρωι μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτό
τάντια νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθέες τε.

50 Paro aquí, doncs, per tu, el dir de què fiar-se i la pensa
de veritat. I a partir d'ara els parers moridors
apren escoltant el teixit confusiu de les meves paraules.
Ja que fixaren criteris a anomenar dues formes
i que no en cal només una (vet aquí justament on es perden):
55 van separar el tot sencer cara a cara i van posar marques,
unes a part de les altres: aquí, flama tot ell, foc eteri,
bo, lleugeríssim, igual a ell mateix per totes les bandes,
no igual a l'altre dels dos; i a part, també pres segons era,
doncs al contrari: nit cega, cos ben feixuc i compacte.

50 παύω Simpl. *Phys.* D E F 30, F 38, F 41, D E F 146, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche :
παύσω *Phys.* D E E^a F 38, *De cael.* D E E^a 41, 558, García Calvo
51 βροτείας Simpl. *De cael.*, *Phys.* 146, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche : βροτείου Simpl.
Phys. 30, 38, García Calvo
53 γνώμας Simpl. *phys.* D E E^a F 39, *edd.* : γνώμας D E F 30, D E 180, ex γνώμας factum F 180
55 ἀντία Simpl. D E E^a F 39, D E F 180, F 30, Karsten, Diels, García Calvo, Coxon, Conche : τάντια DK,
Untersteiner, Tarán, De Vogel : ἐναντία Simpl. D E 30 / δ' ἐκρίναντο Simpl. D E F 180, F 30, F 39,
Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche : δὲ κρίναντο D E 30 : δ' ἐκρίνοντο D E 39 : δὲ κρίνον. το E^a
39 : δ' ἔκριναν το García Calvo
56 τῆι Simpl. D E F 30, D E E^a F 39, E F 180, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche : τὴν D 180, García Calvo
57 ἥπιον Simpl., *edd.* : ἥπιόν Simpl. E 180 / ὄν, μέγ' F 30, F 39, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche : ἀργόν
García Calvo : τὸ μέγ' D E 30, om. D E E^a 39, D E F 180 / ἀραιὸν (ἄρ' D 180) ἐλαφρόν *codd.* : [ἐλαφρόν] *secl.*
Karsten : [ἀραιὸν] *secl.* Diels, Untersteiner : ἐλαφρόν Tarán, Coxon, García Calvo : ἀραιὸν Conche / ἐουτῷ Simpl.
D E E^a F 39, *edd.* : ἐουτῷ D E F 30, D E F 180
59 τάντια Simpl. F 31, F 39, E 180, *edd.* : ταντία E^a 39 : ἀντία Ald., Karsten, Mullach, Stein : τάναντια D E 31, D E
39, D F 180 / νύκτ' ἀδαῆ E 31, E E^a 39, *edd.* : νύκτ' ἀδα ἠ D 31, D 39 : νυκτάδα ἠ F 31, F 39, F 180 : νύκτα δ' ἀδαῆ
D E 180

60 τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἑοικότα πάντα φατίζω,
ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

60 Jo te l'ensenyo, aquest ordre, tot ell versemblança,
perquè no et passi al davant mai de mortals un judici.

60 διάκοσμον E^a F, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche : διακόσμον D E : διὰ κόσμον García Calvo
61 γνώμη *codd.*, Diels, Untersteiner, Tarán, García Calvo, Conche : γνώμη (dat.) Stein, Coxon / παρελάσσει E^a F,
edd. : παρελάσει D E

2⁵⁶

Simplici cita seguits els versos 1-52 d'aquest fragment (els quaranta-nou que constitueixen, quant al contingut, la seva primera part, més els tres que marquen el trànsit de la primera part a la segona) al final d'aquell passatge del seu comentari a la *Física* d'Aristòtil (concretament a 187 a 1) que hem recordat al començament del nostre comentari al fragment anterior (perquè hi surten citats els seus dos primers versos) i que hem explicat detingudament a la història de la interpretació. Recordem-ne que Simplicí, després de descartar unes quantes interpretacions sobre com s'ha d'entendre el ser (τὸ ἔν ὄν, diu Simplicí) de Parmènides, hi dóna la bona, que és la seva, i és justament amb la intenció d'il·lustrar-ho (així com de preservar el text –ja de mal trobar– de Parmènides: διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος) que Simplicí fa, al final, l'extensa citació (142,8 – 146, 26; Coxon t. 213). D'aquest mateix llarg passatge en formen part les citacions dels versos 1-3 (que proven que τὸ ἔν ὄν no és τῶν γινομένων τι καὶ φθειρομένων), 22 (que prova que τὸ ἔν ὄν no és σωματικόν), 43 (que prova que τὸ ἔν ὄν no és ὁ οὐρανός, perquè el cel és una esfera, mentre que τὸ ἔν ὄν és *com* una esfera), 38, 5 i 29 (que proven que τὸ ἔν ὄν no és res ψυχικόν), 34-36 (que proven que τὸ ἔν ὄν no és res νοερόν) i, finalment, els ja comentats dos primers versos de B 7 (les citacions tenen lloc en l'ordre que s'acaba d'indicar). Simplicí torna a citar la tirada de versos 1-14 en aquell passatge del seu comentari a la *Física* on discuteix amb Alexandre d'Afrodísia si del que presenta canvis se'n pot dir que pròpiament és, i on també

⁵⁶ Hi ha tantes citacions, en el cas d'aquest fragment, que presentarem només les més llargues, totes elles de Simplicí. Hom trobarà informació sobre una bona part de les altres als nostres apunts sobre la història de la interpretació (vg. sobretot el capítol sobre els autors neoplatònics).

apareixen citats els dos últims versos de B 6 i el segon vers de B 7 (per a més detalls, vg. el nostre comentari a aquests dos fragments).

Simplici cita igualment seguits els versos 50-61 (o sigui els versos que marquen el trànsit de la primera part a la segona –ja citats a la primera llarga citació–, més els versos de tota la segona part), un altre cop amb l'observació que ho fa διὰ τὴν πολλῶν νῦν ἄγνοιαν τῶν παλαιῶν γραμμάτων), en un altre passatge del seu comentari a la *Física* d'Aristòtil (concretament a 184 b 15), també ja tractat per nosaltres a la història de la interpretació, on Simplicí torna a discutir amb Alexandre d' Afrodísia, aquest cop sobre si el contingut dels versos del poema de Parmènides relatiu a la δόξα és del tot o absolutament fals. Simplicí, contra el que sembla pensar Alexandre, diu que no ho és, i presenta la citació dels versos 50-61 acompanyada de dos comentaris. Un que la precedeix: εἰ δὲ ψευδεῖς πάντα τοὺς λόγους οἶεται [Alexandre] ἐκείνους (...), οὐ καλῶς οἶεται. I un que la segueix (ja citat a la història de la interpretació, però el repetim aquí): δοξαστὸν οὖν 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 (37, 22 – 40, 8; Coxon t. 207).

Simplici fa dues altres llargues citacions de versos d'aquest fragment (totes dues al seu comentari de la *Física*). En totes dues cita la tirada de versos 53-59 (els versos de la segona part del fragment, en els quals la deessa, després d'anunciar l'exposició de la δόξα, entra en matèria). La primera (30, 20 – 31, 2; Coxon 204) és important perquè Simplicí, immediatament després de fer-ne la citació, cita igualment un escoli que hi ha a l'exemplar que ell fa servir, escrit en prosa (però com si fos –diu Simplicí– de Parmènides mateix: ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου), escoli que cal tenir en compte a l'hora d'interpretar els versos en qüestió i també, com veurem, a l'hora de pronunciar-se sobre el text del vers 57 (vg. sobre aquest escoli i la seva importància, el comentari menut de Diels a aquest vers). La segona citació dels versos 53-59 (180, 1 – 180, 5; Coxon 215) és important perquè té lloc poc abans de la citació del fragment següent i Simplicí dóna una vaga indicació sobre la posició d'aquest en el poema (vg. comentari al fragment següent).

Com es veu de seguida, tan solament amb les dues primeres llargues citacions de Simplicí (1-52 i 50-61) ens seria coneguda la totalitat del fragment que ens ocupa. Sense les citacions d'aquest, tindríem una llacuna de text de divuit versos, la que s'estendria des del vers 6 fins al vers 23, i una llacuna de setze versos, la que s'estendria des del vers 46 fins al vers 61, llacunes que només omple Simplicí. De fet, els únics versos (o

parts de vers) d'aquest fragment que no coneixem *només* gràcies a Simplicí, són molt pocs: es tracta dels versos 4, etc.

Sobre la posició d'aquest fragment en relació amb el fragment 7, vg. el comentari a aquest últim.

3

Com ja s'ha dit uns quants cops, l'últim a propòsit de les dues citacions més llargues de Simplicí, els versos 50-2 divideixen aquest fragment (i el discurs tot) en dues parts molt clares: la primera (v. 1-49), ἀμφὶς ἀληθείης (v. 51), que s'ocupa de la dualitat ser/no ser, altrament dita ἀληθείη (o que, més ben dit, continua ocupant-se d'aquest assumpte, ja que el poema s'ocupa d'aquesta des de B 2), i la segona (v. 53-61), que s'ocupa de presentar les βροτείας δόξας (v. 51), els parers humans o mortals (dels quals la deessa continua ocupant-se des d'aquí fins al final del poema). Els tres versos d'entremig (v. 50-52) comuniquen expressament, de manera metadiscursiva, que el discurs de la primera part s'ha acabat, i que tot seguit començarà el discurs de la segona. Tot plegat s'ajusta al programa de finals de B 1: primer el discurs sobre l'ἀληθείη (B 1, 29), després el discurs que explica les βροτῶν δόξας (B 1, 31-32). Però s'hi ajusta només parcialment, perquè el discurs, com veiem, no conté cap part que expliqui expressament la tercera de les coses a saber programades: ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα (v. 31-32). L'interpret no té més remei que posicionar-se al davant d'aquest problema: o nega que, en aquells versos programàtics del final de B 1, hi hagi realment dita una tercera cosa, o ha d'inferir, d'una manera o d'una altra, l'explicació d'aquesta tercera cosa a partir del text que hi ha. En la posició sobre aquesta qüestió es defineixen, en bona part, les diferents lectures. Immediatament després de la segona part del nostre fragment, torna a haver-hi dos versos, els que clouen el fragment, que es refereixen globalment al discurs de la segona part acabat d'encetar, i que són, per tant, un altre cop metadiscursius.

Pensem que la primera part del nostre fragment (v. 1-49) consisteix en el desenvolupament detingut d'una única tesi: *el ser no és cap cosa*. És importantíssim veure que, amb aquest desenvolupament, en què el ser és diferenciat de (o definit enfront de) les coses, queden caracteritzats *igualmente* el ser i les coses: quan del ser es diu que és no X, cal entendre que les coses com a tals són X. No hi ha (i sembla essencial que no hi hagi) cap indicació de *quines* coses hi ha (en això no s'hi entra fins a la segona part del nostre

fragment, o sigui a partir del vers 53, quan s'entra en el pla de la δόξα i s'abandona el pla de l'ontologia), sinó només una presentació dels atributs *ontològics* de les coses, dels atributs de les coses *com a tals*, o sigui d'allò que es troba (que s'ha de trobar) en tota cosa pel simple fet de ser cosa. Això és important per a la identitat de la nostra lectura perquè és una prova indirecta que, segons Parmènides, hi ha *realment* múltiples coses canviant, que és el que l'enorme majoria d'intèrprets neguen (qualificant de *mera aparença* les múltiples coses canviant: òbviament ens referim als representants de la lectura que més amunt hem qualificat de “zenoniana”). S'ha parat sempre massa poca atenció en el fet que el poema de Parmènides pressuposa dues argumentacions. La primera és: “Si el ser no fos res, no podria haver-hi coses; ara bé: hi ha coses; per tant: el ser ha de ser quelcom (=ha de ser diferenciat de no-res)”. Segona: “Les coses qu hi ha són múltiples i canviant; ara bé: el ser és un (i només un) i no canvia; per tant: el ser no és cap cosa (= ha de ser diferenciat de les coses)”. És fàcil veure que ambdues argumentacions *pressuposen* que hi ha múltiples coses canviant. Aquest és un dels sentits que cal anar a cercar a l'expressió χρῆν εἶναι (“era necessari que les coses [τὰ δοκοῦντα] fossin”) de l'última frase de B 1, 31-32: ὥς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

Pot ser útil per a guiar la marxa de la lectura que nosaltres, pel nostre cantó, i abans d'entrar a llegir el text, assagem de fer una mínima descripció fenomenològica de les coses. D'una banda, les coses contínuament presenten canvis (com per exemple –només per exemple– canvis de lloc), més o menys percebuts i més o menys perceptibles, però en tot cas contínuament: deixen de ser el que eren (o de la manera com eren, o al lloc on eren) i arriben a ser una altra cosa (o d'una altra manera, o a un altre lloc); altrament dit: les coses tenen lloc en el temps. De totes les característiques que siguin inherents a aquesta condició en direm característiques del tipus A. D'altra banda, les coses són més d'una, pluralitat, elements d'un conjunt o parts d'un tot, a saber: el conjunt o el tot constituït per totes elles, amb la qual cosa ja queda dit que són diferents entre si, que estan les unes al costat de les altres; i al mateix temps, cada una d'elles és un tot compost de diverses parts; és a dir: les coses (o moltes d'elles) tenen lloc en l'espai. De totes les característiques que siguin inherents a aquesta condició en direm característiques del tipus B. Per a interpretar la primera part d'aquest fragment, potser no cal res més. D'acord amb el que hem dit una mica més amunt, doncs, veurem que del ser no pot dir-se'n ni cap característica del tipus A ni cap del tipus B.

El text d'aquesta primera part (v. 1-49) es divideix en dos segments ben diferenciats. Primer (v. 1-6) hi ha una enumeració completa dels σήματα o senyals del ser,

que resulten ser característiques que el ser *no té* (v. 1-6), que es poden dividir en els dos grans tipus que acabem de veure (A i B). I després (v. 6-49) es va explicant, alternativament, per què el ser no té ni les característiques del tipus A ni les del tipus B prèviament enumerades (i aquesta alternança és el que genera les moltes i molt marcades repeticions): el ser no té les del tipus A (v. 6-21); no té les del tipus B (v. 22-25); no té les del tipus A (primer tram: v. 26-33; segon tram: v. 34-41, amb un desenvolupament sobre la identitat entre ser i pensar expressada a B 3); no té les del tipus B (42-49: que és el passatge que conté la comparació del ser amb una esfera; és interessant observar que, si el ser és comparat amb una esfera, és perquè una esfera no és un cos com els altres, és un cos excepcional, tan excepcional que, en certa manera, es pot dir que *no* és un cos: no té parts diferenciades, no té irregularitats, etc.). És d'una enorme importància veure que, després d'assabentar-nos de quines són les característiques que el ser no té, enlloc no se'ns diu les que té. D'afirmat sobre el ser només hi queda (i des de ben aviat: B 2) que el ser té característiques, o sigui: que ἐστί.

La segona part del nostre fragment (v. 53-59) enceta el discurs dels mortals, que ha estat desqualificat des del primer moment. En efecte, ja als versos programàtics del final de B 1 se'ns han presentat les βροτῶν δόξαι caracteritzades així: ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς (B 1, 30). Al llarg del poema han estat desqualificades en diferents moments: molt clarament a B 6, 4-9, a B 7, 3-5 i de nou al llarg de la primera part del nostre fragment: B 8, 38, 41 (entre altres lloc). En l'interludi metadiscursiu que separa les dues grans parts del nostre fragment se les ha presentades dient que el κόσμος de les paraules o dels versos (ἐπέων) amb què se les expressa és ἀπατηλός (v. 52). De tot arreu se'n desprèn que els parers humans contenen algun tipus d'equivocació, però enlloc no queda del tot clar en què consisteix aquesta equivocació. Cal que l'interpret es posicioni sobre la raó per la qual les βροτῶν δόξαι són desqualificades, i aquesta torna a ser una de les grans qüestions que defineixen la identitat de les diferents lectures. A la segona part del nostre fragment se'ns presenten tot just *les bases* dels parers dels mortals (ja hem dit que la continuació de la seva exposició s'estén fins al final del poema). Se'ns informa que els homes van posar d'acord llur judici a anomenar (la sintaxi és complicada: κατέθεντο γνώμας ὀνομάζειν, v. 53) dues formes, δύο μορφαί (v. 53). No se'ns diu ni quan, ni on, ni a fi de què van fer això, ni tan sols si ho van fer amb cap fi. Simplement se'ns comunica que ho van fer. La posició o l'acord en qüestió s'acaba concretant en un acte d'ὀνομάζειν (v. 53), posar noms (els altres llocs on apareix la mateixa idea –B 8, 38-39 i B 19, 3-, l'objecte del verb

κατατίθει no són les γνώμας dels moridors, sinó els ὀνόματα mateixos). D'aquestes formes se'ns en diuen tres coses molt importants.

La primera (versos 54-55) és que eren totes dues necessàries, això és: que no es pot dir que *necessària* ho fos només una d'aquestes (així interpretem l'expressió τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν del vers 54); no se'ns diu, o no se'ns diu de manera clara (de moment), que aquestes dues formes siguin suficients: se'ns diu només que totes dues són necessàries. Interpretem, d'acord amb Diels, que aquí la deessa adopta el punt de vista dels mortals (és a dir: és per als mortals, que totes dues són necessàries). I remarquem que es troba a faltar un altre cop alguna indicació sobre *a fi de què* són necessàries. Se'ns informa també que els homes s'han equivocat precisament en això: pensant que totes dues són necessàries. Pensem que Parmènides, aquí, no està pas atacant les cosmogonies *dualistes* (possibles o històricament donades) (o el que és el mateix: pensem que no està pas defensant una cosmogonia *monista*). Més aviat creiem que s'està contrapasant tota cosmogonia (que, per a Parmènides, és dualista per definició) amb el discurs ontològic (que és, diguem-ne, monista per definició, en el sentit que de ser només n'hi ha un; cal recordar que ser i no ser no poden ser juxtaposats). La segona cosa important d'aquest passatge (vers 56) és que aquestes dues formes són *separades* l'una de l'altra: χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων. De moment han de ser pensades així: al fragment següent veurem com s'ajunten. I la tercera cosa important (versos 55-59) és que les dues formes tenen trets distintius *contraris*. La paraula que Parmènides tria per a anomenar aquests trets distintius és σήματα (v. 55), la mateixa que ha fet servir per a referir-se als trets distintius del ser (B 8, 2), però amb la diferència que els σήματα d'aquestes dues formes, a diferència dels del ser, són *positius*. Les dues formes, al nostre fragment, són foc (πῦρ, v. 56; al fragment següent –v. 1 i 3– serà anomenat φάος, “llum”) i nit (νύξ, v. 59). Els σήματα corresponents són: per part del foc, ἥπιον, ἐλαφρόν i potser ἀραιόν (v. 57); per part de la nit, ἀδαής, πυκινή i ἐμβριθής (v. 59). És evident que les dues formes corresponen a la dualitat ser / no ser apareguda a la primera part del discurs: el foc correspon al ser, la nit correspon al no ser. Però ni del ser ni del no ser, fins ara, no se n'han emès tesis o afirmacions (ni se n'emetran, perquè el discurs sobre ser i no ser ja s'ha acabat –i s'ha acabat abans de començar). Per tant, el discurs que ve a continuació no pot ser sinó una mena de pseudoontologia, un succedani que converteix ser i no ser en dues realitats positivament caracteritzades. La primera diferència entre la pseudoontologia dels humans i l'ontologia pròpiament dita és aquest principi positiu i (per tant) *juxtapositiu*. La segona diferència (que veurem a partir del proper fragment fins al final) consisteix en el fet que de la parella foc-nit (per a ser exactes, de llur barreja) se'n

generarà la totalitat de les coses, de manera que la diferència entre les dues realitats fonamentals i qualsevol realitat donada queda reduïda: generem coses a partir de coses (del ser, en canvi, se'ns n'ha dit que no és cap cosa, i no se n'ha generat res). L'equivocació en virtut de la qual la δόξα ha estat permanentment desqualificada consisteix en els dos trets que acabem de dir. No consisteix, en canvi, i per tant, en el fet que els continguts de la δόξα siguin materialment falsos (que no ho són).

Als dos últims versos del fragment (versos 60-61), la deessa diu amb quina finalitat li explica al poeta la part relativa a la δόξα. Diu que li explica tot això amb el fi que cap parer dels mortals el depassi o l'avanci. Torna a sortir la imatge de la cursa (B 1). Però aquí estem situats al mateix camí dels homes, no al camí separat dels homes, que porta a la deessa i al discurs ontològic: B 1, 27). La superioritat consistirà a saber quines són les bases i les regles de construcció del discurs dels homes, o sigui: consistirà a fer el discurs equivocant sabent per què és equivocant, sabent en què consisteix l'equivocació i, per tant, essent capaç de cometre-la amb més traça que els altres fins al més petit detall (com per exemple entrant en qüestions d'embriologia i genètica: B 17, B 18), o sigui: fins al final de la cursa.

Zeller presenta el contingut del nostre fragment com una simple conseqüència del que s'ha afirmat a B 2 (“nur das Seiende ist, das Nichtseiende kann so wenig sein, als es ausgesprochen oder gedacht werden kann”, p. 687) i del que s'ha afirmat a B 6 i a B 7 (“die grösste Verkehrtheit, der unbegreiflichste Irrtum ist es, wenn man Sein und Nichtsein trotz ihrer unleugbaren Verschiedenheit doch auch wieder als dasselbe behandelt”, p. 687, error que es concreta en l'acceptació de la pluralitat i el canvi, i que té lloc com a conseqüència de refiar-se dels sentits en comptes de refiar-se de la raó: “die Sinne (...) welche uns den Schein der Vielheit und der Veränderung, des Entstehens und Vergehens vorspiegeln, sind die Ursache alles Irrtums. Parmenides ermahnt uns daher aufs dringendste, nicht den Sinnen, sondern allein der Vernunft zu vertrauen”, p. 700). De fet, Zeller entén que l'hemístiqui que tanca B 7 i l'hemístiqui que obre B 8 constitueixen un sol i mateix vers (els llegeix enganxats), cosa que s'inspira en una citació de Sext i que també fa Diels (vg. comentari sobre la posició de B 7).

Dit això, Zeller llegeix la primera part del nostre fragment com segueix:

Hat man dies [el contingut de B 2, B 6 i B 7 segons la interpretació de Zeller, que s'acaba de recordar] einmal erkannt, so ergibt sich alles Weitere durch eine einfache Folgerung. Das Seiende kann nicht anfangen oder aufhören zu sein, es war nicht, es wird nicht sein, sondern es ist, in voller ungeteilter Gegenwärtigkeit. Denn da es ausser ihm nichts gibt (so müssen wir die Worte des

Philosophen ergänzen), so ist nichts vorhanden, von dem es herkommen, aus dem es geworden sein könnte. Aus dem Nichtseienden kann es aber auch nicht entstanden sein; denn ein Nichtseiendes gibt es nicht, und es lässt sich nicht absehen, warum irgend einmal ein Seiendes hätte aus ihm hervorgehen sollen, und wie aus dem Nichtseienden etwas anderes als Nichtseiendes werden könnte. Und das gleiche gilt (wie dies Parmenides nicht besonderes bewiesen zu haben scheint) auch vom Vergehen. Überhaupt aber: was gewesen ist, oder sein wird, das ist nicht; von dem Seienden aber kann man nicht sagen, dass es nicht sei [versos v. 1-21]. Das Seiende ist ferner unteilbar, denn nirgends ist ein von ihm selbst verschiedenes, durch seine Teile getrennt werden könnten, aller Raum wird von ihm ausgefüllt [versos 22-25]; es ist unbeweglich, an Einem Ort, für sich und sich selbst gleich, und da es nicht unvollendet und mangelhaft sein kann, so muss es begrenzt sein [versos 26-33]. Von dem Seienden ist auch das Denken nicht verschieden, denn es gibt nichts ausser dem Seienden, und alles Denken ist Denken des Seienden [versos 33-38a]. Das Seiende ist also mit Einem Wort alles, was ist, als Einheit, ohne Werden und Vergehen, ohne Veränderung des Orts oder der Gestalt, ein durchaus gleichartiges, ungeteiltes, von keinem Nichtseienden unterbrochenes, nach allen Seiten hin im Gleichgewicht schwebendes und auf allen Punkten gleich vollkommenes Ganzes, welches von Parmenides deshalb einer wohlgerundeten Kugel verglichen wird [versos 38b-49] (p. 687-695).

Zeller adverteix, per acabar, que el ser de Parmènides és “kein metaphysischer Begriff”, que tot el que en diu el nostre passatge indica que cal concebre'l com una massa amb extensió espacial (que la comparació amb l'esfera, per tant, pot ser entesa literalment), i que, d'acord amb això, el “no ser” d'aquest context no pot ser altra cosa que el buit, tot el qual es fa palès, més enllà del text mateix, per la represa que Zenó, Melís i els atomistes faran del que Parmènides diu aquí:

Würde auch die Vergleichung des Seienden mit einer Kugel, für sich genommen, eben als Vergleichung, nichts beweisen, so zeigt doch alles, was unser Philosoph über die Begrenztheit, die Gleichartigkeit, die Unteilbarkeit des Seienden sagt, dass er es sich räumlich ausgedehnt vorstellt, und den Gedanken eines unräumlichen Seins noch gar nicht gefasst hat. Denn weit entfernt, die räumlichen Bestimmungen als unstatthaft abzuweisen, beschreibt er das Seiende ausdrücklich als eine stetige und gleichartige, von ihrem Mittelpunkt aus bis zur äussersten Grenze gleichmässig ausgedehnte Masse, die innerhalb ihrer Grenzen immer Einen und denselben Ort einnimmt, und in der sich Seiendes an Seiendes drängt, ohne irgendwo von dem Nichtseienden (unter dem man in diesem Zusammenhang nur das Leere verstehen kann) unterbrochen zu werden, oder an einem Punkt mehr Sein zu enthalten, als an dem andern. (...) Da wir nun überdies auch von Zeno und Melissus finden werden, dass sie dem Seienden räumliche Grösse beilegen, und da ebenso die Atomiker in deutlicher Berücksichtigung der parmenidischen Lehre das Seiende dem Körper, das Nichtseiende dem leeren Raum gleichsetzen, so werden wir um so weniger Anstand nehmen dürfen, den Parmenides so zu verstehen, wie er seinen eigenen Worten gemäss verstanden sein will. Sein Seiendes ist kein metaphysischer Begriff ohne alle sinnliche Beimischung, sondern ein Begriff, der

sich zunächst aus der Anschauung entwickelt hat und die Spuren dieses Ursprungs noch deutlich an sich trägt. Das Wirkliche ist ihm das Volle (ἔμπλεον, Fr. 8, 24), d. h. Raumerfüllende (p. 698-699).

No compartim ni una sola de les tesis exegetiques de Zeller. Que aquestes hagin esdevingut les tesis habituals als llibres de text contemporanis, en tot cas, s'explica en bona part per l'enorme categoria i influència del seu autor, així com pel fet que Burnet, l'altre gran clàssic contemporani de la historiografia filosòfica presocràtica, aquest en territori de parla anglesa, sosté tesis molt similars (vg. més avall).

Zeller presenta la segona part del nostre fragment (a partir del vers 53), i en general la segona part del discurs de la deessa, així:

Die richtige Ansicht lässt uns in allem nur Eines, das Seiende, erkennen, die gemeine Meinung fügt dazu das Nichtseiende, sie hält demnach die Dinge für zusammengesetzt aus entgegengesetzten Bestandteilen, von denen in Wahrheit freilich nur dem einen Wirklichkeit zukommt, und eben deshalb erscheint ihr das Eine als ein vieles, das Unwandelbare als ein werdendes und veränderliches. Stellen wir uns daher auf ihren Standpunkt, so werden zwei Elemente anzunehmen sein, von welchen das eine dem Seienden, das andere dem Nichtseienden entspricht. Parmenides nennt jenes das Licht oder das Feuer, dieses die Nacht; jenes beschreibt er in den uns erhaltenen Bruchstücken als das Dünne, dieses als das Dichte und Schwere; bei andern [p. ex. Aristotil i Simplici] heissen sie auch das Warme und Kalte, oder Feuer und Erde, und es scheint wirklich, dass sich Parmenides dieser letzteren Namen gleichfalls bedient hat. (...) Das Licht stellte er ferner, wie Aristoteles bezeugt, auf die Seite des Seienden, die Nacht auf die des Nichtseienden, und diese Angabe wird durch die parmenideischen Bruchstücke bestätigt. Denn auch in diesen erklärt er, nur dem einen von den zwei Elementen, aus denen die Dinge abgeleitet zu werden pflegen, komme Wahrheit und Wirklichkeit zu, das andere dagegen werde fälschlich angenommen [v. 54]; er betrachtet mithin das eine als seiend, das andere als nichtseiend, und er legt aus diesem Grunde dem feurigen Elemente die gleichen Merkmale bei, wie dem Seienden, wenn er es als durchaus gleichartig bezeichnet [v. 57] (p. 701-704).

Estem d'acord amb la tesi de la correspondència entre foc/nit i ser/no ser. No estem d'acord, en canvi, amb la manera com Zeller interpreta el vers 54 (vg. al comentari d'aquest vers la crítica –que compartim– de Diels a Zeller).

Burnet llegeix la primera meitat del nostre fragment d'una manera molt similar a la de Zeller:

Parmenides goes on to develop all the consequences of the admission that *it is*. It must be uncreated and indestructible. It cannot have arisen out of nothing; for there is no such thing as nothing. Nor can it have arisen from something; for there is no room for anything but itself. What *is* cannot have beside it any empty space in which something else might arise; for empty space is nothing, nothing cannot be thought, and therefore cannot exist. What *is* never came into being, nor is anything going to come into being in the future. "Is it or is it not?" If it *is*, then it is now, all at once. (...) That which is, *is*; and it cannot be more or less. There is, therefore, as much of it in one place as in another, and

the world is a continuous, indivisible *plenum*. From this it follows at once that it must be immovable. If it moved, it must move into an empty space, and there is no empty space. It is hemmed in by *what* is, by the real, on every side. For the same reason, it must be finite, and can have nothing beyond it. It is complete in itself, and has no need to stretch out indefinitely into an empty space that does not exist. Hence, too, it is spherical. It is equally real in every direction, and the sphere is the only form that meets this condition. Any other would *be* in one direction more than in another (p. 181).

Com es veu, Burnet radicalitza la clau de lectura de Zeller fins al punt de declarar que Parmenides és “the father of Materialism” (Preface, p. V) i que «Parmenides is not, as some have said, the “father of idealism”; on the contrary, all materialism depends on his view of reality» (p. 182). Com es veu, Burnet adopta la mateixa clau de lectura de Zeller i la radicalitza. No hi ha cap passatge del llibre de Burnet que es pugui presentar com una lectura específica de la segona part del nostre fragment. Sobre com interpreta Burnet la segona part del poema en general (bàsicament: *a*) la δόξα no té cap vàlida teòrica intrínseca, ni sota determinades condicions, i és una pura il·lusió; *b*) és adreçada polèmicament contra els pitagòrics (vg. més amunt els nostres apunts per a la història de la interpretació).

Coxon explica així el sentit general del fragment:

The sixty-one verses of fr. 8 comprise the whole of the goddess’ account of the ‘journey of persuasion’ (fr. 3, 4 [B 2, 4]) or “real way” (8, 18 [B 8, 18]), together with lines explaining the principle and purpose of her account of the “beliefs of mortals”. Lines 6-49 develop a sustained argument, in which conclusions about reality, now named (τὸ) ἔόν or “Being”, are deduced from the hypothesis that it “is, and is not for not being”, which which the real way of enquiry was identified in fr. 3 [B 2]. The argument is preceded by a summary (ll. 1-6), which begins with an implicit allusion to the earlier account of the two intelligible ways. After the rejection of one of these (οὐκ ἔστιν [“a thing is not”]) in fr. 3 [B 2] and of a third or empirical way in fragments 5 [B 6] and 7 [B 7], one way only remains. On this, she proceeds, there are many monuments or landmarks (σήματα), which (or some of which) she at once enumerates; they appear as predicates of “Being”, the applicability of which is then established deductively. The main argument of fr. 8 is not presented as itself constituting the genuine way of philosophy, but as an account of the monuments on the way, on which in P.’s narrative he has still to travel, i. e. as a philosophical guide or textbook. The earlier criticism of the mortals on the πολύπειρος ὁδός [“empirical way”] as involved in a παλίντροπος κέλευθος [“journey that turns backwards”] implies that the real way leads directly to a destination, which is evidently to be identified with the object of the philosopher’s search (δίζησις [“enquiry”]) and the cause of his understanding (l. 34). To follow the real way is to enquire what other assertions the assertion ἔστιν (...) entails, i. e. what further predicates are to be associated with “Being”. By the copulative “is”. P.’ deductive study, in accordance with the axiom of contradiction established for the first time in fr. 3 [B 2], of the terms predicable of ἔόν is the origination of the concept of

demonstrative science and the precursor of Aristotle's analysis [Coxon vol dir les anàlisis que Aristòtil fa als *Analítics*] (p. 312-313).

Coxon diu un parell de coses que no podem compartir de cap manera. En primer lloc, el fragment que ens ocupa no conté cap mena de “conclusions about reality”, perquè (τὸ) ἔόν no significa “reality” (en el sentit que li dóna Coxon). En segon lloc, Coxon diu que, d'acord amb el fragment (i, en general, amb el desenvolupament començat a B 2 i culminat a B 8), filosofar consisteix a obtenir de manera deductiva els diferents predicats del ser a partir de la tesi ἔόν ἐστιν i d'acord amb “the axiom of contradiction established for the first time in fr. 3 [B 2]”. No: ni a B 2 s'estableix “the axiom of contradiction” ni la deessa practica l'ontologia fent deduccions: les característiques del ser no es dedueixen, sinó que es constaten fenomenològicament. Justament anirem veient com aquest *deduir* coses a partir de coses (o tesis a partir de tesis) és justament el que caracteritza la δόξα, el contrari de l'ontologia. “The origination of the concept of demonstrative science” es troba, si de cas, a la δόξα, no a la part ontològica.

Coxon resumeix la primera part del fragment (un cop feta l'enumeració de σήματα) com segueix:

The argument of ll. 6-49 may be briefly summarised as follows. Being is subject to neither birth nor death, and the choice is between the principles “is” and “is not”, of which the latter has already been rejected and carries with it all becoming. Since Being either is altogether or is not at all, it has no differences of degree but is all similar and full, and so one and indivisible. Not lacking anything, it is not incomplete or imperfect, and its perfection is a limit or end which keeps it eternally changeless, self-identical and solitary. Its identity is that of the direct object of thinking with the cause of the thought conceived, since it is only by making Being the subject of predicates that its perfection can be found for thinking. Since further there is no time apart from Being [Coxon llegeix οὐδὲ χρόνος al vers 36; vg. aparat crític], all the things which human beings suppose to be real will have only a nominal being. The limit therefore is ultimate and Being is universally equal with itself and uniformly determined; consequently it has no extension in space but is a unity of intension, perfect universally like a sphere and equally poised every way from its centre (p. 314).

Ja hem dit que no es tracta pròpiament d'un desenvolupament deductiu a partir de cap axioma: això no és compatible ni amb el batibull lògic que es troba al desenvolupament dels versos 6-21 (vg. més avall el nostre comentari menut a aquest passatge) ni amb el fet que el llenguatge directe es vagi alternant amb el figurat, cosa que sens dubte passa (vg. p. ex. el nostre comentari menut als versos 26-33 i 42-49).

Coxon presenta així el sentit general de la segona part del nostre fragment (v. 53-61):

This passage constitutes the longest surviving fragment of the “beliefs of mortals” and sets-out the fundamental principles of P.’s treatment of the physical world. It begins with an express distinction of the right from the wrong starting-point, viz. the naming of two Forms instead of one. The two Forms are characterised as opposites with opposed features, which are postulates like the Forms themselves, sc. fire, which is “aetherial, gentle, light, self-identical but “not the same as the other”, and on the other hand night, which is essentially unintelligent, dense and heavy. The goddess asserts that her dualist account of human experience, modelled as regards each Form on her account of the one Being, will give P. an advantage over others in empirical judgement (p. 343).

Podem acceptar la tesi que aquí s’hi troba una “distinction of the right from the wrong starting-point” en el discurs dels humans. Però l’errada dels humans no consisteix en el fet que estableixi com a punt de partida δύο μορφαί “instead of one” (o en el fet que la seva metafísica sigui “dualista” i no “monista”, com se sol dir). L’errada dels humans consisteix en el fet que conceben el discurs ontològic com un discurs que ha de generar o deduir el que hi ha a partir de la parella ser-no ser, és a dir: en el fet que conceben el discurs ontològic com un “starting-point” per a generar o deduir el que hi ha, o el que és el mateix: en el fet que conceben el discurs sobre el que hi ha partint d’algun “starting-point” que no sigui τὰ δοκοῦντα.

Els comentaris de Coxon als passatges metadiscursius (interludi –v. 50-52– i final –v. 60-61) els veurem al comentari menut.

4

1-2 μόνος δ’ ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν. Sobre la possible aparició d’aquest començament (fins a λείπεται) com a segona meitat de B 7, 6 (amb la llició θυμός en comptes de μῦθος), vg. comentari a aquest últim fragment (especialment els apartats dedicats a Diels i Coxon).

Tot el precedent ha servit per a veure que queda només un camí. Per tant, el camí que queda, que és l’únic, *encara* (ἔτι) està per encetar. Però com que al camí que està encara per encetar hi hem arribat per mitjà de tot el precedent, tot el precedent era ja el camí que està per encetar. Tot seguit veurem que se’ns *anuncien* els σήματα del camí, o sigui el que anirem trobant a mesura que ens posem a fer camí. Veurem doncs que el camí que està per encetar quedarà per encetar. Quant al verb ἔστιν, dos comentaris. El primer és que ocorre, de nou, que no té subjecte exprés. Ja hem parlat d’això en presentar les característiques generals de la nostra lectura i tot comentant el

fragment B 2. Al fragment B 8, les frases del fragment no té un subjecte exprés fins que arribem al vers 32. Ja hem explicat que el fenomen sintàctic és tan marcat que no és interpretable com una mera el·lipsi. I el segon comentari és que, si acabem de veure que el verb no té subjecte exprés, cal observar que tampoc no té predicats. D'això ja n'hem parlat a B 2 i no cal que ens repetim aquí. Recordem simplement que el verb *no* significa que l'assumpte de què es parli existeix: significa que és tematitzable i caracteritzable, si bé no se'ns diu quines característiques té, de manera que l'assumpte de què es parla, si més no de moment, o sigui mentre simplement se'n diu que ἔστιν, no és tematitzat i caracteritzat *de facto*.

Diels comenta que cal entendre μῦθος (v. 1) “den Inhalt mitumfassend wie im Epos oft”(p. 74). Sens dubte. Afegim-hi pel nostre cantó que el pas és tota una mostra que μῦθος funciona aquí (així com a B 2, 2) com a perfecte sinònim de λόγος.

Coxon comenta que l'expressió ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται (v. 1-2) al·ludeix al μῦθος que a B 2, 2 formula els dos únics camins que es poden pensar (p. 314). Evidentment.

Tarán comença refutant la tesi de Loenen (*Parmenides, Melissus, Gorgias. A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen, 1959) segons la qual, d'acord amb alguns manuscrits de Sext, caldria llegir δέ τι en comptes de δ'ἔτι, i entendre que el pronom τι seria el subjecte prolòtic del verb ἔστιν del segon vers. La refutació consisteix a mostrar que l'expressió ὡς ἔστιν del segon vers és equivalent a l'expressió ὅπως ἔστιν de B 2, 3, on no hi ha cap τι (p. 86-87). Evidentment d'acord amb Tarán. Després Tarán critica Loenen per haver traduït els versos fent concordar μόνος (un nominatiu) amb ὁδοῖο (un genitiu), errònia traducció força estesa, diu Tarán, perquè se la troba igualment, entre altres autors, en Burnet (“One path only is left for us to speak...”, p. 174), Diels (“So bleibt nur doch ein Weg zu verkünden...”, p. 35) i Kirk-Raven (“One way only is left to be spoken...”, p. 273). Interessant i correctíssima observació que després Tarán esguerra amb una discutible traducció: “A correct translation is: There is a solitary word still left to say of a way” (p. 88). A menys que Tarán tradueixi μῦθος per “word to say”, el “to say” no és al text de Parmènides i n'edulcora la sintaxi.

Conche observa que Parmènides fa servir la paraula μῦθος per a referir-se al discurs veritable, a diferència de Plató, que al *Timeu* (22 c) contraposa μῦθος (com discurs no del tot veritable) a τὸ ἀληθές. Ben observat. Després comenta que aquest caràcter de veritable (de “parole de la Verité”) el té només el discurs que afirma l’“il y

a” (ὥς ἔστιν), i que és en aquest sentit que Parmènides diu que és l’únic dir que λείπεται, perquè l’ “il y a” és “ce qui ne cesse jamais d’être tel, qui est donc éternel”. Però això no impedeix, apunta Conche, que hi pugui haver un discurs sobre les coses, un “discours cosmologique”: “Mais ce discours n’aura que la semblance du vrai, car, lorsque son objet, le monde, aura disparu, sa vérité aussi se sera évanoui” (tot plegat, p. 129). Òbviament que una diferència entre el ser (τὸ εἶναι) i les coses (τὰ δοκοῦντα) és que el primer no té lloc en el temps mentre que les segones sí: el primer no passa i les segones sí. Si aquesta diferència es vol formular dient que el discurs sobre el ser és “la parole de la Vérité” mentre que el discurs sobre les coses només té “la semblance du vraie”, hem d’acceptar que es formuli d’una tan confusiva manera. Ara bé: discrepem de Conche, com ho fem de Beaufret, perquè identifica el “discours cosmologique” (les βροτῶν δόξαι de B 1, 30, que seran explicades a partir de B 8, 50 fins al final del poema) amb el vàlid discurs sobre τὰ δοκοῦντα (B 1, 31-32), que queda (i havia de quedar) documentat al poema (justament a B 1, 31-32), però que no hi queda (ni hi podia quedar) desenvolupat.

2-3 ταύτη δ’ ἐπὶ σήματ’ ἔασι / πολλὰ μάλ’. Els σήματα en qüestió no poden ser sinó els senyals que indicaran el camí *sobre la marxa*, la senyalització que caldrà seguir per a no extraviar-se o desviar-se (que és el que fan els moridors). Es torna a repetir la idea: s’indica el camí *que se seguirà*. Però no se segueix encara: s’indica quin serà. El camí seguit, doncs, porta al camí a seguir. El text diu que són πολλὰ: és una nova manera d’emfasitzar que allò de què es parla ἔστιν: és diversament tematitzable i caracteritzable.

Coxon remarca que l’expressió σήματ’ ἔασι del vers contrasta amb l’expressió σήματ’ ἔθεντο del vers 55: “The contrast indicates that, while the characteristics of the two Forms into which P. analyses the physical world are, like the Forms themselves, empirical and conventional in status, those of Being are objectively real” (p. 314). Discrepem de Coxon sobre com cal entendre el “Being” de què parla Parmènides i en quin sentit el que se’n diu pot ser “objectively real”, però el contrast existeix i està ben vist.

Conche comenta sobre aquesta frase: “Les σήματα sont bien les signes distinctifs de l’être, du *il y a*, par différence avec l’étant, avec *ce qu’il y a*. Car les étants connaissent la génération et la destruction, la divisibilité, la discontinuité, la mobilité, etc., alors

qu'au fait même d'être sont attachés les signes contraires" (p. 130). Completament d'acord amb Conche.

3-6 ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, / ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον· / οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές. Comença l'enumeració de σήματα. El número d'aquests no coincideix exactament amb el número d'adjectius implicats en aquests versos, perquè alguns diferents adjectius signifiquen (o sigui: repeteixen) el mateix σήμα. Són: la dualitat ἀγένητον / ἀνώλεθρόν (v. 3), després οὐλομελές (v. 4), després ἀτρεμὲς (v. 4), després ἀτέλεστον (v. 4), després οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται i νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν (v. 5) (caracteritzacions, aquestes dues últimes, que segurament han de ser pensades com una sola, ja que la segona, com es veu per la conjunció ἐπεὶ, explica la raó per la qual s'afirma la primera), després ἔν (v. 6), i finalment συνεχές (v. 6). Es poden dividir en els dos tipus que hem dit més amunt. L'oient o el lector esperaria potser que, d'una vegada, es digui quines són les característiques d'allò que ha centrat el discurs des de B 2, o sigui des del principi, i de què tantes vegades s'ha dit que és tematitzable i caracteritzable (ὡς ἔστιν l'últim cop, al segon vers d'aquest mateix fragment), i del qual se n'ha dit, de moment, que *no* és. L'espera és vana: els σήματα són tots negatius (si bé la negativitat en qüestió es concreta de diferents maneres). El ser és: això *no*, allò *no*, allò altre *no*. Aquesta negativitat (o sigui el rebuig de caracteritzar positivament) és molt evident en els casos en què s'expressa per mitjà d'un adjectiu començat amb alfa privativa: ἀγένητον / ἀνώλεθρόν (v. 3), ἀτρεμὲς (v. 4), ἀτέλεστον (v. 4) o per mitjà d'una negació expressa (οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, v. 5). Els trets ἀγένητον / ἀνώλεθρόν (v. 3) i ἀτρεμὲς (v. 4) signifiquen que el ser, a diferència de les coses, no ha arribat a ser (el que és) ni deixarà de ser (el que és). Això el diferencia de les coses perquè aquestes estan permanentment sotmeses a canvi. El mateix significa ἀτέλεστον (el ser, a diferència de les coses, no deixa de ser), però aquest σήμα demana comentari perquè, si bé s'ajusta al contingut d'algun passatge d'aquest mateix fragment (v. 27-28, on es diu, en el mateix sentit que el nostre σήμα, que el ser ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος / τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείας), en canvi sembla entrar en contradicció amb diferents altres passatges d'aquest mateix fragment en què es diu que el ser és definit o limitat (p. ex. οὐκ ἀτελεύτητον al vers 32, τετελεσμένον al vers 42). Això ha generat fins i tot problemes de crítica textual (vg. aparat crític, v. 4). La contradicció és només aparent: el ser es defineix enfront de les coses (té finició o definició, terminació o

determinació) precisament perquè, a diferència de les coses, el ser no deixa de ser (no té finició o terminació: és sempre, i sempre igual). En altres casos, una mica més sofisticats, l'adjectiu que s'atribueix al ser és poc menys que contradictori: és el cas d'οὐλομελής (v. 4), que significa una cosa així com tot d'una peça, sencer, sense fissures, i per tant quelcom com ara “tot sense parts” (quan tothom sap que un tot, per definició, té parts) o “compost d'una peça” (quan tothom sap que un compost, per definició, té més d'una peça). La contradicció, a més, en aquest cas, es veu reforçada pel fet que la paraula no es troba, que sapiguem, abans de Parmènides, la qual cosa podria indicar que és un neologisme de creació parmenidiana (ja n'hem vist altres casos i en seguirem veient). Quant a συνεχές (v. 6), entenem que el significat que li dóna Parmènides és el mateix que el que hem trobat a οὐλομελής: vol dir que allò de què es parla, a diferència de les coses, no té parts (i equival, per tant, a una caracterització negativa). No vol dir que les parts que té siguin completament iguals (no que sigui *continu*, doncs), sinó simplement que no té parts. El fet que el ser hagi de ser considerat cada vegada que es considera una cosa, essent així que de coses n'hi ha moltes i diferents, és el que es troba al fons del fet que Parmènides parli del ser *com si* de ser n'hi hagués *més d'un* i com si fos en cada cas *igual*, i és el que explica el llenguatge figurat de què Parmènides fa ús en certs passatges (el ser és “continu”, “homogeni”, “de parts iguals”, “ser es toca amb ser”, etc.; vg. comentari als v. 22-25 i v. 42-49). També es pot entendre el joc de significats (que de quelcom que no té parts se'n pugui dir que és “de parts idèntiques”) a partir del que deia Leibniz: que dues coses *idèntiques* no són realment *dues*, sinó una. Quant a εἶν (v. 6), significa d'entrada que el ser, a diferència de les coses, no és l'element de cap conjunt, no constitueix una pluralitat, és un únic. Significa, doncs, posats a parlar en termes de tot i parts, que no forma part d'un tot compost d'altres parts, i significa també, pel context, que no té parts, que és un tot sense parts (com οὐλομελής i també συνεχές). Tots aquests adjectius, tots aquests σήματα, signifiquen que el ser no té les característiques que atribuïm a les coses, i signifiquen, per tant, que el ser no és cap cosa. Ara bé, si és així, que és el que ens sembla, aleshores continua per dir què és el ser, ara que ja sabem què no és. Però aquesta part del discurs no arriba: la resta de la primera part del nostre fragment es dedica a justificar els σήματα negatius enumerats en els versos que estem comentant ara, no n'introdueix de positius. I alerta amb això, perquè amb el nostre fragment s'acaba la part ontològica del poema.

Sobre la negativitat dels predicats, Untersteiner comenta: “Come il metodo era stato un πολύδηρις ἔλεγχος, un argomentare che aveva dovuto costituirsi attraverso una

serie di proposizioni negative, così il metodo stesso, anche nella costituzione dell'ἔόν, non può non procedere diversamente che eliminando continuamente dalla definizione dell' ἔόν tutte le determinazioni aliotrie” (p. CXXXIV). D'acord, però no hi ha diferència entre el camí i la seva meta.

3 ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν. Tarán critica Untersteiner per haver interpretat aquest vers parlant d'atemporalitat; no es tracta d'atemporalitat, diu Tarán, sinó de “infinite existence in time” (d'acord amb Diels). Pensem que té raó Untersteiner (però vg. la nostra precisió al final del comentari de Tarán al v. 5).

Coxon comenta que el terme ἐὼν, que ja havia aparegut com a predicat a B 6, 1 (χρηὶ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι), apareix aquí per primer cop com a subjecte del verb còpula (p. 314). No estem d'acord amb Coxon ni amb l'anàlisi sintàctica que fa de B 6, 1 ni amb la que fa de la nostra frase: per a nosaltres és clar que ἐὼν fa de subjecte a B 6, 1, i que aquí apareix com a verb de l'oració de participi ἀγένητον ἐὼν, la qual, com el mateix verb ἐστιν de l'oració principal, no té subjecte exprés. Coxon informa també que aquí trobem la primera aparició de l'adjectiu ἀγένητον, el qual, segons ell, “may be P.' coinage”, i que hi ha només dues aparicions prèvies de l'adjectiu ἀνώλεθρόν: Anaximandre B 3 i Homer N 761 (p. 314). Nous documents de l'atreuiment de Parmènides amb la llengua.

Conche comenta que aquests predicats els hauria pogut dir qualsevol dels milèsis de la seva ἀρχή (de fet “le terme ἀνώλεθρον –apunta Conche– est anaximandrien”), però que en Parmènides tenen un sentit diferent, perquè el de Parmènides “n'est ni origine ou principe (...) ni vient de l'origine” (tot plegat, p. 131). En efecte, el ser de Parmènides és la condició de la possibilitat (no la causa) de coses en general, incloent-hi tota ἀρχή milèsia. La crítica a les construccions cosmològiques i cosmogòniques es troba en Parmènides mateix, com es veu a partir de B 8, 53. Parmènides les presentarà totes dualistes perquè totes, fins i tot les que comencen postulant una sola cosa originària (ἀρχή), acaben havent de postular igualment una escissió o divisió interna de la cosa originària, sense la qual aquesta no podria originar ben res, amb la qual cosa deixaria de ser originària. Sense unió (i, per tant, sense dos) no hi ha generació. No en calen més que dos, però dos són necessaris (vg. el tram final de B 8 i B 9).

4 ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον. Hem optat per ἔστι γὰρ οὐλομελές (en comptes de οὐλον μονογενές) amb moltíssims dubtes, perquè els arguments per totes dues lectures són poderosos.

Burnet comenta:

I prefer to read ἔστι γὰρ οὐλομελές with Plutarch (*Adv. Col.* 1114 c). Proklos (*in Parm.* 1152, 24) also read οὐλομελές. Simplicius, who has μονογενές here, calls the One of Parmenides ὀλομελές elsewhere (*Phys.* p. 137, 15). The reading of [Plut.] *Strom.* 5, μῶνον μονογενές, helps to explain the confusion. We have only to suppose that the letters μ, ν, γ were written above the line in the Academy copy of Parmenides by some one who had *Tim.* 31 b 3 in mind [al·lloc indicat del *Timeu* es llegeix μονογενής com a adjectiu d'οὐρανός, o potser de κόσμος –la sintaxi és complicada i no queda del tot clar]. Parmenides could not call what is “only-begotten”, thought the Pythagoreans might call the word so (p. 174, nota 4).

L'explicació que proposa Burnet ens sembla estrambòtica i molt poc convincent (vg. més avall la crítica de Tarán). En general, no creiem que l'existència d'aquestes diferents lliçons pugui explicar-se en termes d'error de còpia; més aviat semblen el producte de correccions mitjançades per l'especulació.

Diels opta per οὐλον μονογενές. Comenta que el mot μονογενές (una cosa així com “fill únic”) conté una contradicció (perquè si el ser no ha nascut, no pot ser fill de res ni de ningú, ni pot ser, per tant, fill únic), però que a l'època de Parmènides el mot havia estat ja prou emprat (p. ex. per Hesíode) com per a creure raonable que aquesta sigui la bona lectura, i que les altres variants (com per exemple l'ἔστι γὰρ οὐλομελές de Plutarc) semblen posteriors i originades per la voluntat de pal·liar aquella contradicció:

μονογενές: ein latenter Widerspruch. Das ewige Sein kann nicht geboren, also auch nicht “eingeboren” sein. Plato freilich konnte es ganz richtig von seinem οὐρανός verwenden *Tim.* P. 31. Der Widerspruch, den man fühlte, scheint später Aenderungen des geflügelten Verses hervorgerufen zu haben. So citirt Plutarch ἔστι γὰρ οὐλομελές, was auch Proclus in seinem Exemplar gelesen zu haben scheint. Der Anstoss ist unberechtigt. Denn das ziemlich häufige Wort war offenbar damals bereits abgegriffen. Für uns erscheint es zuerst bei Hesiod *Erga* 376 μονογενής πάις und im Hekatehymnus *Theog.* 426.448 (p. 74).

Contra el que diu Diels, pensem que el fet que la paraula contingui una contradicció seria un argument a favor d'aquesta, ja que la contradicció és un dels recursos amb què Parmènides expressa que hom pot referir-se al ser només de manera indirecta o negativa. Tampoc no veiem en quin sentit la paraula οὐλομελές podria pal·liar la contradicció continguda a μονογενές, perquè la que conté οὐλομελές encara és més forta. Pensem que οὐλομελές és l'opció més bona precisament perquè la paraula és de tot menys corrent. Quant a ἢ δ' ἀτέλεστον, Diels remarca que la caracterització sembla

incompatible amb la de 8, 32, ἔστι γὰρ οὐκ ἀτελεύτητον, raó per la qual Brandis va proposar de llegir al nostre vers no ἦδ' ἀτέλεστον, sinó οὐδ' ἀτέλεστον (proposta que, per cert, no va tenir gaire èxit), però incorrectament, perquè cal entendre que les dues expressions han estat encunyades en un sentit volgutament diferent: la que ens ocupa ara (que no pas l'altra) significa infinitat *en el temps*:

8, 32 ἔστι γὰρ οὐκ ἀτελεύτητον scheint gerade das Gegenteil zu besagen, und dort wird die Begrenzung ausdrücklich begründet. Daher hat Brandis, um Einstimmigkeit herzustellen, οὐδ' ἀτέλεστον geneuert. Die scharfsinnige Lösung hat sich nicht durchsetzen können. Man wird sich vielmehr bei der schon von Simplicius (29, 16) gegebenen Erklärung beruhigen müssen, ἀτέλεστον bedeute soviel als ἀνώλεθρον (3) oder ἄπαστον (27). Dies ist auch um deswillen wahrscheinlich, weil an der letzten Stelle dieselbe Verbindung mit ἀκίνητον (26) vorliegt wie hier die von ἀτέλεστον mit ἀτρεμές. Denn das Merkmal der Unbeweglichkeit wird hauptsächlich als Unveränderlichkeit gefasst. Man hat also zu lernen, dass der Dichter die verwandten Ausdrücke ἀτέλεστον und ἀτελεύτητον willkürlich, wie es scheint, nach ganz verschiedenem Sinne hin ausgeprägt hat. Ein Missverständnis glaubte er wol nicht zu befahren, da er sowohl im vorhergehenden wie im folgenden Verse die zeitliche Endlosigkeit so deutlich bezeichnet hatte, dass ein Zweifel ihm ausgeschlossen scheinen mochte (p. 75).

La mateixa apreciació es troba, per cert, a Diels-Kranz: “d. h. *ohne Ziel in der Zeit*” (p. 235). Diels comenta finalment, contra la proposta de Brandis, que l'expressió ἦδ' ἀτέλεστον es troba, igualment a final d'hexàmetre, en Homer (Δ 26) (p. 75). Diels té raó quan critica Brandis (ἀτέλεστον i οὐκ ἀτελεύτητον es diuen en sentits diferents i l'expressió vàlida, sens dubte, és ἦδ' ἀτέλεστον), però no és exacte dir que ἀτέλεστον signifiqui “die zeitliche Endlosigkeit”. Això, si de cas, es podria dir del ser de Melís (vg. els apunts per a la història de la interpretació, comentari a 30 B 1 i B 2), no del de Parmènides. El ser de Parmènides no deixa de ser el que és (igual que no arriba a ser el que és) perquè no és cap cosa, però, per això mateix, no té lloc en el temps (ni abans, ni ara, ni després), no és que hi tingui lloc indefinidament (ara i abans i després).

Tarán, com Diels, opta per οὐλον μουνογενές (Simplici) en comptes d' ἔστι γὰρ οὐλομελές (Plutarc, Procle). Es mostra dubitatiu i posa a la balança els diferents arguments que hi ha a favor i en contra de cada lectura. Considera que els arguments a favor de la lectura plutarquiana donats per Burnet (vg. més amunt), Untersteiner (“l'interpretazione ‘unico esistente (la più semplice e, in ogni caso, la più accettabile) no è rigorosamente etimologica”) i Kranz (“gegen μουνογενές spricht ἀγένητον im vor. Verse [v. 3]” *FdV* I, p. 235) són “anything but decisive” (p. 89). Entén que en la lectura οὐλομελές hi ha una contradicció («to come back to the reading of Plutarch, the word οὐλομελές would not be completely satisfactory as a description of Parmenides' Being

because it carries the connotation of “parts”, “membres”, while for Parmenides Being is such a unity that nothing can be differentiated in it (...); instead οὔλον for Parmenides means just that», p. 90) de molt més mal salvar que la contradicció implícita en la lectura μονογενές (vg. més amunt Diels i unes línies enrere Kranz): perquè la paraula pot voler dir “fill únic”, «but can also mean “unique”, “the only thing of its kind”, “single”» (p. 92). L’argument definitiu, en qualsevol cas, és el fet que res no impedeix la lectura de Simplicí, en el sentit que no té defectes que no tingui també l’altra lectura, fet que cal sumar a l’autoritat de Simplicí com a citador, molt més gran que la de Plutarc i la de Procle:

The reading οὔλον μονογενές is, however, quoted by Simplicius three times (...); and, since he is by far the best authority for our text, we should keep his reading unless there is something definitely wrong with it which the reading ἐστι γὰρ οὐλομελές avoids. Incidentally, it may be observed that Plutarch’s knowledge of Parmenides’ text does not appear to have extensive (he quotes only fr. I.29 and 30; fr. VIII.4; fr. XIII; fr. XIV; and fr. XV), and it is well known that Proclus’ quotations are not very reliable in the case of Parmenides (p. 89).

Quant a ἡδ’ ἀτέλεστον, Tarán llegeix ἡδὲ τελεστόν i justifica així la seva opció:

The ἡδ’ ἀγένητον preserved by some of our sources must be wrong, because this property has already been mentioned in line 3. The reading ἡδ’ ἀτέλεστον is preserved by Simplicius and was accepted by Diels, by Kranz (in the 5th and 6th editions of *V S*), and by the majority of scholars. (...) Diels (p. 75) interpreted as “endlos”, i. e. without limits in time. He followed Simplicius’ interpretation, which is based upon the desire of Simplicius to find Parmenides in agreement with Melissus. (...) This interpretation (...) is unacceptable, because, as we shall see later, Parmenides describes in fr. VIII.32-33 and 42-49 the characteristic of completeness which therefore has to figure in lines 3-4. Besides, ἡδ’ ἀτέλεστον would repeat the characteristic already enuntiated by ἀγένητον and ἀνώλεθρον. Therefore an emedation is needed. Brandis (...) proposed οὐδ’ ἀτέλεστον; (...) It is unacceptable, however, because it would be difficult to explain the mistake. Owen (...) proposes ἡδὲ τελεῖτον, but this is also too far away from our present text. We can have no doubt that Simplicius read in his text ἡδ’ ἀτέλεστον. If we suppose that his copy read ΗΔΑΤΕΛΕΣΤΟΝ, it is easy to see that, if a predicate of completeness is required, what the original text meant was ἡδὲ τελεστόν. (...) Since Simplicius himself in two places (...) reads ἡδ’ ἀγένητον and this is the reading of our other sources, it is not impossible that we have an early corruption of Parmenides’ text, probably due to inability to understand the predicate τελεστόν. (...) τελεστόν means “complete”, and not “limited”, as Covotti und Goebel interpreted. (...) So τελεστόν means the same as οὐκ ἀτελεύτητον [v. 32] (p. 93-95).

Coxon, com Diels i Tarán, defensa i edita la llició de Simplicí οὔλον μονογενές en comptes de la plutarquiana ἐστι γὰρ οὐλομελές, amb l’argument que ἐστι γὰρ no forma part del contingut de la citació de Plutarc (contingut de mal delimitar: ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμῆς ἡδ’ ἀγένητον, ὡς αὐτὸς εἶρηκε, diu Plutarc: vg. referències

del v. 4): la paraula οὐλομελής és atribuïda igualment a Parmènides, un parell de vegades, per Procle, però no la seqüència sencera ἐστι γὰρ οὐλομελής, que només es troba en Plutarc; les paraules ἐστι γὰρ, per tant, “are Plutarch’s own” (p. 314).

Sobre ἀτρεμές comenta:

ἀτρεμές [“unmoved”] characterises Being as, thought unvarying, not inert (fr. 1, 29). Its equivalents in ll. 26 sq. are ἀκίνητον [“changeless”] (26, 38) τωὐτόν ... ἐν τωὐτῷ τε μένον [“remaining the same and in the same state”] (29) and ἔμπεδον αὐθι μένει [“remains where it is perpetually”] (30), which denote an identity exempt from all temporal change (p. 315).

Pel que fa a l’expressió ἡδ’ ἀτέλεστον del final del vers 4, Coxon l’edita amb una *crux* al davant de l’adjectiu per indicar que el passatge és corrupte (vg. el munt de lliçons diferents a l’aparat crític) i que renuncia a fer cap proposta pel seu compte: veu impossible, això sí, el significat que Diels dóna a l’adjectiu (el d’infinitud en el temps: vg. més amunt) i veu amb bons ulls una conjectura d’Owen:

This [el significat que Diels –i abans d’aquest, Simplicius– dóna a l’adjectiu: el de “temporally unlimited”] gives an unparalleled and improbable sense to the word, which elsewhere means “imperfect”, “uninitiated” or “untaxed”, and is in any case incompatible with P.’s assertion in the next line that Being has no past or future. (...) It is clear from the subsequent argument that ἀτέλεστον gives precisely the opposite to the required meaning (cf. οὐκ ἀτελεύτητον [“not incomplete”], l. 32, τετελεσμένον [“in a state of perfection”], l. 42). The best emendation is ἡδὲ τέλειον [“and perfect”] (G. E. L. Owen), which is perhaps what P. wrote (p. 315).

Conche, com Diels, Tarán i Coxon, opta per οὔλον μουνογενές:

Burnet, Kranz, Untersteiner retiennent la leçon de Plutarque: ἐστι γὰρ οὐλομελής, “car il est complet”. Mais γὰρ est impossible et οὐλομελής, difficile. 1) L’être est “inengendré et impérissable car il est complet”: les *sémata* ἀγένετον et ἀνώλεθρον seraient déduits de οὐλομελής. Mais, dans la démonstration de ces signes (8.5 – 8.21), on ne voit rien de tel (cf. Tarán, p. 89-90) (...) ἐστι γὰρ doit être laissé au citateur, Plutarque. 2) οὐλομελής (οὔλος, μέλος) signifie: “qui a tous ses membres entiers, intacts”; mais l’être n’a pas de “membres”, car, en lui, aucune division (cf. 8, 22) ne peut se penser (...). La leçon de Simplicius doit être préférée. Le L.S.J. (s. v. μουνογενές, 2) retient la signification “unique”, qu’il appuie sur Timée, 31 b, où le Ciel (οὐρανός) est dit μουνογενής, “seul de son espèce” (Rivaud), “seul en son genre” (Robin) (p. 131-132).

La conjunció γὰρ no té sempre valor causal. Si aquí se la llegeix amb aquest valor, no és “impossible” (que diu Conche): el que és engendrat és engendrat (compost) de dos i el que es destrueix se separa en parts; si el ser és d’una peça, no pot ser ni generat ni destruït. A la “démonstration de ces signes”, si hom s’entesta a cercar *demonstracions* al poema, “on ne voit rien de tel” amb la condició que hom se cenyeixi als versos que diu Conche: no costaria gaire trobar quelcom “de tel” als versos 22-49 (sense anar més

lluny: hom torna a trobar la parella de conceptes γένεσις καὶ ὄλεθρος al vers 27 i γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι al vers 40, formant context, més o menys immediat, amb frases i passatges perfectament interpretables com a desenvolupaments del predicat οὐλομελής; no ens hi entretenim perquè tampoc l'argument de Conche ens sembla gaire sòlid). I sobre el fet que οὐλομελής sigui una mena d'adjectiu contradictori, ja ens hi hem manifestat a favor abans: no hi ha cap *cosa* que sigui ni pugui ser οὐλομελής; ara bé, el que s'explica aquí és que el ser no és cap cosa. A més, la mateixa contradicció es troba a συνεχῆς (v. 6) i ξυνεχῆς (v. 25), o sigui que no sembla pas casual. Finalment, si s'adopta la lectura μουνογενῆς amb el sentit que indica Conche, aquest sentit se'l pot trobar igualment a ἔν (v. 6). Però repetim, per acabar, que és molt difícil pronunciar-se sobre el cas. L'argument més poderós a favor de la lectura que defensen Diels, Tarán, Coxon i Conche, en tot cas, al capdavant, ens el sembla el que diu Tarán (i que Conche, sorprenentment, no diu): i és la fiabilitat de Simplicí com a citador. Sobre ἀτρεμῆς, Conche comenta:

Ce mot signifie la quiétude de l'être, le repos sans déclin de ce que les vicissitudes de la vie du monde n'atteignent pas. Les étants paraissent/disparaissent, et, au long de la vie, ils sont en agitation et tremblement perpétuels, mais, qu'il y ait ceci o cela, que tel événement ait lieu ou tel autre, cela n'importe pas au *il y a*. A l'inquiétude des étants s'oppose la calme du *il y a* (p. 133).

D'acord. I sobre ἡδ' ἀτέλεστον, Conche comenta que no significa "inachevé", sinó "sens terme":

Encore convient-il de ne pas introduire ici, avec Untersteiner ("privo di fine temporale", p. 145), arbitrairement, une nuance temporelle, ce qui pourrait impliquer que l'être dure indéfiniment dans le temps, alors qu'il ressort de 8.5 qu'il n'est aucunement dans le temps. Que faut-il entendre ici par "terme" (τέλος)? (...) Les étants sont des finis: pour eux, il y a un terme. Mais au-delà d'eux, la vie continue, alors que l'être, étant sans terme, est sans au-delà (p. 133).

Si el que Conche vol dir és que el ser és ἀτέλεστον no perquè tingui lloc en el temps i duri indefinidament, a diferència de les coses, que hi duren el que hi duren, sinó perquè el ser, a diferència de les coses, simplement no té lloc en el temps (ni, per tant, no pot deixar de ser), d'acord.

5 οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν. Untersteiner proposa llegir els versos 5-6 així: οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μῦνον / οὐλοφυῆς (i així consta al text que edita, p. 144) basant-se, d'una banda, en un testimoni d'Asclepi al seu comentari a la *Metafísica* d'Aristòtil (42, 236-33 Hayduck, Coxon, t. 189, p. 223; vg. també 202, 9-19 Hayduck, Coxon t. 191, p. 223), on el text consta d'aquesta segona

manera, i basant-se, d'altra banda, en una llarga argumentació (Cap. I, p. XXVII-L) que té per pilars el fet que la predicació de ἔν sobre τὸ ὄν és una novetat de Melís (per cert que *deduïda* –diu bé Untersteiner: vg. el nostre comentari a 30 B 4, 30 B 5 i 30 B 6– del fet que, *en Melís*, τὸ ἔόν és ἄπειρον, que és una de les coses que diferencia Melís de Parmènides) (p. XLII-XLIII), que el predicat ἔν entra en contradicció amb l'afirmació νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν (que, segons Untersteiner, significa “nel presente (νῦν) si trova tutto (cioè nelle sue parti omogenee e distinte) strettamente unito (ὁμοῦ)”–p. XLVI), i que el predicat συνεχές està “fuori di luogo”, donat que el tram de text al qual pertany (v. 1-21) gira exclusivament entorn de la immutabilitat del ser, no de la seva continuïtat (p. XLVIII) (per a tot plegat, Cap. I, p. XXVII-L). En paraules del mateix Untersteiner, tot el passatge (B 8, v. 3-6) adquireix aquest nou significat:

L'essere che, per non trovarsi soggetto né al divenire, né al perire, possiede la φύσις del ὄλον, l'immobilità e l'extratemporalità; questo essere, che in nessun momento (cioè non nel passato e non nel futuro) potrà essere una combinazione di parti (cioè una pluralità soggetta al divenire), è effettivamente, nella sua φύσις un ὄλον (p. XLIX).

Però vet aquí el lloc (força més endavant) on Untersteiner explica millor i més sintèticament la seva interpretació del ser de Parmènides (i del nostre passatge en concret):

Riassumendo: la predicabilità negativa dell'Essere si sintetizza nel predicato ὁμοῖον, che determina l'ἔόν come οὐ διαιρετόν, perché i παρεόντα ὁμοῖα devono essere sempre tali di fronte a se stessi, senza spostamenti che provocherebbero nell'Essere una assurda spazialità e temporalità. Questi ὁμοῖα devono ὁμοίως συνέχεσθαι. Perciò l'ἔόν nella sua perfetta συνέχεια, per la quale egli stesso è ἔμπλεον ἐόντος e ἐόντι πελάζει, deve essere definito come οὐλομελές, οὐλοφύες. Risulta palmare ora la necessità di togliere la predicazione ἔν all'ἔόν di Parmenide e di considerare interpolata la lezione ἔν, συνεχές di 28 B 8, 5 (p. CL-CLI).

L'argumentació d'Untersteiner, de la qual en definitiva es desprèn que “l'essere di Parmenide è οὐλον, non ἔν” (que és la frase amb la qual Untersteiner titula el capítol on la desenvolupa) és cuidada des del punt de vista filològic, però no la podem donar per bona perquè es basa en un testimoni de discutibilíssima fiabilitat i (sobretot) perquè porta l'autor a haver de fer interpretacions de molt mal encaixar amb el text.

Taràn entén que la llista de σήματα s'acaba al vers anterior (v. 4) i que el nostre vers (més tot el que el segueix fins al vers 21) ja forma part de la justificació del σῆμα ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον (v. 3) (p. 191). Aclarit això, comenta: “These lines [5-6] (...) mean only that Being is without beginning or end in time, but do not express the concept of atemporality” (p. 95). Més desenvolupat:

The eagerness to read into lines 5-6 the notion of atemporal eternity was probably the cause of the neglect of the connection of these lines with those that follow them; and this neglect had the consequence of obscuring the reason and the extent of the denial of γένεσις and ὄλεθρος in lines 5-6. It is understandable that those who try to read here the concept of atemporality did not pay attention to the connection of ὁμοῦ πάν, ἔν, συνεχές with νῦν ἔστιν, for, had they done so, it would have invalidated their contention that the reason of οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται is the eternal present. The complete reason for οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται is that Being exists now all together; and this (i. e. the fact that Being is at present complete) shows that Parmenides is not only denying that the whole of Being ever perished or will come into being but also that there is any partial γένεσις and ὄλεθρος, i. e. that there is any process whatever or that any Being ever perished or will come to be. Therefore Being is not the result of process nor is it itself process; this is so because now it is complete. After enunciating this Parmenides goes on to prove that γένεσις and ὄλεθρος are impossible. He is not saying here that only “is” can be said of Being. He says that Being is now, by which he means the present tense of the verb to be. The present, however, is in time; this shows that Parmenides did not intend here to assert the atemporality of Being, for, had this been his intention, he could not have failed to know that the present is a part of time (p. 178-179).

Així doncs, Tarán sembla pensar que el ser no és fora del temps, no és atemporal, sinó que té lloc en el temps, si bé tothora present. Però Tarán, més endavant, completa la reflexió, amb una interessant i sàvia consideració:

None of the passages discussed has anything to do with the notion of atemporality and, moreover, Parmenides talks as someone who is not aware of the distinction between atemporality and everlasting duration (...) In *Timaeus* 37 D – 38 A Plato draws the distinction between atemporal existence and temporal duration. The former is the mode of existence of the ideal pattern and consists in its being timeless; the latter belongs to the phenomenal world, which is process, and time is the measure of this process, having no independent existence from it. (...) Plato was the first Greek philosopher to grasp the notion of atemporal eternity and to distinguish it from the perpetuity of infinite duration. There is no evidence that anybody made this distinction before him and there is no cogent reason, so far as I can see, to think that any pre-Platonic philosopher needed to make this important distinction. It was necessary for Plato, for he believed in two different levels of existence. In any case the text of Parmenides contains no reference to the notion of atemporal eternity. Parmenides is only concerned with the problem of change; and change he declares to be impossible, because it would violate the law of identity. Parmenides did not face the problem of time (p. 181-188).

Segons nosaltres, el ser no té lloc en el temps, però després de la consideració de Tarán, hem de precisar aquest punt. Les coses són en cada cas diferents i el ser és en cada cas igual. El que anomenem “temps” és aquest *en cada cas*. Ara bé, cal observar que no podríem diferenciar casos de casos ni dir en *cada cas*, no podríem parlar de casos en plural, no hi hauria una pluralitat de casos (o sigui: no hi hauria *temps*), si les coses (no

el ser!) no fossin *diferents* en cada cas. És això el que volem dir quan diem que les coses tenen lloc en el temps, mentre que el ser no. Si només hi hagués el ser, que no canvia, hi hauria un sol *cas*, que és el que Parmènides anomena $\nu\tilde{\nu}$.

Coxon comenta: “In writing οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται κτλ. [“it never was nor will be...”] P. sharpens his assertion of the perfection of τὸ ἔόν [‘Being’] by pointing out that it is not the temporal perfection of mature growth but that of total coexistence in the present” (p. 315). Comenta que la represa d’aquest pensament per part de Plató i després Plotí (que situen el ser fora del temps) és més parmenidiana que la de Melís i Anaxagoras (que li donen infinitud temporal): “Both Anaxagoras and Melissus insist on the reality of past and future, which P. confines to human experience” (p. 316). Comenta sobre Zenó: “Zeno’s argument that the arrow in flight is always ἐν τῷ νῦν [“in the now”] and therefore κατὰ τὸ ἴσον [“in an equal place”] and ἀκίνητον [“motionless”] is an application of P.’s characterisation of Being” (p. 316). Completament d’acord amb Coxon en el seu comentari sobre Plató, Plotí, Melís i Anaxàgoras, i d’acord igualment amb el comentari sobre Zenó, amb la condició que es tingui en compte el desplaçament de la problemàtica de fons que es produeix entre Parmènides i Zenó (que no parlen del mateix; vg. apunts sobre la història de la interpretació).

Conche diu que Parmènides parla aquí d’un “maintenant éternel” a diferenciar de tot “maintenant temporel”:

La pluralité des maintenant(s) procède de la pluralité des étants, ou des aspects o variations de l’étant. (...) “Ni il n’était une fois, ni il ne sera, puisqu’il est maintenant”: ce “maintenant” est-il temporel? Évidemment non, puisque le temps est une vue de l’esprit. Éternellement *il y a* –dans un maintenant éternel. (...) Ce qui est présent change sans cesse, mais le fait même de la Présence ne connaît aucune variation. (...) Qu’en est-il de ce “maintenant”? Il ne se peut réduire à un instant sans durée. Mais ce n’est pas une durée temporelle, impliquant la succession d’un avant et d’un après, l’advenue des moments l’un après l’autre. C’est une durée sans succession.

Conche diu tot seguit que aquesta noció de l’ara es troba prou en diferents altres autors (Conche cita Agustí, Tomàs, Montaigne, Descartes, Arnauld i alguns altres) i torna a referir-se a l’ara del ser de Parmènides per a diferenciar-lo de tot ara temporal: “Le $\nu\tilde{\nu}$ parmenidien ne diffère d’un tel maintenant que parce qu’il est indivisible en soi, ne se trouvant plus sur la ligne du temps”. Llevat de l’afirmació segons la qual “il ne peut se réduire a un instant sans durée”, de la negació segons la qual “ce n’est pas une durée temporelle”, i de la introducció del concepte “durée sans succession”, que ens semblen entelèquies indefensables, d’acord amb Conche, si el que vol dir és: a) que no parlaríem

de “temps” si les coses no fossin *diferents* en cada cas; b) que, posats a parlar del ser (que no és cap cosa) fent servir la noció de temps (i és fàcil trobar-s’hi per la senzilla raó que, quan parlem, solem parlar de coses, i totes les coses tenen lloc en el temps), o sigui parlant de *casos* en plural, aleshores no podem dir sinó que el ser és *en cada cas igual*, contradictòria expressió que, al capdavant, vol dir que el ser no té lloc en el temps. Si Conche vol dir això, o mentre simplement diu això sense afegir-hi conceptes tèrbols (com ara “durada no temporal”), d’acord amb Conche. Sobre ὁμοῦ πᾶν, apunta: “Au contraire de l’étant, qui se divise entre ce qu’il a été, ce qu’il est et ce qui sera, l’être est “tot entier à la fois” dans le maintenant éternel” (p. 138).

6 ἔν, συνεχές. Per al parer d’Untersteiner (que no llegeix ἔν, συνεχές, sinó οὐλοφύες), vg. comentari al vers anterior.

Tarán no considera aquests predicats σήματα pròpiament dits (vg. comentari de Tarán al vers anterior) i se centra en el comentari de ἔν:

Since the clause [v. 5-6] means only that Being did not perish and will not come into being, it is only the beginning of the demonstration of the predicates ἀγένητον and ἀνώλεθρον and contains no new predicate of Being, as is sometimes asserted. There are critics, however, who are puzzled by the fact that Parmenides in line 6 calls Being ἔν. Some like Gigon, interpret it as meaning only the internal unity of Being; others, like Calogero, assert that Parmenides did not need to prove this predicate, because he found it implicit in the singular “is” which constitutes the basis of Parmenides’ Being. Gigon and Zefiropoulo assert that only here in the whole poem is it said that Being is one; Untersteiner for his part thinks that this predicate is incompatible with Parmenides’ thought and proposes to accept for lines 5-6 of fr. VIII the text preserved by Asclepius [vg. més amunt]. All these hypothesis, however, are invalid. To be sure, Parmenides does not start his reasoning from the One but from Being; but this predicate is a necessary one. It is not the only time that is mentioned by Parmenides, for ἔν in line 6 has the same meaning as μουνογενές in line 4. Moreover, the characteristic is demonstrated in fr. VIII.34-41 (especially lines 36-38) where it is shown that there can be nothing else besides Being, i. e. Being is the only thing there is. Furthermore, this characteristic is necessary, for, should what exists be more than one, difference would be real and difference implies the existence of non-Being. Therefore there is no reason to change Simplicius text (p. 190-191).

La manera com Tarán interpreta el predicat συνεχές, al qual Tarán no dedica cap comentari per separat, s’endevina a partir del que ha dit al comentari del vers anterior i de la crítica que fa a Untersteiner, amb la qual acaba el seu comentari del predicat ἔν:

This consideration [la que acabem de llegir sobre ἔν] invalidates Untersteiner’s assertion that for Parmenides Being does not exclude a sum of ὁμοῖα (...). The very fact that Untersteiner bases his argument on the fact that Plato in the Sophist interpreted Parmenides’ Being as ὅλον (ὅλον

meaning a whole of parts), since it is similar to a sphere, is sufficient to prove him wrong, for the middle of a sphere is not the ὁμόν of the extreme. Untersteiner overlooks the fact that for Plato ὅλον means a whole of parts while for Parmenides it means a whole in which nothing can be differentiated, i. e. a unity without parts (p. 191, nota 40).

Coxon comenta sobre aquest parell de σήματα:

With his denial to Being of past and future P. associates its oneness and unity, which complete his list of σήματα ["signs"]. This is the only place in his argument about Being where P. uses the word "one"; its place is taken subsequently by οὐδὲ διαπετόν ["not divisible"] (l. 22), with which συνεχές ["indivisible"] both here and in l. 25 is virtually synonymous" (p. 316).

Completament d'acord amb la tesi d'aquesta "virtual sinonímia": ja hem explicat que quan Parmènides diu que el ser és "continu" vol dir que no té parts. Coxon acaba el seu repàs de σήματα amb l'observació que aquesta acaba al vers 6, amb ἔν, συνεχές, i no abans (es podria entendre que la llista s'acaba al vers 4 i que el contingut dels versos 5 i 6, fins a ἔν, συνεχές, parafraseja els σήματα dels versos 3 i 4: és el que fa Tarán). De nou completament d'acord amb Coxon. El σῆμα ἔν, per exemple, té connotacions i significats (sense anar més lluny, l'estrictament numèric) que no es troben als σήματα anteriors.

Conche comenta sobre ἔν:

Comme l'observe Aristote, "d'une manière générale, tout ce qui est indivisible, en tant qu'il est indivisible, par cela même est dit un" (Méta., Δ, 6., 1016 b 4-5). L'être ne sera dit "indivisible" qu'en 8.22. Mais il peut déjà être pensé comme "un", puisqu'il le sera bientôt comme "indivisible" (p. 139).

Evidentment que el ser és dit ἔν per la seva indivisibilitat (pel fet de no tenir parts), però no només per això. L'ésser és un, en primer lloc, perquè és un i només un, únic en la seva espècie, o dit d'una altra manera: perquè no és l'element de cap conjunt. Probablement els autors que insisteixen en l'equivalència entre la unitat i la indivisibilitat del ser ho fan perquè ja han tingut en compte la unicitat llegint μουνογενές al vers 4 (lectura que nosaltres no hem adoptat). Després Conche comenta συνεχές posant aquest adjectiu en relació amb el que s'ha dit al vers 5: "l'être est continu puisqu'il dure dans un maintenant qui ne passa pas" (p. 140) D'acord, només amb l'observació que es pot interpretar aquest adjectiu (com hem fet abans nosaltres) posant-lo en relació amb altres σήματα.

6-21 τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; / πῆτι πόθεν αὐξηθέν; οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατόν οὐδὲ νοητόν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὄρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν; / οὕτως ἢ πάμπαν

πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί. / οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς / γίγνεσθαί τι
 παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, /
 ἀλλ' ἔχει· ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν· / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν,
 ὥσπερ ἀνάγκη, / τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθής / ἔστιν ὁδός), τὴν δ'
 ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι. / πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο; / εἰ
 γὰρ ἔγεντ' , οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. / τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ
 ἄπυστος ὄλεθρος. Considerem conjuntament aquesta llarga tirada de quinze versos
 perquè tots plegats constitueixen la justificació (abundosa tant de recursos retòrics com
 de recursos lògics) del primer dels σήματα enumerats: l'assumpte de què es parla és
 ἀγένητον ἰ ἀνώλεθρόν (dit per mitjà d'adjectius, v. 3), o que no pateix ni γίγνεσθαι ni
 ὄλλυσθαι (dit per mitjà de verbs, v. 13-14), o que no té ni γένεσις ni ὄλεθρος (dit per
 mitjà de substantius, v. 21). Primerament és remarcable el fet que, en aquest passatge,
 per única vegada en tot el discurs, que és assertòric de mena, la deessa presenti la
 justificació per mitjà d'una sèrie de tirades de preguntes retòriques, que formula ella
 mateixa (no el poeta) i després va contestant ella mateixa (no el poeta). Tot i que no és
 el poeta qui formula les preguntes, fa l'efecte de ser un recurs per remarcar que la
 deessa s'adreça pedagògicament a un mortal, i un recurs comparable, per tant, al de la
 permanent interpel·lació (el joc de persones). Podria ser, com suggereix Diels, que
 aquestes preguntes també reflecteixin els diàlegs vius que Parmènides devia tenir sobre
 la qüestió del ser. Si és així, l'aparent incongruència que resulta generada per la falta
 d'una meitat de la conjunció lògica negativa (ni... ni...) que s'enceta al vers 7 (οὔτε)
 (vegeu més avall) podria explicar-se igualment. Però sobre aquesta qüestió creiem més
 aviat el que expressem al paràgraf següent. Les tirades de preguntes són tres. La primera
 (versos 6-7) diu: τίνα γὰρ γένναν διζήσῃαι αὐτοῦ; / πῆι πόθεν αὐξήθεν;. La segona
 (versos 9-10) diu: τί δ' ἂν μιν καὶ χρέος ὄρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς
 ἀρξάμενον, φῶν;. La tercera (vers 19) diu: πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε
 γένοιτο;. Com es veu de seguida, la cosa preguntada, un cop despullada de retòrica
 (“d'on...?”, “quina necessitat...?”, “de quina manera...?”) és si l'assumpte de què es
 parla pot arribar a ser (néixer, o néixer i créixer) i deixar de ser (morir). La primera i la
 segona formulacions de la pregunta només contemplan el néixer de l'assumpte de què
 es parla, no el seu morir, però podria ser que la tercera formulació ja contemplés totes
 dues coses al mateix temps (sobretot si es llegeix, amb Diels-Kranz, ἔπειτ' ἀπόλοιτο en
 comptes d'ἔπειτα πέλοιτο), i això és, en tot cas, el que fa la resposta a la segona
 formulació de la pregunta (τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτ' ὄλλυσθαι etc., v. 13-14).

Per això entenem que la pregunta és una (sobre el néixer-i-morir) i no dues (la primera sobre el néixer, la segona sobre el morir), i també i sobretot perquè, com es veurà tot seguit, les raons per les quals es diu que el ser no pot haver arribat a ser són les mateixes per les quals el ser no pot deixar de ser. Diels comenta d'acord amb això:

Denn da es damals noch keinen Philosophen gab, der Entstehen und Vergehen von einander trennte, vielmehr alle Bedingungen des Werdens ausdrücklich auch auf das Vergehen bezogen werden, so konnte es in der That genügen von den beiden correlaten Begriffen nur der einen zu entwickeln und den Nachfolgern die vollständige Ausführung des Systems zu überlassen, wie es denn auch Melissos in Bezug auf die φθορά besorgt hat (p. 78).

La resposta a la pregunta es presenta amb quatre diferents argumentacions entreligades, totes les quals tenen en comú (com a premissa o com a conclusió) la tesi de la impossibilitat de dir que el ser οὐκ ἔστι. El fet que qualsevol d'aquestes argumentacions, per separat, o independentment de les altres, seria suficient per justificar degudament la tesi que es tracta de justificar (que el ser no pot haver arribat a ser ni tampoc deixar mai de ser), sumat al fet que totes quatre concorrin i s'entrelliguin en el que vol fer l'efecte de ser una única gran argumentació, fa que la seqüència no sigui clara des del punt de vista lògic. És relativament fàcil veure quines són les quatre argumentacions, però el text fa impossible veure de quina manera són entreligades des del punt de vista lògic. Ens fa l'efecte que aquest desordre per acumulació, que aquí es concreta en desordre lògic, és el mateix que es concreta en la repetició de σήματα i en la inevitable repetició que genera la sorprenent alternança entre passatges del tipus A i passatges del tipus B. I ens fa l'efecte que el desordre i aquestes repeticions en què (entre altres coses) es concreta són perfectament volguts. El cas més flagrant és el de la conjunció οὔτε (οὔτ') del vers 7, que ha portat molts maldecaps als editors i intèrprets. Aquesta partícula, aparentment, tanca una conjunció lògica negativa que, a dreta llei, hauria de negar, primer, el membre positiu d'un dilema (*ni pot ser que el ser hagi nascut del ser*) i, després, el membre negatiu del dilema (*ni pot ser –i aquest segon “ni” és l'οὔτε del text– que el ser hagi nascut del no ser*). Però el text només conté la negació del segon (el negatiu): de la negació del primer (el positiu), cap traça. Ni abans ni després de la negació del membre negatiu. Això ha portat a fer diferents esmenes, ja de l'οὔτε d'aquest vers 7, ja del començament del vers 12 (on s'ha volgut cercar, alterant el text, la negació que mancava –la del membre positiu del dilema), així com algunes conjectures que considerem innecessàries. Pensem que totes aquestes presumptes irregularitats i incongruències són degudes al fet que, ben mirat i tot comptat, està

parlant una deessa: la lògica dels humans pot (si pot) destil·lar de la paraula divina argumentacions clares, ordenades i completes, però la paraula divina s'expressa com li plau. Algun avantatge havia de tenir això de ser déu. L'obscuritat que es troba en tot aquest llarg passatge és perfectament volguda (la del poema tot en seria una bona prova), i aquest és un tret que Parmènides té en comú amb Heraclit, si bé en l'un i en l'altre es concreta per mitjà de recursos molt diferents.

La primera manera com es fa veure que del ser no se'n pot dir οὐκ ἔστι i que, per tant, no pot haver arribat a ser ni pot deixar mai de ser (versos 7-13), consisteix a veure que el ser no pot haver nascut ἐκ μὴ ἐόντος (v. 7 i 12) o [ἐκ] τοῦ μηδενός (v. 10). A més del que hem dit més amunt sobre l'anomalia formal que representa la conjunció οὔτε del setè vers (vg. més avall l'excel·lent explicació que en fa Diels), l'obscuritat, aquí, és molt elaborada i consisteix en el següent. L'expressió τὸ μὴ ἐόν ja havia sortit a B 2 (v. 7), allí com a equivalent a μὴ εἶναι (B 2, 5), i havia servit per a esmentar allò enfront del qual es defineix l'assumpte de què es tracta, el qual queda allà sense nom: del context es pot inferir, certament, que una designació adequada en seria εἶναι, però s'ha d'inferir del context: no apareix esmentat expressament. De manera que a B 2 ocorre que, per a esmentar el ser, es recorre a l'esment del seu contrari, o sigui al del no ser. És com si, per a esmentar A, diguéssim *no no-A* o bé *no-A no* o bé *A-no no*. Sorprenent. Però el fenomen no passaria de sorprenent si no fos perquè sabem, perquè s'ha dit i repetit expressament uns quants cops, que és necessari dir i pensar el ser (χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, B 6, 1) i que el seu contrari, el no ser, no es pot dir ni pensar (οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν (οὐ γὰρ ἄνυστον) / οὔτε φράσαις, B 6, 7-8; el mateix sentit té B 6, 3; segurament també el sentit implicat a B 7, 1; i en el context que ara estem comentant, com a mínim un parell de vegades: οὐδ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν, B 8, 8, i τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνόνημον, B 8, 17). Al fragment B 2, fins a *tres vegades en només cinc versos* s'esmenta expressament el que “no es pot dir ni pensar” per a referir-se al que “és necessari dir i pensar”, el qual, per reblar el clau, queda sense esment exprés! Ja hem dit tot comentant B 2 que aquest estudiadíssim recurs no pot ser sinó volgut. En seria una bona prova el fet que als versos que ens ocupen ara torna a passar exactament el mateix: l'assumpte de què es tracta no apareix esmentat expressament (recordem el ὡς ἔστιν del segon vers, i el fet que l'assumpte de què es parla en tot el fragment no apareix clarament esmentat fins molt més avall, al vers 32) i en canvi el seu contrari apareix esmentat, en aquest cas, i amb l'insistent recordatori que aquest contrari no pot ser dit ni pensat (v. 8 i 17), fins a *tres vegades en*

només sis versos (v. 7-12). Ja hem explicat a la presentació general de la nostra lectura, al comentari de B 2 i al comentari de B 6 com ha de ser interpretat això: resumim-ho dient que ser i no ser es coimpliquen i que, per tant, pensar en el ser i pensar en el no ser és pensar en el mateix. Això significa que són igualment originaris i que, per tant, ni l'un pot venir de l'altre ni l'altre de l'un. Ens fa l'efecte que aquest pensament es troba al fons d'aquests versos, i trobem lamentable que hagi esdevingut habitual llegir aquesta expressió *només* com una primera fórmula del principi *ex nihilo nihil fit* (o en grec, p. ex. Melís, en qui es troba per primera vegada). Allò de què aquí s'afirma que no pot sortir ἐκ μὴ ἐόντος no són les coses, sinó *el ser*. De manera que amb aquest recurs es diu, d'una nova manera, que el ser no pot ser confós amb cap *cosa*. En efecte, gosaríem fins i tot sostenir que el que aquí hi queda dit indirectament és que, mentre que el ser no pot venir del no ser pel que hem explicat més amunt (es coimpliquen, etc.), en canvi les coses *sí* que vénen totes ἐκ μὴ ἐόντος, en el sentit que, per a ser, han hagut d'arrancar-se o deslliurar-se de τὸ μὴ ἐόν. De cap cosa no en ve cap cosa, però tota cosa, per a ser, ha hagut de deixar enrere el no ser. No saber com ha estat possible un tal miracle forma part de la perplexitat imprescindible per a plantejar degudament la qüestió ontològica. Perquè podria no haver-hi res, i tot plegat seria molt més simple.

La segona manera com es fa veure que del ser no se'n pot dir οὐκ ἔστι (i que, per tant, no pot haver arribat a ser ni pot deixar mai de ser) (versos 13-15), és que el ser no pot no ser, el ser és necessari, està obligat a ser (a ser el que és), a diferència de les coses, que són contingents (podrien no existir i podrien no ser com són). És el pensament que ja hem trobat a al primer vers de B 6 (χρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι). Podria no haver-hi res, hem dit a B 6, i això de ser continuaria (*hauria de continuar*) essent quelcom (a saber, un conjunt de condicions a complir). Si, en comptes d'haver-hi coses, no hi hagués res, el que passaria en un tal cas (o el que, en el fons, estaríem dient amb la frase “no hi ha res”) és que res no compliria les condicions que s'han de complir per a ser, amb la qual cosa es veu que, perquè el ser sigui quelcom, no cal ni tan sols que hi hagi coses: seria necessari que el ser fos quelcom fins i tot si no hi hagués res (si és que la frase “no hi ha res” ha de tenir algun sentit). Així doncs, tant si hi ha coses com si no, és necessari que el ser sigui: el ser està *obligat* a ser. Al text que ens ocupa ara, aquesta necessitat es presenta dient que el ser ha d'ajustar-se a la seva específica i singular naturalesa, i aquest haver d'ajustar-s'hi, aquesta *ob-ligació*, és el que significa la magnífica frase dels versos 13-15: τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, / ἀλλ' ἔχει· Aquí Δίκη, com més tard Ἀνάγκη

Μοῖρα, és una personificació d'allò en virtut del qual tot el que és, *fins i tot el ser*, és com és. La imatge d'una força superior que lliga el ser la tornarem a trobar més avall un parell de vegades, amb la diferència que la força en qüestió, més avall, no rep el nom de Δίκη, com aquí, sinó el d'Ἀνάγκη (v. 30) i Μοῖρα (v. 37; aquesta ja havia aparegut al v. 26 del proemi, aparentment no personificada). Amb el mateix significat, per cert, apareixen χρῆ i χρεών (v. p. ex. B 2, 5, B 6, 1, etc.) i també θέμις, aquesta última tant una mica més avall (juntament amb Ἀνάγκη, v. 32) com al proemi (juntament amb Δίκη, v. 28), però les expressions en què aquesta última força apareix semblen degudes a un gir lingüístic habitual (que és el que passa en tot cas, sens dubte, amb χρῆ i χρεών) i fan més dubtós pronunciar-se sobre si hi és o no hi és personificada. L'obscuritat, en aquest cas, ve donada pel fet que l'argumentació és incompatible amb el dilema, que és una de les altres argumentacions que, també de manera confusíssima, surten al passatge (la següent).

La tercera manera com es vol fer veure, segons sembla, que del ser no se'n pot dir que οὐκ ἔστι (i que, per tant, no pot haver arribat a ser ni pot deixar mai de ser) (vers 11 i versos 15-18) és el dilema: el ser ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἔστιν ἢ οὐχί, v. 12; ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷιδ' ἔστιν / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, v. 16). Això hauria de ser seria la posició de la primera premissa del dilema; un cop posada la primera premissa, tocaria veure que la tesi vàlida és que el ser ἔστιν (i això seria la segona premissa segona premissa); la conclusió en seria que no s'hi val a dir que el ser οὐκ ἔστιν. Però, com dèiem una mica més amunt, l'exposició n'és molt obscura. El primer cop, perquè la *primera premissa* del dilema (la disjunció exclouent), enunciada amb tota l'aparença de ser la tesi bàsica de tot el passatge, sembla obtenir-se com a *conclusió* d'una argumentació d'un altre tipus (la que hem explicat en primer lloc: que el ser no pot sortir ἐκ μὴ ἔόντος), amb la qual cosa el dilema perd el caràcter d'argumentació fonamental per a l'obtenció de la conclusió (v. 7-12). El segon cop, l'exposició juga amb el fet (que ja hem anat trobant des de B 2) que, per a pensar que el ser és, és necessari (perquè és la primera premissa del dilema) pensar en dos camins (és o no és), en un dels quals és impossible pensar-hi. En síntesi: el dilema provatori és un fals dilema, un dilema impensable *com a tal*.

La quarta i última manera com es fa veure que del ser no se'n pot dir οὐκ ἔστι (i que, per tant, no pot haver arribat a ser ni pot deixar mai de ser) (vers 20), és que el ser, a diferència de les coses, que contínuament canvien, és sempre igual i no presenta canvis en el temps. El temps (χρόνος) no és esmentat enlloc directament o expressament

(ni aquí ni enlloc: vg. el nostre comentari al vers 36), però sí indirectament: és en virtut del temps, en efecte, que s’hi val a parlar de passat, de present i de futur, i això es pot dir de dues maneres: que el que té lloc en el temps té lloc *abans*, *ara* i *després*, o bé que *era* (diferent del que és i del que serà), *és* (diferent del que era i del que serà) i *serà* (diferent del que era i del que és). Tots dos recursos són emprats per Parmènides per a dir en què consisteix tenir lloc en el temps. I per això del ser, que no té lloc en el temps, no se’n pot dir ni ἦν ni ἔσται (v. 5), ni ἔγεντο ni μέλλει ἔσεσθαι (v. 20), ni ὕστερον ni πρόσθεν (v. 10). Com es veu, per a dir que el ser no té lloc en el temps, els recursos escollits són el present d’indicatiu ἔστιν i l’adverbi νῦν, que al tram de l’enumeració dels σήματα hem vist aparèixer conjuntament: νῦν ἔστιν (v. 5). Al vers 20 se’ns explica que passat i futur, les dues formes de no ser present en el present, són dues formes de no ser present: quan de quelcom en dic que *era* (abans), n’estic dient que *no és* (ara), i quan en dic que *serà* (després), n’estic dient que *no és* (ara) (εἰ γὰρ ἔγεντ’, οὐκ ἔστ(ι), οὐδ’ εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι).

El vers 21 repeteix el que s’ha avançat com a σῆμα al començament (ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώτεθρον ἔστιν, v.3), però expressat com a conclusió sinòptica de tot el desenvolupament precedent.

Coxon, abans d’entrar al comentari menut, presenta com segueix el sentit general d’aquesta llarga tirada de quinze versos (que encapçala amb el títol: “Being is ungenerated and imperishable”):

P. first gives two reasons for denying that Being can have either birth or growth: (a) it is inconceivable that it originated in what is not (anything), since it is inconceivable that anything is not (anything); (b) supposing that it was born of Nothing, what could have brought about its birth at one time rather than at another? From (a) and (b) he concludes that it must either be completely or not be at all. Furthermore, it is inconceivable that something should be generated alongside it from Not-being. Being therefore could be moved neither to come into being nor to perish, but the issue is between the two ways *is* and *is not*, which has already been decided in favour of *is*. Now since the subject of becoming, whether past, present or future, is not, it can neither be nor become what is, sc. Being. Thus coming-to-be and perishing are both eliminated (p. 317).

Ja hem dit més amunt en quin sentit ens semblen criticables reconstruccions tan clares com aquesta. Si la deessa hagués volgut dir el que Coxon diu tan clarament, la deessa ho hauria dit tan clarament com Coxon.

6-7 τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; / πῆι πόθεν αὐξηθέν; Diels comenta: “Die lebhaften Fragen erinnern an den Schuldialog, aus dem diese Dialektik erwachsen scheint” (p. 75).

En la mateixa línia es pronuncia Coxon, tot remarcant fenòmens sintàctics que documenten la tesi en qüestió: “The participle depends on διζήσεται [“will you look for”]; the rapid change of syntax from the noun γένναν [“parentage”] to the participle αὐξηθέν, from which an infinitive αὐξηθῆναι must then be supplied with φάσθαι [“say”] and νοεῖν [“conceive”] in l. 8 [el vers 8 diu: (sc. οὔτ’ ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσσω)/ φάσθαι σ’ οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν], is strongly suggestive of the colloquial cross-examination of oral discussion” (p. 317). Sobre les paraules γένναν i αὐξηθέν, Coxon comenta: “The expressions γένναν (“parentage”) and αὐξηθέν (“grown”) must be given their full value; P.’ notion of origin and development derives directly from the birth and growth of living creatures (cf. ll. 38-41; fr. 20, 1-2 [B 19, 1-2])” (p. 317). D’acord; i així ha de ser, però *per principi*, κατὰ δόξαν (B 19, 1) (vg. tot seguit la nostra observació al comentari de Conche).

Conche comenta: “Parménide fait la supposition, qu’il va montrer absurde, que l’être serait dans la condition d’un étant, plus précisément d’un vivant. Car ce sont les vivants qui naissent et croissent” (p. 140). Remarquem de nou que “la condition d’un vivant” és la condició que, per principi, tota cosa té κατὰ δόξαν (B 19, 1). No creiem que hi hagi volgudament implicada la tesi segons la qual el ser no pot ser un contingut de la δόξα, però no és impossible.

7-12 οὔτ’ ἐκ μὴ ἐόντος (...) / οὐδέ ποτ’ ἐκ μὴ ἐόντος (...). No ens referim aquí a la tirada de versos 7-12, sinó a la relació entre la segona meitat del vers 7 i la primera meitat del vers 12. Ja hem explicat més amunt què és el que passa amb la partícula οὔτ’ (οὔτε) al setè vers (sembla introduir una conjunció lògica negativa de la qual, si fos així, faltaria una meitat, concretament la que es pronunciarà sobre el membre positiu del dilema) i les correccions i conjetures que això ha generat, tant en aquest mateix vers (hom –p. ex. Diels-Kranz– ha canviat οὔτ’ per οὐδ’, que pal·lia el problema) com al vers 12 (hom ha modificat el text cercant-hi el membre positiu que faltaria) (vg. aparat crític). Nosaltres ja ens hem pronunciat sobre aquest assumpte: tant les unes com les altres són innecessàries i cal deixar el text de Simplicí tal com està.

Diels explica molt bé, tot comentant el vers 12, en què consisteix el problema; informa de les correccions que Brandis, Karsten i Stein, donant per bo l’οὔτ’ del vers 7,

proposen al vers 12 per a completar la conjunció lògica negativa; contempla la possibilitat, basada en una paràfrasi que en fa Simplicí, que el vers 12 comencés amb l'expressió οὐδέ ποτ' ἔκ πη ἐόντος, possibilitat que finalment rebutja; i després d'unes quantes noves consideracions sobre la qüestió, donant per bo que al text hi ha una llacuna que cal omplir, suposa que la negació del membre positiu que falta al text es trobaria immediatament *abans* del problemàtic οὐτ', en una frase (dividida en dues meitats de vers) que Simplicí s'hauria descuidat, i conjectura fins i tot quina podria ser aquesta frase (tot i que Diels edita el text tal com es troba en Simplicí, només canviant – per raons òbvies– μὴ ὄντος per μὴ ἐόντος, amb l'aparent incongruència que hem explicat):

Da mit οὔτε 7 die eine Hälfte der Disjunction angekündigt wird, so erwartet man nun hier [al vers 12] oder später das entsprechende οὔτε. Die Unmöglichkeit, dass das Sein aus dem Nichtsein entstehe ist dargetan. Wo bleibt das andere positive Glied des Dilemmas, das die Entstehung aus dem Sein als unmöglich erweist? Bisher hat man es meist in 12 gesucht: Brandis οὐδέ ποτ' ἔκ γέ του ὄντος, Karsten οὐδέ ποτ' ἔκ τοῦ ἐόντος, Stein οὐδέ ποτ' ἔκ γε πέλοντος. Ich selbst war auf Simplicius Paraphrase aufmerksam geworden Phys. 78, 25 οὔτε γὰρ ἐξ ὄντος· οὐ γὰρ προὔπηρχεν ἄλλο ὄν. οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος· οὐδὲ γὰρ ἔστι τὸ μὴ ὄν ... ἀλλ' οὐδὲ ἐκ τοῦ πη μὲν ὄντος πη δὲ μὴ ὄντος, ὡς τὸ γενητὸν γίνεται· οὐ γὰρ ἂν ἀπλῶς προὔπαρχοι τὸ πη μὲν ὄν, ἀλλὰ μετ' αὐτὸ ὑφέσταντο. Ich glaubte daraus den Text οὐδέ ποτ' ἔκ πη ἐόντος entnehmen zu müssen. (...) Aber diese Herstellung hat doch schwere Bedenken (...) Zuerst warum soll das negative Glied des Dilemmas vor dem positiven behandelt werden? Ferner οὕτως ἢ πάμπαν πέλεναι χρεῶν ἐστὶν ἢ οὐχί (11) schliesst so bündig ab, dass das zweite Dilemma nicht nachhinken kann. Endlich müsste οὐδὲ in οὔτε geändert werden (...) Wie ist also das Problem zu lösen? Ich sehe kein anderes Mittel als den Ausfall eines Verses zwischen ἀύξηθὲν und οὔτε anzunehmen, der das positive Glied enthielt. Also etwa so:

7 πη πόθεν ἀύξηθὲν; <οὔτ' ἔκ τευ ἐόντος ἔγεντ' ἂν·
ἄλλο γὰρ ἂν πρὶν ἔην.> οὔτ' ἔκ μὴ ἐόντος ἐασέω,

In den philosophischen Schriften ist die dort so ungemein häufige Verwendung disjunctiver Perioden eine Hauptursache zahlreicher Auslassungen (p. 76-77).

Innecessari i de mal gust: com que el text no diu el que volem, li farem dir el que volem. Mil vegades preferibles les correccions de Brandis, Karsten o Stein, i fins i tot la que Diels obté de Simplicí (οὐδέ ποτ' ἔκ πη ἐόντος) i finalment rebutja, ni que sigui perquè potinegen menys el text. Quant a la paràfrasi de Simplicí, per cert, fa tota la cara de ser una clarificació exegètica del text deguda a la perplexitat que inevitablement genera l'obscuritat de tot el passatge (sobre aquesta heraclitiana obscuritat, vg. més amunt). A més, ens estranyaria molt que Parmènides hagués fet servir mai l'expressió τὸ πη ὄν. Tant la clarificació com l'expressió tenen un aire aristotèlic.

Wilamowitz veu en tot plegat un fals problema: “οὐτ’ kann ja im jungen Epos eben so gut οὔτοι wie οὔτε sein” (p. 205). L’adverbi οὔτοι no demana correlat, de manera que es pot llegir el text sense pressuposar cap dilema.

Tarán (com ja havia fet Reinhardt) dóna per bo que al vers 7 s’hi obre una conjunció lògica negativa, i, després d’explicar la història de la qüestió, la soluciona llegint οὔτε ποτ’ ἐκ τοῦ ἐόντος al començament del vers 12. Amb l’οὔτε inicial que respon l’ οὔτε del vers 7 i llegint ἐκ τοῦ ἐόντος (Karsten) en comptes d’ ἐκ μὴ ἐόντος es completa la negació dels dos membres del dilema. La dificultat que genera el fet (ja remarcat per Diels) que la negació del membre negatiu del dilema es trobi abans que la del positiu, Tarán la supera fent observar que això ocorre igualment en un altre lloc del poema, concretament als versos 46-47: “The question [de Diels], thought a probable answer could be given to it, has no validity as an objection, since there is another passage in the poem where the negative side of the disjunction Being:non-Being, is treated first, i. e. fr. VIII.46-47, οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἔστι ... οὔτ’ ἐὼν ἔστι. (...) Consequently line 12 must be emended, in order that it may meet the positive part of the dilemma” (p. 98-101).

Coxon no hi veu cap problema: “οὔτε is answered by δὲ in l. 9 (...) The idiom regularly expresses an antithesis, here between the conceptions of what is not or Nothing as source and as generator” (p. 317). Una mica més endavant, Coxon presenta la qüestió del dilema, després de fer-ne un breu repàs històric, com un pseudoproblema generat com a conseqüència d’una mala interpretació de Simplicí:

The argument of ll. 6-15 is continuous and perspicuous, and the text must on no account be tampered with. Simplicius twice (tt. 208, 214) paraphrases the argument as if it anticipated the dilemma propounded by Gorgias (εἰ γὰρ γέγονεν, ἤτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος γέγονεν κτλ. [“for if it has come to be it did so either from a thing that is or from a thing that is not”], (fr. 3)) and ran “what is is ungenerated, since it can come neither from what is (for no other being existed before it) nor from what is not (for what is not is nothing).” Not finding this dilemma in the text cited by Simplicius, Brandis introduced it by emending the manuscript variant ἐκ γε μὴ ὄντος in l. 12 to ἐκ γε τοῦ ὄντος; he was followed by Karsten with ἐκ τοῦ ἐόντος. Stein with ἐκ γε πέλοντος, Diels in his Simplicius with ἐκ πῆ ἐόντος and more recently U. Hölscher with ἐκ δὴ ἐόντος. None of these changes is justified, as Diels later recognised (*PL*, 76-77), since it is abundantly clear that Simplicius’ free paraphrase is valueless as vidence for the text. Simplicius cites P.’s argument that Being could not have come from nothing, because nothing could have obliged it to do so at any particular time (ll. 9-10), as an argument that what comes to be must do so from what is (t. 214). This transparent misrepresentation is a part of his interpretation of the whole argument in terms of the dilemma, which in fact is mentioned by Aristotle in the passage

commented on by Simplicius (phys. i, 4, 187 a 26-b 7, cf. 8, 191 a 23-33) as the basis of Anaxagoras' theory of reality. Since the dilemma was known to Gorgias, it is likely that it derives from Anaxagoras himself (...) Although Diels later discounted the evidential value of Simplicius' paraphrase, he still sought (*PL* 77) to introduce the dilemma into the text of P. by postulating a lacuna after ἀὐξηθέν ["grown"], which he proposed to fill with some such words as <οὐτ' ἔκ τευ ἐόντος ἔγεντ' ἄν, ἄλλο γὰρ ἂν πρὶν ἔην ["it would not have come to be from anything that is, for it would have previously been something else"]>. This desperate remedy was rightly rejected by Wilamowitz and Reinhardt, the latter of whom wished to return to Karsten's text (*Parmenides* p. 41). Reinhardt has been widely followed, in defiance of Diels' cogent arguments (*PL* 76) and the inescapable fact that no trace of the notion that any "being" might originate from what already is can be seen in Melissus or Empedocles. Diels' argument that P. must have refuted this thesis, since it was that of the Ionian physicists (ib. 77), overlooks the fact that P. has already rejected this tenet of Ionian monism in fr. 5 [B B 6] (p. 320-321)

7-9 οὐτ' ἔκ μὴ ἐόντος ἐάσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι.

Tarán comenta: "The most important proof that Being cannot have come into being is the inconceivability of non-Being (lines 7-9) which was one of the points of departure" (p. 102).

Coxon aprofita el verb ἐάσω (ἐάσω a la seva edició) del vers 7 per a explicar (sorprement tard!) què significa el to imperatiu de la deessa:

P.'s reasoning is governed throughout by a conception of law or logical necessity, the discovery of which is one of his principal achievements (...) This notion is conveyed in the present argument by the following phrases, all of which are construed with an infinitive expressed or implied and are generally synonymous: οὐτ' ... ἐάσω φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν; χρεῶν ἔστιν; ἐφήσει πίστις ισχύς; οὐτ' ... ἀνῆκε δίκη; κέρριται ... ὥσπερ ἀνάγκη; elsewhere the notion is expressed by χρεῶν ἔστι (3, 5 [B 2, 5]); χρῆ ... λέγειν τε νοεῖν τε (5, 1 [B 6, 1]); οὐ θέμις (8, 32); μοῖρ' ἐπέδησεν (8, 37); χρεῶν ἔστι (8, 45). The notion is also expressed by the following phrases which are not followed by an infinitive: εἰσι νοῆσαι (3, 2 [B 2, 2]); οὐτ' ... ἂν γνοίης ... οὔτε φράσαις (3, 7-8 [B 2, 7-8]); οὐ γὰρ ἀνυστον (ib.); νοεῖν ἔστιν (4 [B 3]) [no estem d'acord amb l'anàlisi que Coxon fa d'aquesta frase]; οὐ ... μὴ ποτε ... δαμῆ (7, 1); οὐ ... φατὸν οὐδὲ νοητὸν (8,8); ἀπῶσε ... πίστις ἀληθής (8, 28); ἀνάγκη ... ἔχει (8, 30-31); ἔστι νοεῖν (8, 34 [aquí tampoc no estem d'acord amb l'anàlisi d Coxon]); οὐ ... εὐρήσεις (8, 35-36).

Sorprèn que Coxon faci aquest comentari tan tard, ja que el fenomen (com es veu pels passatges anteriors que Coxon mateix cita) travessa el poema de cap a cap des del primer moment que la deessa agafa la paraula (B 1, 28: ἀλλὰ θέμις τε δίκη. χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι). A més, cal precisar, com ja hem fet uns quants cops, que la necessitat en qüestió no és només la de la derivació lògica, sinó també (i fonamentalment) la de la

constatació fenomenològica: que el ser és, si més no d'entrada, la deessa no ho dedueix, sinó que ho fa constatar com a *factum*. També (i sobretot) la constatació té la seva dificultat, les seves exigències, la seva llei.

Conche, després de remarcar que el naixement del ser, als versos 6-7, és implícitament comparat per Parmènides amb el naixement d'un ésser vivent (“supposition –ha avançat Conche– qu'il va montrer absurde” –p, 140), comenta:

Où Aristote découvre la pérennité de l'espèce, Parménide découvre la pérennité de l'être. Car l'être du blé vient de l'être du blé, l'être de l'homme vient de l'être de l'homme. Mais d'où vient l'être lui-même? Si Aristote eût admis que les espèces sont nées –et sans doute est-ce là, à la suite d'Anaximandre, l'avis de Parménide–, le blé fût venu du non-blé, l'homme du non-homme. Ainsi pour Parménide, supposer une naissance de l'être, c'est le supposer venir du non-être. Mais, par là même, on suppose le non-être être quelque chose, et n'être plus “non-être”. Car le non-être n'est rien, et l'on ne peut ni dire ni penser le rien (cf. 2. 7-8) (p. 140).

El comentari de Conche és peculiar perquè s'agafa tan seriosament la comparació implícita de la generació del ser amb la generació de plantes i animals, que li sembla pertinent comentar el que Parmènides diu amb el pensament d'Aristòtil sobre aquests assumptes, però té la virtut de no interpretar el text establint per al cas del ser, com per a qualsevol altre cas, una aplicació del principi general *ex nihilo nihil*.

9-10 τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὄρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;
Tarán comenta que aquests versos són afegits “as a reinforcement” de l'argument expressat als versos 7-9 (que recordem amb les mateixes paraules de Tarán: “The most important proof that Being cannot have come into being is the inconceivability of non-Being”, p. 102). Després critica la interpretació de Burnet: «Burnet (...) and Heidel (...) interpret ὕστερον ἢ πρόσθεν as “later rather than sooner” but his interpretation is unnecessary and does not fit so well as “later or sooner” [que és la traducció de Tarán] with the purpose of the proof. The purpose of this sentence is to point out that if Being began from non-Being, it must have begun at some moment; since there is no reason why it should have begun at any moment, it did not come from non-Being at all» (p. 102). D'acord amb Tarán. Critica també Calogero: «Calogero (*ASNP*, 1936, p. 167 and note 2) understands πρόσθεν as “prima” and ὕστερον as “poi” and thinks that one refers to the elimination of the past, the other to the elimination of the future; but the passage is included in the negation of γένεσις, whereas the negation of ὄλεθρος is not mentioned till line 13 and there is a good reason for that (cf. below). Moreover, Calogero's assertion that here “past” and “future” are eliminated is dependent on his thesis that

Parmenides' Being is atemporal which I cannot accept (...); if anything, lines 9-10 imply duration» (p. 102-103). Aquí ens sembla que té raó Calogero.

Coxon comenta: “τοῦ μηδενὸς [“from Nothing”] paraphrases μὴ ἔόντος [“from Not-being”] (l. 7, cf. fr. 3, 7 [B 2, 7], 5, 2 [B 6, 2]). The argument, like that preceding, depends on the assumption that ἔόν [“Being”] comprises everything there is; it could therefore be generated only by what is without being, sc. Nothing» (p. 319). Sí que fa l'efecte que Parmènides utilitza μὴ ἔόν / μὴ εἶναι i μηδέν com a expressions de significat equivalent (es veu sobretot al passatge que ens ocupa i a B 6, 1-2; B 2, en canvi, no ve a compte). Quant a la relació entre ἔόν i “everything there is”, no és que el segon estigui *comprès* pel primer, sinó que el *pressuposa*.

Conche diu que aquí s'afirma que el naixement del ser no tindria ni causa ni raó, la qual cosa el fa impossible i impensable:

Qu'en serait-il maintenant de la naissance non plus d'un étant, mais de l'être? Il naîtrait du non-être. Mais le non-être n'"est" en aucune façon quelque chose; le non-être n'est rien. L'être naîtrait donc sans cause. Il n'y aurait, dès lors, aucune raison pour qu'il naisse à tel moment plutôt qu'à tel autre. Ainsi il ne naîtrait jamais. L'être qui aurait à naître serait néant. Le principe de raison suffisante montre ici, comme chez Anaximandre, son efficacité; il gouverne la pensée de l'être. Penser l'être, cela ne peut signifier que ceci: le penser en raison (p. 141).

Després critica la interpretació que Burnet fa de ὕστερον ἢ πρόσθεν en el mateix sentit amb què la critica Tarán (no significa “plus tard de préférence à plus tôt”, sinó “ou plus tard ou plus tôt”); estem d'acord amb aquesta crítica, però no ens sembla del tot congruent amb el fet que Conche vegi també en aquest passatge “le principe de raison suffisante” (nosaltres no l'hi veiem). En efecte, d'acord amb aquest principi, sembla que caldria donar raó del fet que el ser tingués naixement en aquest instant *més que no pas* en aquell altre.

11 οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί. Coxon comenta que οὐχί equival a ἢ οὐ χρεών ἐστὶ πάμπαν πελέναι i que l'expressió πάμπαν πελέναι significa que el ser no té lloc en el temps (i no pas que tingui lloc en qualsevol moment de temps, com ho interpretà Melís):

“Being entirely” is opposed to being created and developing; the expression was interpreted temporally by Melissus (“since it did not come to be but is, it always was and always will be and has no beginning or end” etc., fr. 2) but is meant by P. to denote a non-temporal being (“it never was nor will be, for it is all together now”, l. 5) (p. 319).

D'acord: cal recordar que al vers anterior es nega, en forma de pregunta retòrica, que el ser pogués arribar a ser ὕστερον ἢ πρόσθεν (v. 10).

Conche comenta:

“Il y a” ne peut se dire à demi: s’il y a quelque chose, ce n’est pas seulement un peu ou à moitié (à moins que l’on songe à *ce* qu’il y a): c’est forcément tot à fait que le *il y a pas* est vaincu. “Il y a”, “il n’y a pas”: c’est l’un ou l’autre, une troisième solution est exclue. “Il y a”, “il n’y a pas”: la négation signifie la contradiction, et la contradiction entre deux termes signifie l’exclusion d’un troisième. Dès lors, la voie de l’être exclut non seulement la voie du non-être, mais aussi la voie d’un mixte d’être et de non-être, même si une telle voie peut être suivie par les mortels, quoique illégitime: aussi sont ils les “mortels qui ne savent rien” (p. 142).

Després Conche mira de mostrar de quina manera el contingut d’aquest vers se segueix del contingut dels versos 6-10:

Il a été montré que l’être ne saurait venir du non-être, qui n’est rien. Supposons le contraire, et que l’être soit venu du non-être comme d’une cause. En ce cas, le non-être ne serait pas rien: il serait réel non-être, car il faut être quelque chose pour être cause. Dès lors, l’être qui en résulterait serait, lui aussi, un mixte d’être et de non-être: il ne serait pas *πάμπαν*, “complètement”. Mais on a vu qu’une génération de l’être à partir du non-être est impossible, et même impensable. Dès lors, il n’est pas pensable que l’être ne soit pleinement être (p. 142-143).

La interpretació de Conche té el problema que, cercant en el passatge un sol fil argumentatiu, llegeix el vers 11 com si només digués οὕτως *πάμπαν* *πελέναι* *χρεών* *ἔστιν* (així doncs, és necessari que el ser sigui del tot). Ja ho hem dit: l’exposició de la deessa és volgudament confusa des del punt de vista lògic.

12-13 οὐδέ ποτ’ ἐκ μὴ ἔοντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς / γίνεσθαί τι παρ’ αὐτό. Sobre la primera part del vers 12, vg. comentari al vers 7 i l’aparat crític. Ens trobem al davant d’una frase difícil. D’entrada sembla significar una enunciació, ara sí, del principi general *ex nihilo nihil*: no només el ser no pot venir del no ser, sinó que tampoc no en pot venir res, cap cosa (τι). El fet que el principi general no s’enuncii com a tal fins ara, quan ja s’ha dit que el ser (no el ser ni res en general, sinó només el ser) no pot venir del no ser, seria suficient per defensar el que hem defensat abans: que aquesta última tesi *no* és la simple aplicació sobre un cas concret (el del ser) del principi general. Podríem acceptar, doncs, que al poema hi ha, d’una banda, la tesi que el ser no pot venir del no ser, i, d’altra banda, la tesi que no només el ser, sinó cap cosa en general, no pot venir del no ser (i això segon –que no pas el primer– seria el principi *ex nihilo nihil*). No és impossible que el text digui això, i aleshores cal confessar que això és incompatible amb el que hem afirmat tot comentant el passatge, a saber: que en tot moment es pressuposa

que el ser no és cap cosa i que, quan s’afirma que el ser no pot venir ἐκ μὴ ἔόντος, això s’afirma com a tret diferencial del ser, de manera que s’està afirmant indirectament –o simplement, pressuposant– que les coses, a diferència del ser, provenen totes ἐκ μὴ ἔόντος. Com que aquesta reflexió ens continua semblant la més vàlida, hem mirat de veure si hi havia alguna lectura de la frase que hi fos compatible. Ens sembla que hom pot aconseguir-ho si se centra en el significat de l’expressió παρ’ αὐτό i rumia sobre la relació que a la frase s’estableix entre venir o no venir ἐκ μὴ ἔόντος i estar o no estar παρὰ τὸ μὴ ἔόν (o sigui en la contraposició entre les preposicions ἐκ i παρά). Les coses poden venir ἐκ μὴ ἔόντος però no poden estar παρὰ τὸ μὴ ἔόν, perquè no ser i coses pertanyen a plans diferents. Les coses es troben al pla d’altres coses: les coses que hi ha estan al costat les unes de les altres; considerades en llur totalitat, poden estar al costat de les coses que no hi ha; i tant les unes com les altres, considerades com a coses possibles, poden posar-se al costat de les coses impossibles (B 7). Al costat de coses, en tot cas, només hi poden haver coses. Ara bé: què passa amb el ser? El ser sí que es troba παρὰ τὸ μὴ ἔόν, entenent l’expressió no, per descomptat, en el sentit que ser i no ser es puguin pensar de manera juxtapositiva, sinó en el sentit que no es pot pensar en l’un sense pensar en l’altre, en el sentit que dir *ser és* és dir el mateix que dir *no ser no és* (B 2), en el sentit que ser i no ser es coimpliquen i es troben, per tant, en el mateix pla. Però el ser, ja ho sabem, no pot venir ἐκ μὴ ἔόντος. Així doncs no hi ha res (τι), ni ser ni coses, que es pugui pensar al mateix temps ἐκ μὴ ἔόντος (o sigui: subjecte d’un γίγνεσθαι) i παρὰ τὸ μὴ ἔόν. Si quelcom (τι) ha de poder estar παρὰ τὸ μὴ ἔόν, caldrà que no vingui ἐκ μὴ ἔόντος.

Coxon, tot comentant aquest parell de versos, diu dues coses molt interessants. La primera és que aquí s’afirma que no només el ser, sinó cap cosa (en general), no pot venir de res: “To the arguments that Being cannot have come into being or developed P. adds that (for the same reasons) nothing else can come to be from Not-being” (p. 319). O sigui que aquí no es parla del ser, sinó de les coses. Si prescindim del contingut del parèntesi, estem d’acord amb Coxon en el sentit que la tesi que el ser no pot venir ἐκ μὴ ἔόντος no pot ser de cap manera un simple cas més que, com qualsevol altre, cau sota el principi general *ex nihil nihilo*. La segona és que el pronom de l’expressió παρ’ αὐτό no pot referir-se al no ser, sinó al ser: “In l. 13 παρ’ αὐτό [“alongside it”] means παρὰ τὸ ἔόν [“alongside Being”] (cf. αὐτοῦ [“it”] l. 6, μιν [“it”] l. 9); to refer αὐτό [“it”] to μὴ ἔόν [“Not-being”] would lend Not-being an identity foreign to P.’s view” (p. 320). Coxon comenta també sobre ἐφήσει πίστιος ἰσχύς: «The verb ἐφήσει followed by the

accusative and infinitive must be given its regular epic sense of “impel”; whence the relevance of ἰσχύς [“strength”]. P. expresses himself as if certainty (πίστις [“conviction”], cf. fr. 1, 30) had an active and not merely a critical power, as earlier in fr. 6, 2-4 [B 4, 2-4] and again in l. 28, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς [“thrust back by authentic conviction”]» (p. 319). No ho creiem així: fins i tot quan la força en qüestió *actua*, el que fa és allunyar, descartar, rebutjar, fer fora, de manera que el poder en qüestió és sempre “a critical power”.

Conche llegeix ἐκ τοῦ ἐόντος (proposta de Karsten) i troba aquí, per tant, la negació del membre positiu del dilema iniciat al vers 7. Comenta: “Parménide démontre par l’absurde que l’être est inengendré. On ne pourrait, en effet, le faire naître que du non-être ou de l’être. Qu’une *genesis* à partir du non-être soit absurde, cela vient d’être prouvé (v. 7-11). On prove maintenant qu’une *genesis* à partir de l’être est également absurde (v. 12-16)”. I Conche tradueix, per a explicar-ho, un passatge de la *Física* d’Aristòtil (I, 8, 191 a 28-31): “Ce qui est engendré doit l’être nécessairement ou de l’être ou du non-être, ce qui est, dans les deux cas, impossible: l’être, en effet, ne peut être engendré, car il était déjà, (...)”. Després comenta sobre el τῖ: «Par τῖ, il faut entendre non seulement l’être, mais l’étant: de l’être ne peut être engendré ni l’être –il est déjà (ou, pour parler plus justement, *il y a* déjà)–, ni un étant quelconque, car un étant ne peut être engendré que par un étant, par exemple un homme par un homme (...). En d’autres termes, du *il y a* rien ne peut naître: ni *il y a* (on l’*a* déjà), ni *ce* qu’il y a (qui ne peut naître de *ce* qu’il y a). Ainsi, *to éon*, contrairement a l’*apeiron* d’Anaximandre, n’est point una *archè*: il n’est ni “principe”, ni “origine”, ni “source” de quoi que ce soit» (p. 145-146). Compartim amb Conche aquesta interpretació de τὸ ἐόν (nosaltres hem dit: no és causa de res, sinó condició de la possibilitat de tot), però no, òbviament, la lectura d’aquest passatge, des del moment que Conche opta pel text de Karsten i entén que τὸ ἐόν és l’antecedent d’αὐτό.

13-15 τοῦ εἵνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτ’ ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, / ἄλλ’ ἔχει. Coxon comenta: “The conclusion (ll. 13-16) is phrased as an extended judicial metaphor (δίκη [“justice”], πέδησιν [“fetters”], κρίσις [“decision”]) [sobre κρίσις, vg. tot seguit comentari al vers 15] expressive of logical necessity” (p. 320). Ben remarcat.

Conche diu:

On ne traduira pas τοῦ εἵνεκεν par “c’est que” (Couloubaritsis). Mais par “c’est pourquoi: la preposition εἵνεκεν, “à cause de” (*causa*), avec le τοῦ démonstratif, introduit ce qui suit comme

résultat de ce qui précède. L'être ne peut naître ni du non-être (8. 7-10), ni de l'être (v. 12-13 [cal recordar que Conche llegeix ἐκ τοῦ ἐόντος al vers 12]; donc l'être ne saurait périr, ce qui serait se résoudre en non être. La loi de l'être ("Justice" n'a aucune réalité mythique, et n'est ici que la métaphore de cette loi) ne lui donne licence "ni de naître ni de périr". L'objet du verbe ἀνίημι est l'être: αὐτό = τὸ ἐόν (p. 146).

D'acord amb la interpretació de Δίκη. Sobre l'objecte (complement directe) del verb ἀνίημι, és veritat que és τὸ ἐόν, però Conche ho pot dir tan clarament perquè entén que αὐτό és τὸ ἐόν, mentre que nosaltres entenem que αὐτό és μὴ ἐόν. L'objecte d'aquest verb és sens dubte el mateix que el nucli inexpress dels σήματα i que el subjecte inexpress dels verbs d'aquest passatge, o sigui el que una mica més avall (per primer cop al vers 25 i per segon cop al vers 32) serà anomenat (τὸ) ἐόν. Cal remarcar, tanmateix, que aquest subjecte inexpress, aquí, no és esmentat ni tan sols per cap pronom, a diferència, per exemple, del que passa al vers 6 (αὐτοῦ) o al vers 9 (μιν). Això ha portat alguns autors a pensar que aquí no es nega el canvi (γενέσθαι/ᾄλλυσθαι) del ser, sinó el canvi en general (el canvi de les coses i tot). Aquestes interpretacions, diu Conche, són aberrants: "Ce qui est nié est seulement le devenir de l'être. Mais l'être n'est pas l'étant" (p. 146). Completament d'acord.

15-16 ἀλλ' ἔχει· ἢ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν· / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. Stein, segons explica Diels, va pensar que el text del vers 15 que ve després d'ἀλλ' ἔχει és tan prosaic, que no pot ser de Parmènides, sinó una glossa posterior (Stein l'atribueix a Simplicí). El que dona al text aquest caràcter prosaic és, segons Stein, el substantiu κρίσις i (sobretot) la preposició περὶ. Diels discrepa de Stein i té aquest pas per un vers autèntic:

Nun ist aber der Begriff der κρίσις echt parmenideisch. Denn κέκριται 16 bezieht sich darauf und der Sprachgebrauch des Melissos stimmt genau überein, 'Nein', erwidert Stein, 'nicht genau. Denn er lässt das fatale περὶ aus'. Nun ich denke, man kann im Griechischen mit leichter Bedeutungsnuance sowohl κρίνειν τινά als auch κρίνειν περὶ τινος sagen. Dasselbe muss von κρίσις gelten. Pindar O. 3, 21 μεγάλων ἀέθλων κρίσιν, aber O. 7, 80 κρίσις ἀμφ' ἀέθλοις. Hier ist doch wol klar, dass der präpositionale Ausdruck plastischer, also poetischer ist. Nun, vielleicht hätte auch der parmenideische Vers Gnade gefunden, wenn ἀμφί gebraucht worden wäre, wie er 8, 51 sagt παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης. Aber es ist ja doch Einbildung, περὶ für unangemessen poetischer Rede zu betrachten (p. 79).

I dona unes quantes referències (Empèdocles, Xenòfanes, Píndar) on es veu emprada la preposició περὶ.

Vg. el parer de Tarán sobre aquests dos versos al seu comentari dels següents.

Coxon veu en el contingut d'aquests versos una represa de B 7, 3-6: «The goddess recurs to her earlier injunction to judge by λόγος the “controversial test” of a thing’s reality, sc. the axiom that a thing must either be or not be what it is (fr. 7, 3-6), which is now given the simple formulation ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν». Aclareix que περὶ τούτων significa “the question whether anything can come to be or perish”. I recorda que la qüestió plantejada aquí (sobre els camins) no és idèntica a la que es planteja al vers 11 (sobre el ser) (vg. comentari de Coxon al vers en qüestió): “ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν: the verbs denote the two ways of enquiry, as is made clear in l. 18; the phrase thus has a different sense from the disjunction asserted in l. 11, where εἶναι is understood as subject to πάμπαν πελέναι” (tot plegat, p. 322)

16-18 κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, / τὴν μὲν εἶναι ἀνόητον ἀνόνημον (οὐ γὰρ ἀληθὴς / ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι. Tarán (que comenta conjuntament els versos 15-18) diu: “The demonstration that Being cannot be born or perish is based on the κρίσις: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. That these are the premisses of fr. II.3 and 5 ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι and ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστὶ μὴ εἶναι is shown by lines 16-18: κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη, / τὴν μὲν εἶναι ἀνόητον ἀνόνημον (οὐ γὰρ ἀληθὴς / ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι” (p. 104). Vg. més amunt la nostra interpretació dels v. 6-21, incompatible amb el que Tarán diu aquí (vg. també la nostra interpretació de B 2, igualment incompatible amb la que en fa Tarán).

Coxon apunta que en aquests versos es reprèn la qüestió dels camins plantejada a B 2: «P. recapitulates the argument of fr. 3 [B 2] about the conceivable ways of enquiry. The expression παναπευθέα [“wholly without report”] (3, 6 [B 2, 6]) now becomes ἀνόητον, ἀνόνημον [“unconceived, nameless”], and, as the second way (οὐκ ἔστιν [“is not”]) was previously described as a blind track, so now it is described as “not a real way”». Quant al vers 18, comenta que els infinitius (πέλειν i εἶναι) depenen directament del verb κέκριται, i que ἐτήτυμον significa “real” o “genuí”: «this way is ‘genuin’ in the sense that it leads to a destination» (tot plegat, p. 322). D’acord, però convé no buidar la qüestió dels camins de contingut ètic: el verb εἶναι (v. 17) és aquí per recordar-ho.

Conche interpreta: «Si l’être ne peut naître ni du non-être ni de l’être, et donc ne peut naître, si l’être ne peut pas être, et donc ne peut périr, cela tient à ce que l’on met, entre l’être et le n’être pas, une opposition exclusive, de sorte que, choisissant de

dire: “il y a”, on exclut de dire: “il n’y a pas”. Telle est la décision rationnelle (cf. 7.5, κρῖναι δὲ λόγῳ) qui relègue le *il n’y a pas* dans l’ “indicible” et l’ “impensable” (8. 8). Une telle décision a, du reste (cf. κέκριται), déjà été prise. Elle sous-tend le fragment 2. Et il a été décidé, comme d’ailleurs il ne peut en être autrement (cf. ὡσπερ ἀνάγκη), si l’on juge “par la raison” (λόγῳ), de “laisser de côté” (cf. ἔαν, 8. 17) l’une des voies, comme un “sentier dont on ne peut rien apprendre” (2. 6), et dont il faut se “détourner”» (p. 146-147). Hi afegeix: «La voie du non-être n’est pas une “vraie” voie, non pas tant parce qu’elle ne mérite même pas le nom de “voie”, que parce que ce n’est pas la voie de la Vérité. Car la décision, la *krisis* fondamentale, est celle par laquelle le philosophe s’est instauré philosophe en faisant le choix de la vérité, et ainsi s’est séparé des mortels. Dès lors se définit, pour lui, comme seule “authentique” (cf. ἐτήτυμον), la voie qui le conduit à la Vérité» (p. 147). D’acord amb Conche sobre el sentit general del passatge.

19 πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοιτο ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;. Aquí ens apartem de Diels-Kranz (on es llegeix ἔπειτ' ἀπόλοιτο) i optem pel text que consta als manuscrits de Simplicí. La conjectura adoptada per Diels-Kranz (amb ἀπόλλυσθαι) fou suggerida i finalment rebutjada per Karsten, però adoptada, amb una petita variació, per Stein (ἔπειτ' ἀπόλοιτο πέλον). El text de Simplicí és consistent, i la correcció de πέλεσθαι per ἀπόλλυσθαι (probablement deguda, com suggereix Diels, a la voluntat de ben lligar i tancar la demostració del ση̅μα ἀγένητον / ἀνώλεθρον) és innecessària. Ja hem dit més amunt que, encara que tot el passatge se centri en la refutació del néixer del ser, val igualment per la dualitat néixer/morir i no calen arguments separats per a l’un i per a l’altre. A més, el verb πέλειν apareix, juntament amb εἶναι, al vers anterior (τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι), i l’expressió ἔπειτα πέλοιτο sembla correspondre a l’expressió μέλλει ἔσεσθαι del posterior, igual que γένοιτο correspon a ἔγεντ' (=ἔγεντο); tot plegat –com apunta Diels– amb forma de quiasme. Sobre si cal llegir πέλοι τὸ ἐόν (amb el verb en veu activa i el participi ἐόν substantivat, per mitjà d’article, fent-li de subjecte: “¿Com podria ser, després, el ser?”), que és el que proposa Diels, o πέλοιτο ἐόν (amb el verb en veu mitjana, subjecte inexprés i el participi ἐόν com a verb d’una oració de participi subordinada a la principal: “¿Com, essent, podria ser després?”), que és el que proposa Coxon, ens quedem amb aquesta segona possibilitat, perquè és la que encaixa millor amb el text precedent d’aquest fragment (és el que ha passat fins ara; vg. p. ex B 8, 2).

Diels rebutja la proposta de Stein (amb ἀπόλοιτο) com a deguda a l'improcedent neguit de cercar al passatge una refutació específica per a l'ἀπόλλυσθαι del ser: “Ganz unrichtig. Der Inhalt der beiden Verse 19,20 entspricht sich genau: denn μέλλει ἔσεσθαι das ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν (ἔπειτα = ὕστερον wie μετέπειτα 19,2), dem ἔγεντο das γένοιτο in chiastischer Responion” (p. 80).

Tarán llegeix el text com Diels (πέλοι τὸ ἐόν) i s'hi remet: “In line 19 πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; was changed by Karsten and Stein to πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἐόν; and this emendation has been accepted by Kranz (*V S*, 5th and 6th eds.). The emendation is, however, unnecessary. There is no need to say that Being cannot perish, for the fact that it is so has already been mentioned (cf. line 14) and the demonstration of it was implied (...). Moreover this question has its answer οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι in line 20 in an obvious chiasmic arrangement (cf. Diels p. 80)” (p. 104).

Coxon comenta: “The reading of the manuscripts D E F of Simplicius is unanimously (though Diels reports it only for F, and this only in his edition of Simplicius) πέλοιτο ἐόν [que és la lliçó de Coxon, que nosaltres adoptem]. This must certainly be accepted (...) and ἐόν regarded as complement, with allusion to the principle ἔστιν, the validity of which has just been re-asserted” (p. 322). Completament d'acord amb Coxon.

20-21 εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. / τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος. Tarán comenta sobre el vers 20:

I have translated “if it was, it is not” in order to preserve the force of οὐκ ἔστ(ι); I have been constrained to do so, because no English idiom can reproduce the force with which εἰ γὰρ ἔγεντ' implies at once the simple past and the process of having come into being. What Parmenides fully implies is, “If it came into being it must now be different from what it was”; the same applies to the future, “If it is going to be”, it must now be different from what it will be. So the line is a denial of process and the identity of Being precludes the unrestricted predication to Being of past and future. This, however, does not imply the atemporality of Being which Patin (p. 555), Calogero (p. 61, note 1), Gigon (p. 263), Untersteiner (p. CXLIII, note 100), and others, assert is present in the line (p. 105).

Ens comptem entre aquests “others”: vg. més amunt la nostra remarca al final del comentari de Tarán al vers 5. Sobre el vers 21, Tarán diu: “We have seen (...) that the demonstration of ἀνώλεθρον is not specifically given because it is consequence of the fact that there is no coming into being (p. 106). Sobre aquesta qüestió ens sembla més

interessant el parer de Diels (vg. més amunt comentari de Diels a la tirada de versos 6-21).

Coxon entén que aquests versos, juntament amb el que els precedeix ($\pi\tilde{\omega}\varsigma$ δ' ἄν ἔπειτα πέλοιτο ἔόν; $\pi\tilde{\omega}\varsigma$ δ' ἄν κε γένοιτο;), constitueixen una argumentació que ha de ser diferenciada de tot el desenvolupament precedent. Si fins ara s'ha argumentat a favor de la tesi que el ser ni pot haver arribat a ser ni podrà mai deixar de ser en termes absoluts ($\acute{\alpha}\pi\lambda\tilde{\omega}\varsigma$, que deia Aristòtil), ara s'argumenta a favor de la tesi que no pot sofrir canvis en el temps:

These parallels [certs passatges d'Homer on es veu que l'expressió $\pi\tilde{\omega}\varsigma$ δ' ἄν ἔπειτα –que en Parmènides encapçala el vers 19– es refereix sempre al discurs que té lloc després d'aquesta, no mai al que ha tingut lloc abans] indicate that in P. the adverb ἔπειτα refers to the assertions in the following verse. The sense of the two verses will therefore be: “How could it (sc. what becomes) be Being and how could it become it, seeing that if it became, it is not (since what is cannot have become, ll. 6-15), and if it is going to be at some time (i. e. if it is becoming or will become), it is not?” The verses relegate the subject of becoming, whether in the past, the present or the future, to the rejected way οὐκ ἔστιν [“is not”]: since what becomes is not (anything), it can neither become nor be Being, i. e. it is incompatible with the predicate ἔστιν [“is”], the unique validity of which has just been reasserted. As before, P. considers only what Aristotle calls $\acute{\alpha}\pi\lambda\tilde{\eta}$ γένεσις [“unqualified generation”], i. e. the coming to be a substance, as opposed to γένεσις τις [“a kind of generation”] or change of state in a substance; the latter is excluded in ll. 26-33. In ll. 19-21 P. moves from his earlier consideration of the nature of Being as ungenerated and imperishable (ll. 6-15) to that of temporal change as incompatible with being. The transition is marked by the introduction for the first time in the concluding verse of the nouns γένεσις [“becoming”] and ὄλεθρος [“perishing”], the latter qualified as ἄπυστος [“unheard of”] with an allusion to the consignment of becoming and perishing to the rejected second way, which was characterised as $\pi\alpha\lambda\alpha\mu\epsilon\upsilon\theta\acute{\epsilon}\alpha$ [“wholly without report”] in fr. 3, 6 [B 2, 6] (p. 323-324).

Sens dubte l'argumentació que defensa la tesi que el ser no pot sofrir canvis en el temps està ficada en el gran desenvolupament que s'estén des del vers 6 fins al vers 21, però l'operació de separar-la'n corre de la banda del lector: al text hi ha de tot menys perspicuïtat. No veiem per quina raó la designació de l'assumpte de què tracta per mitjà de substantius ($\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\varsigma$ / ὄλεθρος) hagi de tenir res a veure amb el canvi d'argumentació que indica Coxon. I penso que el vers 21 conclou tot el desenvolupament dels versos 6-21, no només els del seu últim tram (versos 19-21).

Conche escriu:

Bref, on retrouve ici l'absence de *genesis* de l'être [Conche llegeix $\pi\acute{\epsilon}\lambda\omicron\iota$ τὸ ἔόν al vers 19] –soit à partir du non être, soit à partir de l'être –déjà établie (v. 7-16). Certes, ce qui doit être un jour, pour le moment n'est pas; et ce qui est devenu, maintenant n'est peut-être plus. Ainsi parle-t-on,

s'agissant de l'étant. S'agissant de l'être, où est la différence? (...) La connotation temporelle "pour le moment" disparaît. Le fait d'avoir eu à être ou d'avoir à être, qui vaut pour les étants, est incompatible avec l'être: il l'abolit non pour un moment, mais pour toujours, et, selon la dichotomie être-n'être pas, substitue à l'être le non être. On a vu que l'être "ni n'était ni ne sera, puisqu'il est maintenant" (8. 5). On a la confirmation, avec les vers 19-20, que ce "maintenant" équivaut au "toujours" (p. 148).

D'acord amb Conche, amb els matisos explicats al comentari del vers 5.

22-25 οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον / οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι, / οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. / τῶι ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει. Es tracta del primer passatge on es desenvolupen els σήματα del segon tipus: οὐλομελής (v. 4), ἔν, συνεχῆς (v. 6). Que el ser no sigui διαιρετόν (v. 22) significa que no té parts: no que les parts que té són iguals, sinó que no té parts. Això el diferencia de les coses. Les coses estan les unes al costat de les altres, són parts distingibles, i per tant desiguals, d'un tot (la totalitat de les coses, la totalitat del que hi ha), i, d'altra banda, cada una d'elles és un tot amb parts distingibles, i per tant desiguals. Una manera figurada de dir que el ser no és cap cosa, doncs, pot ser dient que és quelcom al costat del qual no hi ha res sinó ell mateix i dient que les parts que té són totes iguals. Per això Parmènides atribueix al ser, figuradament, uniformitat, tant qualitativa (homogeneïtat) com quantitativa, i, per tant, continuïtat. Ens fa l'efecte haver descobert en què es fonamenta la figuració: les coses són diferents entre si per les propietats que tenen, no pel fet de tenir propietats: cada vegada que s'estigui per una cosa diferent, s'hi valdrà a fer aquesta diferència entre *les propietats que té* i *el fet que té propietats*. Però el fet que les coses tinguin propietats diferents obliga, cada vegada que es considera una cosa, a considerar el fet que té propietats *cada vegada*, i aquest últim fet, per tant, com un mateix quelcom que es va repetint sempre igual, cada vegada ben igual. El fet de tenir propietats es troba, ben igual (ben igual que ell mateix) (πᾶν ἐστιν ὁμοῖον, v. 22), en cada cosa, no se'l troba pas més en aquesta que en aquella, o en més quantitat en aquesta que en aquella (οὐδέ τι τῆι μᾶλλον / οὐδέ τι χειρότερον, v. 23-24), i se'l troba sense salts, per dir-ho així: perquè el que obliga a *saltar* d'una cosa a l'altra és el fet que les propietats que tenen les coses són diferents en cada cas, mentre que el fet que tenen propietats es troba *contínuament* en totes elles i no hi ha lloc per a un *salt* de cap tipus: tot és *ple* de ser, ser *es toca amb* ser (πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. / τῶι ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει, v. 24-25). En aquests participis (ἐὼν, ἐόντι)

del vers 25 trobem exprés per primera vegada el subjecte de les frases d'aquest fragment.

Diels comenta: “Die Verse gehören zu den schwierigsten des Gedichtes” (p. 80). Ho trobem exagerat. La dificultat, en tot cas, es troba al vers 23, on s’afirma que un *plus* o un excés (τι μᾶλλον) de ser posaria en perill o impediria la continuïtat del ser (τό [sc. τι μᾶλλον] κεν εἶργοι μιν [sc. τὸ ἐόν] συνέχεσθαι), quan resulta que, segons sembla d’entrada, el que impediria aquesta continuïtat seria una mancança de ser, no pas un excés. Amb paraules de Diels: “Die Schwierigkeit steigert sich noch erheblich durch den Relativsatz τό κεν εἶργοι μιν συνέχεσθαι. Es scheint selbstverständlich, dass was den Zusammenhang unterbricht, nicht das potenzierte (μᾶλλον ἐόν), sondern nur das verminderte Sein darstellen könne” (p. 81). Aquesta aparent incongruència és la raó, explica Diels, per la qual Stein va proposar llegir οὐδέ τί πη κενεόν en comptes de οὐδέ τι τῆι μᾶλλον. És també la raó, continua explicant Diels, per la qual Gomperz (*Beitr. Z. Kritik und Erkl. Gr. Schriftst. V*, dins *W. Sitzungsber. Ph. h. Cl. 134*, II, 14), inspirat en una idea de Bergk, va proposar tallar i reordenar els versos d’aquesta manera:

22	οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει	25
23	οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος	24
24	οὐδέ τι χειρότερον, τό κεν εἶργοι μιν συνέχεσθαι	23
25	τῷ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον	22,

reordenació de la qual Diels comenta, amb una certa ironia: “Niemand wird dieser geistreichen Lösung (deren Kern freilich bereits Bergk Kl. Schr. II 80 gegeben hatte) Bewunderung versagen. Aber ganz überzeugend ist auch sie nicht. Auch hier schiebt sich das Glied πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος grammatisch wie inhaltlich störend in die Disjunction ein” (p. 81). Al davant d’aquestes solucions poc satisfactòries, Diels afirma: “Hier ist nun zunächst eine Incongruenz ohne witeres zuzugeben” (tot plegat, p. 81). Això sembla “zunächst”. De totes maneres, Diels creu que es tracta de pensar el passatge sense pressuposar que el text, tal com ens ha arribat, és incongruent: “Dies alles lässt allmählich den Gedanken keimen, ob wir nicht doch der Ueberlieferung Unrecht thun, ob ihr nicht am Ende doch ein verständlicher Sinn inne wohne” (p. 82). Cal tenir en compte que aquí mana el llenguatge figurat (concretament aquí quelcom sense parts és comparat amb un cos de parts iguals) i tenir en compte que no gaire més avall el ser és comparat amb una esfera. Si les parts del ser o de l’esfera no fossin totes

iguals, si n'hi hagués de més grans i de més petites, tant al seu cos intern com a la seva superfície externa hi hauria irregularitats (p. ex. buits i protuberàncies). La uniformitat comporta parts iguals. S'entén doncs bé que el poeta es dediqui a negar primer les unes i després les altres. Diels diu finalment que aquest és el passatge on es deu fonamentar l'aporia de Zenó sobre la mida del que hi ha (29 B 1; d'acord amb Diels: vg. capítol sobre Zenó i Melís als nostres apunts per a una història de la interpretació) (tot plegat, p. 82-83).

Burnet (3a ed. 1920) dóna entenent que el judici de Diels sobre la dificultat d'aquest passatge és exagerat i que, fins i tot donant per bo el que preocupa Diels (a saber, que el que posaria en perill la continuïtat del ser seria no un excés de ser, sinó una mancança), el text es deixa entendre ben simplement si s'interpreta que l'aquí-més del text significa aquí-més-que-allà i comporta, per tant, un allà-menys:

For the difficulties which have been felt about *μᾶλλον* here, see Diels's note. If the word is to be pressed, his interpretation is admissible; but it seems to me that this is simply an instance of "polar expression". It is true that it is only the case of there being *less* of what is in one place than another that is important for the divisibility of the One; but if there is less in one place, there is more in another *than in that place*. In any case, the reference to the Pythagorean "air" or "void" which makes reality discontinuous is plain (p. 175).

No sembla pas que Burnet cregui que la dificultat que apunta Diels sigui mereixedora d'una real preocupació (si és així, hi estem d'acord), però el que diu Burnet salva d'alguna manera el que preocupa Diels. I que aquí hi hagi una referència als pitagòrics en concret no és impossible, però no és "plain" ni molt menys, perquè la deessa parla de coses de què mai cap mortal no ha parlat encara.

Tarán comença comentant que tots els assajos de reordenació del text (com el de Gomperz, vist més amunt, o el de Coxon, que en 1934 proposava ficar els fragments B 4 i B 5 entre els versos 21 i 22 –CQ 28, 1934, p. 128–, o el de Zeller, que proposava llegir el fragment B 4 immediatament després del vers 25 –p. 692) han de ser rebutjats: "there is no reason to change the order of fr. VIII as given by Simplicius" (p. 106). Després interpreta el fragment així:

What exists is indivisible because it is all alike (line 22). "Indivisible" does not refer to material division but is an ontological predicate of what exists (whatever that may be). The second part of the line gives the reason for the indivisibility of Being: *ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον*. (...) The second part of line 22 means that Being is all alike ["all alike" és la traducció que Tarán fa de *ὁμοῖον*] because it can only be without restriction as it was established in line 11: *οὕτως ἢ πάντα πέλονται χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί* and in line 16: *ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*. (...) Since Being is all alike, it is not possible to divide it nor is there more Being in one place that would prevent it from holding

together, nor less, but all is full of Being. Therefore it is all continuous, since Being is in contact with Being. (...) So continuity is deduced from homogeneity. This continuity, however, should not be considered as spatial continuity, as Zeller (ZN, p. 690, note 1) asserts, but only as the equal intensity of Being always and everywhere (p. 106-108).

Òbviament no podem donar per bo que Parmènides estigui caracteritzant “What exists”. Fora d’això, podem estar d’acord amb Tarán, llevat d’un punt: pensem que quan Parmènides diu que el ser és ἀδιαίρετον (com diu Tarán mateix, p. 106) sí que es refereix a “to material division”, perquè el sentit de fons del passatge és que el ser no és cap cosa, i en aquest context cal pressuposar que tota cosa és susceptible de “material division”. Precisament per això és correcte el que Tarán diu de *ξυνεχές*: que no es refereix a la continuïtat en l’espai. Tarán comenta finalment que no cal anar a cercar en aquest passatge cap crítica contra ningú determinat (Anaximandre segons Cornford, Anaxímenes segons Covotti, els pitagòrics segons Burnet):

To be sure, his purpose was to show that the identity of what is precludes the characteristics of the phenomenal world and, since the theories of his predecessors were meant to explain this world, they are refuted. They are all refuted because Parmenides denied the reality of the phenomenal world (...). So no particular theory need be sought as the special object of Parmenides’ polemic in this passage. No definite theory is identifiable as the object of attack and no such attack is required in order to understand the passage (p. 109).

D’acord amb Tarán, però sense el supòsit que Parmènides negués “the reality of phenomenal world”: la crítica és que aquestes teories, per poca traça, converteixen la reflexió ontològica, que és el que pretenen fer, en discurs òntic.

Coxon comença comentant que el fet que trobem aquest passatge, on s’explica la unitat i indivisibilitat del ser, immediatament després dels versos on s’ha argumentat que el ser no pot sofrir canvis en el temps (versos 19-21), correspon al fet que, en els versos inicials on es fa l’enumeració de *σήματα*, la parella *ἔν, συνεχές* (vers 6) apareix immediatament després del *σῆμα* que nega que el ser tingui lloc en el temps (vers 5: οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ ἔσται etc.) (p. 324). No, perquè faria falta que la correspondència continués, i no ho fa. Coxon és tan perspiciu que tendeix a veure perspiciuïtat on no n’hi ha (vg. més amunt la nostra consideració sobre la volguda obscuritat del poema; cal recordar en tot moment, a més a més, el contingut de B 5; l’ordre i la claredat expositius es troben a la δόξα). Quant al contingut del passatge, Coxon comenta:

The premise that Being is all ὁμοῖον [‘alike’] summarises the succeeding assertions that there are no degrees of being (which follows from that in l. 11 that it must either be altogether or not be at all) and that all is full of Being; all these assertions depend on *ἐπεὶ* [‘since’] (l. 22). The sense of οὐδέ τι τῆι μᾶλλον ... οὐδέ τι χειρότερον [‘not any more in degree in some respect ... or any

inferior’] is identical with that in Il. 47-48, οὐτ’ ἐόν ἐστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος τῆ μᾶλλον τῆ δ’ ἥσσον [‘nor is Being capable of being more than Being in one regard and less in another’]. In writing here ‘inferior’ (χειρότερον) rather than simply ‘less’ (ἥσσον) P. anticipates by implication his later characterisation of Being as τετελεσμένον [‘in a state of perfection’]. The adjective ὁμοῖον excludes difference of every kind, in particular (as in Melissus fr. 7 and 8) temporal variation (p. 324).

És d’observar que Coxon no veu cap dificultat en allò que preocupava Diels (el fet que, text en mà, un *plus* de ser posaria en perill la continuïtat del ser), ni en fa cap esment tan sols (ens sembla que amb raó). Nosaltres, pel nostre cantó, no veiem per quina raó Coxon veu en aquest passatge (concretament en l’adjectiu ὁμοῖον) una exclusió de canvis *en el temps* en particular. Coxon continua:

The expression “it is all full of Being” [πᾶν δ’ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος, vers 24] does not imply a distinction between container and contained (...). It is paraphrased as “Being draw near to Being” [ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, vers 25], which like fr. 6, 2 [B 4, 2: οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐόν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι] implies neither plurality nor spatial extension but the absence of anything other than Being (sc. not-being). From this P. concludes that “Being is all united” [τῶι ζυνεχῆς πᾶν ἐστιν, vers 25]. The phrase ζυνεχῆς ... ἐστιν [“it is ... united”] conveys the same sense as συνέχεσθαι (l. 23) and reformulates positively the initial statement οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν [“nor is it divisible”] [vers 22]. Apart from the single occurrence of ἓν (l. 6), ζυνεχῆς is P.’s only word for “one” and must not be given its Aristotelian sense of “continuous” (p. 325).

D’acord amb Coxon quant al sentit (que el ser sigui “continu” vol dir que no té parts i que, per tant, és ἓν, de manera que la igualtat ζυνεχῆς = ἓν és vàlida), peròensem que Coxon no té prou en compte que Parmènides fa un ús decidit del llenguatge figurat ni té prou en compte la reflexió teòrica que el fonamenta (vg. més amunt el nostre comentari). Més endavant, Coxon posa en connexió el nostre passatge amb les tesis d’altres autors:

P. emphasises in this argument by the threefold repetition of πᾶν [versos 22, 24 i 25] that it relates to the whole of Being, i. e. to everything which can be said to be anything. He expresses himself in language which may be understood spatially or temporally and, in so far as his thesis is negative (οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν [“nor is it divisible”]), it may be considered as criticising those who took any version of the Ionian ἀρχή [“principle”], with spatio-temporal extension, for the ultimate reality. The argument was given a positive quantitative interpretation by Melissos (fr. 7), who regarded τὸ ἐόν [“Being”] as a single, indivisible *plenum*, non-bodily but infinitely extended in space and time, and by Leucippus, who identified it (t. 43) as infinitely numerous indivisible *plena* moving eternally in not-being or the void (...). Both these views depend on the rejection of essential elements in that of P.: Melissos denied that Being is determinate, Leucippus that it is motionless and unique (p. 325).

Llevat de l'equivalència “Being, i. e. to everything which can be said to be anything”, que és incompatible amb la nostra lectura, estem d'acord amb Coxon en tota la resta, especialment amb la connexió entre aquest passatge i l'origen de determinades tesis de Melís i de Leucip (quant a la connexió amb els jònics, sens dubte Coxon deu pensar en la correspondència entre la parella μάλλον / χειρότερον del nostre passatge i la parella πύκνωσις / μάνωσις que Simplicí, basant-se en Teofrast, atribueix a Anaxímenes i potser –el text és confús– també a Anaximandre i altres autors –13 A 5). En resum: “The argument of ll. 22-25 must therefore be taken as denying the divisibility of Being in the most general sense, spatially and temporally as well as otherwise” (p. 325). Justament pensant en aquestes altres possibles maneres d'entendre la indivisibilitat del ser, Coxon es refereix a la seva indivisibilitat lògica, això és: a la qüestió sobre com és possible que, essent un el subjecte, admeti una pluralitat de predicats, o sigui de σήματα, qüestió que va preocupar especialment Aristòtil. Coxon comenta:

A primary aspect of its indivisibility should however relate to P.'s procedure in deducing terms predicable of Being, which are expressly described as “many” (πολλὰ μάλ', l. 3), from the simple expression ἔστι; in arguing for the unity of Being P. may therefore be reasonably understood as maintaining that it is one and indivisible in spite of the plurality of terms predicated of it (p. 325-326).

Pensem que aquesta discussió és imprescindible per a comprendre la història de la lectura de Parmènides (vg. els nostres apunts per a la història de la interpretació, especialment els capítols sobre Aristòtil i els neoplatònics), però aquí ens sembla que està fora de lloc.

Conche interpreta:

Les étants sont divisibles et divisés par le fait d'être assujettis à exister dans l'espace et les temps. (...) Si l'on pouvait dire de l'être, “il était, il sera”, il serait divisé d'avec lui-même, mais il est atemporel (8. 5); si l'on pouvait dire qu'il occupe de l'espace à la manière d'une figure ou d'un corps, il serait, là encore, divisé, mais il est hors de toute spatialité divisante. (...) Qu'ajoute la notion de “ressemblance” (ὁμοιότης) incluse dans ὁμοῖον? (...) Dire que l'être est “tout entier semblable” [πᾶν ὁμοῖον] signifie: 1) qu'il est toute similitude sans dissemblable, et 2) qu'il n'a de similitude qu'avec lui-même. (...) L'être, étant toute semblance à soi, est égal à lui-même: il n'y a pas plus d'être ici que là. L'augmentation ou diminution de l'être impliquerait, en effet, division. Mais l'être, qui, en vertu de la *krisis*, n'est qu' “être”, ni plus ni moins, n'est susceptible de rien de tel, et donc d'aucune quantification (p. 151).

Conche diu tot seguit, polemitzant contra Covotti (p. 139), que el que diu Parmènides no pot ser interpretat com una crítica a Anaxímenes, perquè Parmènides parla del ser, no del que hi ha (aire, segons Anaxímenes) («Qu'il y ait là *plus* de ce que l'on appelle

“air”, ou *moins*, cela ne change rien au fait qu’il y ait» –p. 151), i diu també, aquest cop polemitzant contra Burnet (p. 209), que aquí Parmènides no està negant el buit (tot criticant alguns pitagòrics, segons Burnet), pel mateix que acabem de dir («Cela est mal vu: “rien”, ne pouvant être pensé, no pourrait être dit “spatial”. L’espace vide n’est pas rien: c’est de l’espace. Parménide admet-il ou non l’existence du vide? A s’en tenir à notre passage 8. 22-25, cela est indifférent») (p. 151-152). Finalment: «Or, ces différences ontiques (qui concernent les *onta*, les étants) sont ontologiquement indifférentes. (...) Rien de ce qui sépare les étants les uns des autres –le vide, par exemple– ne peut le séparer [el ser] de lui-même. Il est, en ce sens (non spatial, mais ontologique), “continu”» (p. 152). D’acord amb Conche pel que fa a la interpretació del sentit general del passatge. Quant al seu judici sobre el parer de Covotti i el de Burnet, d’acord només en part, perquè en el desenvolupament de tot l’assumpte per part de la deessa no hi podem deixar de veure una intenció polemitzant, precisament contra els qui, pensant-se fer ontologia, no en fan. Però no creiem que el discurs criticat sigui el de precisament aquest o el de precisament aquell. Ens fa l’efecte que l’objecte de la crítica és allò que aquests diferents discursos tenen *en comú*.

26-33 αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν / ἔστιν ἄναρχον ἄπαστον, ἐπεὶ
γένεσις καὶ ὄλεθρος / τῆλε μάλ’ ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς. / ταῦτόν τ’ ἐν
ταῦτῳ τε μένον καθ’ ἑαυτὸ τε κεῖται / χούτως ἔμπεδον αὔθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη
/ πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔργει, / οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν
θέμις εἶναι· / ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· μὴ ἐὼν δ’ ἂν παντὸς ἐδεῖτο. Aquests versos
repeteixen la justificació del primer síma (ἀγένητον / ἀνώλεθρον, v. 3), que és que el
ser no té ni γένεσις ni ὄλεθρος (v. 27). Això es diu aquí per mitjà de dos recursos que ja
coneixem. El primer, present als tres primers versos del nostre passatge, per mitjà de
tres nous adjectius formats amb alfa privativa (i ja en van uns quants). El primer és un
adjectiu destinat a donar molt de joc: ἀκίνητον (v. 26) (vg. capítol sobre Zenó i Melís
als apunts per a una història de la interpretació). És evident pel context immediat (v. 26-
28) que aquí no es tracta només de la negació de moviment de lloc, sinó d’arribar a ser i
deixar de ser (o sigui: canviar) en general. Els altres dos adjectius apareixen en una
interessant aposició antitètica, ἄναρχον ἄπαστον (v. 27) (una cosa així com
“incomençat inacabat”). No costa gaire recordar que l’expressió πίστις ἀληθῆς, que aquí
és caracteritzada com allò que ha fet fora (ἀπῶσε, v. 28) del ser tota γένεσις καὶ
ὄλεθρος, ja ha aparegut al final del proemi per a designar allò que *no* hi ha a les βροτῶν

δόξαι (B 1, 30). Cal remarcar, també, que la força de la πίστις (πίστιος ἰσχύς, v. 12) és el que impedia, uns versos més amunt, que ἐκ μὴ ἑόντος en pogués γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό (v. 12-13), que és un dels arguments que al primer tram del nostre fragment (per a ser exactes, al tram que segueix immediatament el de l'enumeració de σήματα) s'han donat, entrelligat amb d'altres, per a fer veure que l'assumpte de què es parla és ἀγένητον. Això connecta amb el segon recurs que trobem als versos que ens ocupen ara, que consisteix a expressar la tesi que el ser és definit i no pot escapar-se de la seva definició (no pot deixar de ser el que és, tant en el sentit que és necessari que hi hagi ser com en el sentit que és sempre igual) per mitjà de la imatge d'una força superior que el té agafat amb unes cordes o traves o cadenes. Com es deu recordar, l'obligació d'ajustar-se a la seva pròpia naturalesa havia aparegut per mitjà d'una personificació de Δίκη al primer tram del fragment (v. 6-21, concretament als v. 13-15), la qual tenia agafat el ser amb traves o nusos, i, no afluixant-los, el collava (οὔτε γενέσθαι / οὔτ ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δικῆ χαλασασα πέδησις, / ἀλλ' ἔχει). Aquí trobem exactament la mateixa imatge (encara la tornarem a trobar un altre cop, més avall), amb la diferència (que no afecta qüestions de contingut) que aquell haver d'ajustar-se, l'obligació d'ajustar-se, ara es presenta com a *necessitat* d'ajustar-se i per mitjà d'una personificació d'aquesta necessitat, Ἀνάγκη (v. 30), i de manera que els nusos d'allà son ara cadenes (ἐν δεσμοῖσιν πείρατος ἔχει, p. 31; cal que no passi desapercebuda la repetició que hi ha també del verb: ἔχειν). Tant se val dir, per cert, que el ser es troba en cadenes que el limiten, com dir que es troba en límits que l'encadenen: que no passi inadvertit, en tot cas, el joc ἐν πείρασι δεσμῶν (v. 26) / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν (v. 31). Que el ser és tancat per totes bandes, ἀμφίς (v. 31), que no pot escapar-se, que està immobilitzat, pot haver d'interpretar-se amb connotacions a la circularitat (v. B 10, 5 referida al cel; [vg. per cert també la idea de tancament de llinda i llindar a B 1, 12; l'expressió és ἀμφίς ἔχειν). Que la immobilitat (o, d'acord amb la imatge, la immobilització) del ser és absoluta és el que diuen els magnífics versos 29-30: ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται / χούτως ἔμπεδον αὔθι μένει. Aquí es parla del ser com si es tractés d'un cos que roman tancat en ell mateix i completament immòbil (com, uns versos més avall –v. 43-44–, té lloc la cèlebre comparació del ser amb el cos d'una esfera): no hi ha cap dubte que el llenguatge és figurat. Que el ser és un tot tancat significa que el discurs sobre el ser és internament consistent i irreductiblement diferent de tot discurs sobre qualsevol altra cosa: qui parla del ser correctament (o sigui, doncs:

qui parla del ser), no es mou de lloc (B 5), no transita del ser a les coses (cf. més avall el generativisme de la δόξα).

Una qüestió molt interessant d'aquest passatge és l'aparent contradicció que genera el fet que tot això s'expressi dient que el ser és οὐκ ἀτελεύτητον (v. 32), “no mancat de fi” (vg. també més avall τετελεσμένον, v. 42). En efecte, al principi del passatge, i precisament d'acord amb la tesi que el ser *no* té γένεσις καὶ ὄλεθρος, s'ha dit que el ser és ἄναρχον ἄπαυστον (“mancat d'inici i de fi”), igual que al passatge de l'enumeració de σήματα, al principi del fragment present, i d'acord amb la mateixa tesi, s'ha dit que el ser és ἀτέλεστον (v. 4), que vol dir justament “mancat de fi”. Ja hem explicat en presentar aquest σήμα que la contradicció és només aparent: el ser es defineix o determina (això és: té una definició, una determinació) enfront de les coses perquè el ser, a diferència de les coses, no deixa de ser allò que és (no té iniciació o terminació), o sigui: no canvia (és ἀκίνητον, v. 26; vg. també més avall, v. 38). Al vers 32 trobem exprés per segona vegada (la primera és al vers 25) el subjecte de les frases de tot el fragment, aquesta vegada amb article: τὸ ἐόν. L'últim vers del passatge, sotmès a discussió textual (vg. aparat crític, v. 33), diu que el ser és οὐκ ἐπιδευ(υ)ές (una nova caracterització negativa): no faltat o mancat (se sobreentén: de res). És una nova manera de dir que el ser és definit, tancat, acabat, perfet (perquè és sempre igual). Diels-Kranz seclou la negació μὴ al davant d'ἐόν. Ens fa l'efecte que cal mantenir-la al text: i no, per descomptat, perquè aquesta segona meitat de vers parli de (τὸ) μὴ ἐόν (no tenim cap dubte que parla, com fins ara, de τὸ ἐόν), sinó perquè ens sembla que el μὴ no nega ἐπιδευές, sinó οὐκ ἐπιδευές. El sentit és: el ser és no faltat; si no ho fos [=si no fos *no faltat*], tot li faria falta. Vg. comentari al vers 33.

Coxon resumeix el sentit general d'aquest passatge (que presenta sota l'epígraf: “Being must be perfected and its perfection determines it as eternally unchanging, identical and solitary”) així:

Having shown that Being is subject to neither generation nor decay but is an indivisible unity without past or future, P. proceeds (ll. 26-33) to argue for the other σήματα [“signs”] listed in l. 4, οὐλον, μουνογενές τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἰ ἀτέλεστον [així llegeix Coxon el vers 4] [“entire, unique, unmoved and perfect”]. In ll. 26-33 he makes use of phrases from well-known passages in Homer and Hesiod and specially from Xenophanes' account of God. As usual, he states his conclusion first and then gives his argument for it: Being is bound fast and changeless, without beginning or cessation (since becoming and perishing have been banished); it remains self-same, in the self-same state, and lies by itself and remains there thus forever, since it is chained by Necessity with a limit, which keeps it apart; this follows from the fact that it may not be

incomplete, since it is not defective, whereas not-being would lack everything. Expressed deductively, the argument is first from the wholeness of Being (as opposed to the total deficiency which would characterise not-being) to its finality or perfection, and then from its determination by the limit which perfection constitutes to its eternal identity, stillness and solitude. Of the predicates listed in l. 4 οὐδὲν [“entire”] is now expressed as οὐκ ἐπιδεές [“not defective”] (which becomes οὐδὲν again in l. 38), μουνογενές [‘unique’] as καθ’ ἑαυτό [“by itself”] and ἀτρεμές [“unmoved”] as ἀκίνητον [“changeless”] (p. 326-327).

Tan solament el llenguatge emprat per Parmènides (p. ex. amb “phrases from well-known passages in Homer and Hesiod and specially from Xenophanes’ account of God”) hauria de dissuadir de cercar la claredat argumentativa que Coxon veu al passatge.

26 αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν. Diels comenta que ἀκίνητον és la versió prosaica del σῆμα ἀτρεμές (v. 4) i que cal entendre ἀκίνητον amb el sentit de “mancat de canvi”, mancat d’arribar a ser i deixar de ser, no en el posterior sentit de “mancat de moviment”: ἀκίνητον. Prosaiche Wiederholung des oben gemeldeten σῆμα ἀτρεμές. Bemerkungswert ist, um nicht misszuverstehen, dass er bei κίνησις zunächst an γένεσις und φθορά denkt, also an das, was Aristoteles gerade nicht als κίνησις zu bezeichnen pflegt” (p. 83). Diels remarca també la inversió que es produeix entre l’expressió ἐν πείρασι δεσμῶν i l’expressió del vers 31, πείρατος ἐν δεσμοῖσιν, i diu que la fonamental és aquesta segona, ja que té per nucli la paraula πέρας: “Rechtfertigen lässt sich beides, doch entspricht der zweite mehr seinem Weltbilde, in dem πέρας die umschliessende Grenze ist (p. 83). Estem d’acord amb totes dues observacions.

Tarán es pregunta sobre ἀκίνητον (que identifica amb el σῆμα ἀτρεμές del vers 4): “What precisely is meant by ἀκίνητον? Does it refer only to movement or does it also refer to change?” (p. 109). I contesta: “Plato can distinguish sharply between locomotion and qualitative change because the latter for him presupposes the notion of abstract quality, a notion that is not prior to Plato himself. (...) For Parmenides and his contemporaries, instead, change implied motion and vice versa (...) Therefore κίνησις for Parmenides covers what we call locomotion and change, but one must bear in mind that he could not draw a very sharp distinction between both” (p. 110). D’acord amb la qual cosa Tarán acaba comentant: “In our passage (Tarán vol dir els versos 26-28) the reason why Being is ἀκίνητον is asserted to be the absence of γένεσις and ὄλεθρος” (p. 112). D’acord amb Tarán, però amb una petita remarca: una cosa és ignorar “the notion of abstract quality” i una altra és no convertir-la en la base per al desplegament d’una

ontologia. Dels autors anteriors a Plató se'n pot afirmar el segon (amb reserves, p. ex. a propòsit d'Anaxàgoras), però afirmar-ne el primer ens sembla exagerat.

Coxon informa que l'adjectiu ἀκίνητος és més vell que Parmènides (es troba ja en Hesíode, *Treballs i dies*, v. 750) i emprat també per Píndar, Sòfocles, Aristòfanes i els historiadors. Com Diels, comenta que el seu significat aquí és “other than merely local stillness”. També s'hi troba ressò de Xenòfanes, B 26: κινούμενος οὐδέν (vg. comentari al vers 29). Quant a μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν i la seva relació amb πείρατος ἐν δεσμοῖσιν del vers 31, Coxon discrepa de Diels perquè entén que la imatge (les cadenes), aquí, és més important que el concepte (el límit): «While “fetters consisting of a limit” makes philosophical sense, “limits consisting of fetters” does not, since it treats the image as prior and the concept which it illustrates as secondary». Coxon comenta també: “Line 26 contains a poetic allusion to the binding of Prometheus” (tot plegat, p. 327).

Conche veu en el passatge dels versos 26-28 una justificació del signe ἀτρεμές (v. 8.4). Sobre ἀκίνητον comenta: «Il faut se garder d'entendre ici le mot κίνησις au sens d'Aristote, puisque, si l'on s'en tient à la doctrine habituelle du Stagirite, le non-“mouvement” signifie l'absence de croissance ou de décroissance, d'altération et de translation, alors que, si l'être parménidien est ἀκίνητον, cela tient au fait qu'ont été “bannies” loin de lui la génération et la corruption, c'est-à-dire ce qui constitue pour Aristote le “changement” (μεταβολή) proprement dit, à savoir le changement κατ' οὐσίαν» (p. 153). D'acord. I sobre els πείρατα: «Qu'en est-il des “limites” de l'être? (...) De quelle “limitation” s'agit-il? Non plus de limites empiriques ou ontiques, mais d'une limitation ontologique. L'être est, de part en part, refus du non-être (qui ne lui est pas “extérieur”, n'étant rien): sa limite tient à ce qu'il n'est qu'“être”, ni plus ni moins. Entre l'être et le non-être, il n'y a pas de *tertium quid*: une nécessité ontologique fixe l'être comme une borne pour lui-même. Cette nécessité est celle de l'identité, de l'impossibilité de devenir autre» (p. 155). Sens dubte, ja que aquests límits són els que permeten dir que el ser no és cap cosa.

27-28 ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος / τῆλε μάλ' ἐπλάγχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς. Al vers 28 llegim ἐπλάγχθησαν (aorist passiu nasalitzat de πλάζομαι) en comptes d'ἐπλάγχθησαν (mateixa forma no nasalitzada) com a B 6, 6 hem llegit πλαγκτόν en comptes de πλακτόν (d'acord amb les indicacions de Coxon que es poden llegir al comentari de B 6, 6).

Tarán, com hem dit tot comentant el vers anterior, diu que “the reason why Being is ἀκίνητον is asserted to be the absence of γένεσις and ὄλεθρος” (p. 112), argumentant que l’adjectiu ἀκίνητον no es refereix només al moviment de lloc. Considera la parella ἄναρχον ἄπαυστον tot un document de la seva tesi segons la qual és fals que el ser sigui atemporal, sinó que té una durada infinita: “In fr. VIII. 26-28 it is asserted that as a consequence of the elimination of γένεσις and ὄλεθρος Being is ἄναρχον ἄπαυστον and both terms imply duration. [I afegeix en nota a peu de pàgina:] This passage settles the question that ἀγένητον and ἀνώλεθρον for Parmenides do not imply atemporality but only infinite duration” (p. 180, text i nota 12). Vg. la nostra observació al comentari de Tarán al vers 5. Sobre πίστις, pressuposant la connexió semàntica i etimològica entre πίστις, πιστός i Πειθώ (són tots derivats del verb πείθομαι, segons Chantraîne, p. 868-869), i citant tots els llocs del poema on aquestes apareixen, Tarán diu:

Parmenides makes πίστις a characteristic of truth which is denied to the beliefs of mortals; it expresses his confidence in his method, probably meaning that only truth attained by reasoning can carry true conviction: Cf. fr. I.29-30 ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέσ ἦτορ / ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης; fr. VIII.12-13: οὔτε ποτ’ ἐκ τοῦ ἐόντος ἐρήσει πίστιος ἰσχὺς / γίγνεσθαι τι παρ’ αὐτό; fr. VIII.27-28: ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος / τῆλε μάλ’ ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης; fr. VIII.50-51: ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης. In fr. II.4 Πειθῶ is said to follow upon truth; therefore the meaning of πίστις is probably not “evidence”, as Heidel suggests, but “conviction” or “persuasion” (p. 113).

Ja hem dit que no es tracta de “method” en el sentit deductiu que pretén Tarán (“truth attained by reasoning”), però sí que és important retenir que gairebé a tot arreu surten expressament connectats πίστις/πιστός/Πειθῶ d’una banda i ἀληθείη/ἀληθείης d’altra banda.

Coxon comenta sobre ἄναρχον ἄπαυστον:

These epithets indicate that the stillness of Being is not that which may belong to what begins and ends, but also echo Anaximander’s account of the Infinite (οὐ ταύτης ἀρχὴ ... ἀθάνατον γὰρ καὶ ἀνώλεθρον [“this does not have a principle ... for it deathless and indestructible”], *FdV* 12 A 15) and imply that what is eternal is not, as Anaximander had said (*FdV* 12 A 11 etc.) in motion. The reference in the following words to the argument of ll. 6-21 justifies the epithets ἄναρχον, ἄπαυστον only, not ἀκίνητον, which is deduced from the premises in ll. 30-33, i. e. Being is “unvarying” not because becoming and perishing have been banished from it but because its perfection exempts it from variation (p. 27-28).

Ens sembla de nou una subtileza innecessària que peca de cercar a tot arreu argumentacions (deduccions a partir de premisses) independents, i que no té prou en

compte que el llenguatge directe s'entremescla amb el figurat. L'adjectiu ἀκίνητον cobreix totes dues argumentacions i tots dos tipus de llenguatge. Quant a τῆλε μάλα, Coxon hi descobreix ressons èpics: “The phrase τῆλε μάλα [“very far away”] occurs once only in Homer and Hesiod, where it alludes to the remoteness from earth of Tartarus (*Il.* Θ 14); P.'s use of it in the same metrical position may reasonably be taken to suggest that generation and decay are not less remote from Being” (p. 328).

Conche diu sobre ἀναρχον ἄπαυστον: «Si l'être est “sans commencement et sans fin”, c'est que ces notions, qui concernent les étants en devenir et le devenir lui-même, sont, par rapport à lui, dénuées de sens, comme elles le seraient, par exemple, pour une figure géométrique ou un nombre. L'être est “maintenant” (8. 5), dans un maintenant qui n'est pas le maintenant temporel, mais le maintenant éternel, “immobile”, et, toutefois, “permanent”» (p. 154). Vg. les nostres observacions al comentari de Conche al vers 5. I sobre πίστις ἀληθής: «La conviction “vraie”, à la différence des convictions des mortels (cf. 8. 39), se fonde sur la vue de la Vérité, c'est-à-dire de ce qui ne cesse jamais d'être tel, de l'immobile (ἀκίνητον). La vérité existe comme apparence pour les mortels, mais c'est une pseudo-vérité, car ce que l'on a cru stable se révèle instable, et les convictions des mortels sont flottantes comme leurs objets (cf. aussi 1. 30)» (p. 155). No: les βροτῶν δόξαι de B 1, 30 no estan pas mancades de πίστις ἀληθής perquè s'ocupin de coses que tenen lloc en el temps i que, per tant, no són sempre iguals (τὰ δοκοῦντα); ho estan perquè els homes, no respectant la irreductibilitat de la diferència entre aquestes coses i llur ser, confonen el ser amb aquestes coses.

29-30 ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται / χούτως ἔμπεδον αὐθι μένει. Diels remarca de passada la similitud entre aquest vers i el de Xenòfanes: αἰεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει, κινούμενος οὐδέν (21 B 26, 1); des del moment que Diels qualifica el vers de Xenòfanes de “das Original”, cal entendre que Diels considera que el de Parmènides l'imita o en depèn; però Diels no es pronuncia clarament (p. 83).

Tarán veu en aquests versos una “characterization of the self-identity of Being” que “precludes any change”, que no té res a veure amb la de Xenòfanes (“this concept of πρέπον, which is the basis of Xenophanes' theology, has nothing to do with Parmenides”) i que es troba justificada per “the Ἀνάγκη clause” que la segueix (v. 30-31; vg. tot seguit) (p. 114).

Coxon remarca que ἐν ταῦτῳ significa “state”, no “place”, i tradueix: “remaining the same in the same state”. Més aviat ens sembla que l'expressió cobreix

els dos significats: cal tenir en compte que el passatge (vv. 26-33), a part de reprendre la negació de tot canvi en el ser, prepara la comparació del ser amb un cos en repòs tancat en ell mateix (el que més endavant es concretarà en el cos d'una esfera). I cal ben notar que el passatge no fa aquestes dues coses successivament (la primera als versos 26-28, la segona als versos 29-33), sinó que les fa totes dues a l'una, per dir-ho així, tota vegada que per a expressar la segona apareix la mateixa imatge (la d'una força superior que immobilitza el ser) que abans ha servit per a fer la primera (v. 13-15; la diferència entre Δίκη i Ανάγκη és irrellevant aquí). Coxon comenta també (com Diels) que Parmènides reformula aquí la caracterització que Xenòfanes fa del seu déu: αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει, κινούμενος οὐδέν (21 B 26, 1) (p. 327). I remarca amb encert: "P.'s imitation of Xenophanes fr. 26 here and in l. 26 [vg. més amunt] is the most substantial ground in the extant fragments of both writers for treating the latter as in any sense his precursor. His transformation of Xenophanes' view however is more significant than his imitation of it" (p. 329). Sobre καθ' ἑαυτό (que Coxon tradueix "by itself") comenta: "The earliest occurrence of the phrase used regularly by Plato to characterise Forms. The argument of ll. 22-25 that being is indivisible is now supplemented by the assertion of its isolation (which is further strengthened in ll. 34-41 by the adscription to the sensible world of a merely nominal reality). Being is thus not only unitary (ζῶντες) but unique (μονογενές)" (p. 329). La connotació d'isolament, soledat, etc., sens dubte present aquí, queda assegurada pel σῆμα ἔν al vers 6 (ho diem perquè nosaltres, a diferència de Coxon, no llegim μονογενές al vers 4). Quant a la tesi segons la qual els versos 34-41 reforcen l'isolament del ser, hi estem d'acord i la trobem molt interessant, però sense interpretar que el món sensible tingui "a merely nominal reality". Ocorre que les coses són més d'una, i, per tant, es fan companyia les unes a les altres, mentre que el ser està completament sol. Sobre ἔμπεδον αὐθι μένει, Coxon comenta: "This phrase [que Coxon tradueix així: "remains where it is perpetually"] is from Homer's descriptions of the divine fetters with which Poseidon tethers his horses (N 37) and Hephaestus traps Ares and Aphrodite (θ 275). The adverb αὐθι (= αὐτόθι), if understood literally, adscribes a location to Being. The argument hitherto has indicated that Being is not spatial only by arguing for its indivisibility. The question of its spatial extension is pursued in ll. 42-49; in the present passage P. insists on its exemption from temporal variation" (p. 329). No ens ho sembla: s'està preparant (i ben avançada que està) la comparació del ser amb el cos d'una esfera. I per descomptat: l'adverbi αὐθι no ha de ser "undertood literally".

Conche comenta: «Cette insistance sur l'identité est destinée à marquer l'abîme qui sépare l'être de l'étant. (...) Les étants (...) ne restent jamais les mêmes (...). A l'opposé du mobilisme, Parménide affirme l'identité de l'être: l'être est "le même", à savoir le même *que lui même*, puisqu'il n'y a rien d'autre à quoi il puisse être comparé» (p. 155). D'acord amb la idea, però és clar que hi ha terme de comparació: les coses, cap de les quals no és mai el mateix que ella mateixa. Seguidament Conche sosté, com Coxon, que l'expressió ἐν ταὐτῶι significa "dans le même état" i no, com pretenia Burnet, "dans le même lieu" (p. 155-156). Vg. més amunt les nostres remarques al comentari de Coxon. Sobre l'expressió καθ' ἑαυτό τε κεῖται: «L'être "repose en lui-même", καθ' ἑαυτό τε κεῖται, à la différence des étants qui, eux, reposent en autre chose, et sont, par là même, dépendents, alors que l'être est indépendant» (p. 156). Aquest és, sens dubte, el significat ontològic; les coses depenen les unes de les altres i, en darrer terme, totes elles del ser (en el sentit que, si això de ser no fos res, no podria haver-hi coses), mentre que el ser no depèn de les coses (en el sentit que podria no haver-hi res, podria no haver-hi cap cosa, i això de ser continuaria essent el mateix que és); però Conche no té prou en compte que aquí s'està parlant en llenguatge figurat i que s'està preparant la comparació del ser amb el cos d'una esfera o, per a ser exactes, la comparació de la relació entre les coses que hi ha i el ser amb la relació entre els punts d'una esfera i el seu centre (vg. més avall). Sobre αὖθι («αὖθι = αὐτόθι, "ici même"») –p. 156), Conche comenta:

Le "ici" est le pendent inévitable du "maintenant". Il y a... *ce* qu'il y a. Quand et où? Ni hier, ni jadis, ni ailleurs, mais ici et maintenant. Et pas plus que le maintenant n'est un maintenant temporel, le ici n'est un ici spatial –comme s'il s'agissait d'un endroit de l'espace autour duquel il y en aurait d'autres. Pas plus que le maintenant n'est précédé ou suivi d'autres maintenant(s), le ici n'est environné d'autres lieux (...). De même qu'en disant "il y a", on implique "maintenant", en disant "il y a", on implique "ici". Il y a le monde au-dedans duquel les choses se répartissent ici ou là. Mais ces lieux, ces ici relatifs supposent le ici absolu, fondateur de l'espace. Que signifie cela sinon l'immanence absolue de l'être? (p. 156).

"Maintenant éternel", "ici absolu, fondateur de l'espace": això és mala metafísica. Conche es mereix la mateixa crítica que li hem fet abans quan parlava de νῦν (vg. comentari de Conche al vers 5). El ser no té lloc ni en el temps ni en l'espai. En el temps i en l'espai només hi tenen lloc les coses. De fet, si parlem de temps i d'espai, és perquè hi ha una pluralitat de coses sotmeses a canvi. Si parlem de diferents aquís, en plural, és perquè hi ha diferents coses: dues coses diferents no poden estar al mateix aquí. Dir que el ser no és cap cosa, per tant, es pot dir així: que es troba en cada cas al

mateix aquí. Però *un mateix aquí* és literalment impossible: és parlar en llenguatge figurat, parlar del ser com si fos una cosa. Dir que l'aquí on es troba el ser és sempre el mateix és una manera de dir que el ser no té lloc en l'espai (igual que no té lloc en el temps).

30-31 κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει. Sobre πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, vg. comentari al vers 26. El pronom μιν es refereix, sens dubte, a l'assumpte de què es tracta en tot moment, que al vers 25 ja ha estat esmentat expressament (ἐόν, sense article) i que al vers següent (v. 32) apareixerà esmentat de manera encara més clara (τὸ ἐόν, amb article). A què es refereix τό? O es refereix a l'acte d'Ἀνάγκη (τὸ ἔχειν etc.) o es refereix a πείρατος. La diferència és mínima, però optem per això segon.

Tarán comenta: «The reason for the detailed enunciation of identity contained in lines 29-30 is given by the Ἀνάγκη clause that follows (30-31) (...). These “limits” which encircle Being have been interpreted by many critics as physical limits, but this is erroneous» (p. 115). Quan Tarán diu “physical limits” vol dir límits “espacials”. En efecte: “There is no reason (...) why Parmenides should have asserted spatial limit for Being. Had he done so, moreover, he would have been confronted with the question, what is there beyond the limit, for he could have admitted neither non-Being (it is inconceivable) nor Being (because there would not be a limit) (...). This consideration itself invalidates the hypothesis that Parmenides meant by “fetters” or “bonds” a physical limit” (p. 116). Tarán s'entreté tot seguit a mostrar que en els diferents casos en què han aparegut les figures de Δίκη (v. 14), alguna figura semblant (inexpressa) (v. 26) i Ἀνάγκη (v. 30-31), així com més avall Μοῖρα (v. 37), es tracta sobretot de “the denial of temporal limits”, si bé cal admetre que “ἀκίνητον in line 26 means unmovable and unchangeable (...) and this implies more than a temporal continuity” (p. 116). Tarán acaba comentant que aquests girs són expressions metafòriques “of logical necessity” (com ho prova, diu Tarán, “the use and interchange of Δίκη, Ἀνάγκη and Μοῖρα”, o sigui el fet que tan aviat apareix l'una com apareix l'altra): “These traditional figures which in early Greek thought indicate the ineluctable law of destiny Parmenides use to show that Being must forever be just identical with itself, which constitutes the ineluctable law of Being” (p. 117) (vg. el comentari de Tarán a l'expressió οὐκ ἀτελεύτητον del vers següent). Sens dubte, el llenguatge és figurat; molts dels

problemes que discuteixen els intèrprets desapareixerien si això es tingués en tot moment més en compte.

Conche, d'acord amb Tarán, diu que Ἀνάγκη, com abans Δίκη (v. 14) i després Μοῖρα (v. 37), no té un significat mític, sinó que és una figura d'estil, una metàfora: “Anankè n'intervient pas ici comme figure mythique mais comme figure de style. Comme l'a reconnu L. Tarán, Dikè, Anankè, Moira ne sont que de pures métaphores. Le philosophe poète, ou qui se veut poète, use de fictions et d'images” (p. 158). D'acord. Quant al significat d'aquestes figures, Conche diu que és el de la limitació del ser:

Anankè étreint l'être et lui impose la limite, le πεῖρας, à la fois pour lui interdire l'ἄπειρον, le “sans fin”, et l'en protéger. (...) L'insistence de Parménide sur l'idée de limite (cf. 8. 13-15, 26-27, 37-38, 42-43, 49) amène à se demander quelle est la signification profonde de cette notion. Limitation non pas empirique ou physique, avont-nous dit (*ad* 8. 26-28), mais ontologique. Soit! Mais comment entendre cela d'une manière concrète? Ni le passé, ni le futur, ni l'ailleurs ne conviennent au *il y a*: il y a *ici* et *maintenant*. Qu'il n'y ait d'être qu'ici et maintenant, telle est l'étroitesse du *il y a* (p. 158).

Vg. més amunt la nostra crítica a la manera com Conche enfoca aquests “ici et maintenant”. El principal és que ἔστι γὰρ εἶναι (B 6, 1), o sigui: que el ser ha de ser *definible*.

32 οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι. Tornem a remarcar, nosaltres pel nostre cantó, que aquesta és la segona vegada en tot el fragment que s'esmenta expressament el subjecte de totes les frases del fragment, aquí per mitjà del sintagma τὸ ἐὸν. La primera vegada ha tingut lloc al vers 25, per mitjà de la mateixa expressió no precedida d'article (ἐὸν / ἐόντι). Una espècie de contradesignació, o com es pugui haver de dir, l'havíem trobada abans, en aquest mateix fragment, amb expressions com μὴ ἐὸν (v. 7 i 12) i μηδέν (v. 10). Hom les ha trobades abans (tant la positiva com la negativa) a B 2 i B 6, 1-2. Que el subjecte inexprés en les frases anteriors d'aquest fragment és precisament el que queda expressat amb aquestes designacions i contradesignacions es veu de seguida pel fet que aquest subjecte inexprés ha de ser un neutre singular (vg. p. ex. la llista inicial d'adjectius / σήματα). L'expressió (τὸ) ἐὸν, com a capaç de fer menció del subjecte de les frases, tornarà a sortir al vers 37 (amb article) i al vers 47 (sense article). És interessant tenir en compte que, quan es farà una clara menció metadiscursiva d'aquest subjecte, l'expressió triada serà ἀληθείη (B 8, 51, com a B 1, 29) (també a B 2, 4), no (τὸ) ἐὸν.

Diels, traduint οὐνεκεν per “darum”, sembla entendre que el que s’ha afirmat als versos 30-31 (que la Necessitat té encadenat el ser) és la raó per la qual el que s’afirma al vers present (que el ser no és no definit). Sobre aquesta qüestió, vg. més avall el comentari de Conche. Diels comenta sobre ἀτελεύτητον: “Bei Parmenides ist die sinnliche Bedeutung τελευτήν οὐκ ἔχον, die durch 31.33 nahe gelegt wird, wesentlich. Die spätere Bedeutung *aeternum* ist ganz ferne zu halten. Das ist ἀτέλειστον vgl. Zu 8, 4” (p. 83-84) (vg. més amunt el comentari de Diels a B 8, 4). S’entén que Diels parli de “die sinnliche Bedeutung” perquè la definició del ser és comparada a la figura exterior d’un cos, però el ser és objecte de νοεῖν.

Tarán comenta sobre οὐκ ἀτελεύτητον: «οὐκ ἀτελεύτητον (...) does not mean “finite”, but “complete”. (...) That the meaning of οὐκ ἀτελεύτητον is “complete” is shown by line 33 which is the demonstration of this characteristic, ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεύς· ἐὸν δ’ ἂν παντὸς ἐδεῖτο; this means that Being is complete because it is not in need; if it were (in need) it would need all, i. e. it would need the only thing there is: Being. So when Parmenides states that Being is complete he does not mean that all the characteristics of the phenomenal world are included in it but only that what exists, unrestricted Being, is all that exists» (p. 118-119). El ser no és “l’únic que existeix”. D’altra banda acabament, completesa, perfecció, etc. han ser considerats expressions equivalents, i més tenint en compte que ens movem en el pla del llenguatge figurat.

Coxon diu:

This word [ἀτελεύτητον] is used by P. with its strict Homeric connotation “unfinished”; it indicates that the πείρας [“limit”] or τελευτή [“end”] determining Being, which both exempts it from temporal variation and keeps it apart, is its consummation or perfection. It is not imperfect because “it lacks nothing”; this, the premise of the whole argument of ll. 26-33, is supported by the observation that “what is not (anything) would lack everything”, which is taken to suggest that what is “wholly replete with being” (l. 24) lacks nothing and so is perfect (p. 329).

La mateixa crítica que abans: a aquestes alçades no es pot entendre només que es negui la “temporal variation”; el ser és comparat amb un cos que ocupa espai. Sobre “what is not (anything) would lack everything”, nosaltres no donem per bo que el subjecte de la frase grega corresponent (μὴ ἐὸν δ’ ἂν παντὸς ἐδεῖτο) sigui μὴ ἐόν (vg. comentari al vers següent). Coxon acaba comentant: “P.’s argument that Being is determinate contradicts the view of Anaximander, that the first principle is the Infinite” (p. 330). Més enllà del que pot suggerir una lectura superficial de les paraules, no veiem per què aquí s’hagi de pensar més en Anaximandre que en altres autors (o més en Anaximandre que en la metafísica de l’home normal i corrent). Que el ser és acabat o finit o perfet, en

Parmènides, significa que la diferència entre ser i coses és irreductible, això és: que a partir del ser no es poden generar les coses, de manera que pensar en allò (aquell “principi”) de què tot prové *no* és pensar en el ser.

Conche explica que alguns autors (Karsten, Mullach, Diels, Tannery, Burnet, Beaufret, Collobert, Ramnoux, Untersteiner, Kirk-Raven-Scofield) han entès que el que es diu al nostre vers (que el ser no és no definit) és una conseqüència, i no pas la raó, del que s’ha afirmat als versos immediatament anteriors (que la Necessitat té encadenat el ser). És al revés, segons Conche, perquè el sentit causal és el sentit més habitual en el llenguatge de l’èpica, perquè el que es diu als versos anteriors és “une métaphore, laquelle ne peut avoir la valeur d’un argument permettant d’enchaîner une conséquence, i perquè la raó per la qual el que s’afirma al nostre vers es troba al vers següent (v. 33: ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές · μὴ ἐὸν δ’ ἄν παντὸς ἐδεῖτο), “où l’on a un authentique argument spéculatif, lequel a toute la force d’une raison” (p. 159). La discussió és bizantina: hi ha un simple encavalcament entre llenguatge mític o figurat i llenguatge teòric o directe. Sobre ἀτελεύτητον diu: «Il [el ser] est ἀτελεύτητος (de τέλος, achèvement), c’est-à-dire qu’il n’est pas “à achever”, l’étant déjà: il est déjà “complet”, “parfait”; οὐκ ἀτελεύτητον est synonyme de τέλειον» (p. 159). D’acord.

33 ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές · μὴ ἐὸν δ’ ἄν παντὸς ἐδεῖτο. Ja hem dit: a) que aquí no es parla de (τὸ) μὴ ἐὸν, sinó de τὸ ἐὸν (que apareix així, amb article, al vers anterior); i b) que cal entendre: μὴ ἐὸν (sc. οὐκ ἐπιδευές) (“si el ser no fos *no mancat*”). La negació μὴ es troba a tots els còdexs (vg. aparat crític). Per això no donem per bona la seclusió que en va fer Bergk i que també es troba a Diels-Kranz. És veritat que, si es manté el μὴ, al vers li sobra una síl·laba. Segons informa Tarán (p. 114-115), Karsten (*Parm.*, p. 101) va proposar de llegir ἐπιδευές com una paraula de tres síl·labes (amb sinèresi). Gomperz (*Imago* 10, 1924, p. 12, nota 42) i Friedländer (ap. *V S* 6th ed., I, Nachträge, p. 496, línia 45) van proposar de llegir igualment (com una paraula de tres síl·labes) ἐπιδεές (que és una lectura documentada en alguns manuscrits de Simplicí –vg. aparat crític– i més susceptible de sinèresi). Ens emparem en l’autoritat de Coxon (vg. més avall): mantenim el μὴ i adoptem la llició ἐπιδεές.

Diels (que també seclou el μὴ) entén que ἐὸν es refereix a l’adjectiu ἀτελεύτητον del vers anterior (o, el que és el mateix, no a οὐκ ἐπιδευές, sinó només a ἐπιδευές): «Es handelt sich nicht um das Nichtseiende, sondern um die Begründung der Begrenzung

des Seienden (...). Ich verstehe: “das Seinde ist ohne Mangel. Wäre es aber (nämlich ein ἀτελεύτητον, so richtig Zeller), so wäre es durchaus mangelhaft» (p. 84).

Tarán, después d’explicar en què consisteix el problema mètric que presenta aquest vers i les diverses solucions que s’hi ha donat, llegeix ἐπιδευές, suprimeix el μὴ i comenta: “It is odd to prefer an Attic word [ἐπιδεδέξ] when we have the original Ionic [ἐπιδευές] reported by the MSS (...) In this case ἐόν [que és el que queda en comptes de μὴ ἐόν, un cop suprimit el μὴ] means “if it were” and could refer to ἀτελεύτητον εἶναι [vg. v. 32] (so Zeller and Diels, for example) or to ἔστι ἐπιδευές [v. 33]. The latter alternative seems more likely because of position and content” (p. 115). Sobre la relació entre οὐκ ἐπιδευές i οὐκ ἀτελεύτητον segons Tarán, vg. comentari al vers anterior.

Coxon comenta sobre el problema mètric: “In l. 33 the weight of manuscript evidence is slightly in favour of the epic form ἐπιδευές, but is clear that ἐπιδεδέξ (scanned as trisyllabic by synizesis [=sinèresi]) is correct, for the deletion of μὴ in the succeeding phrase is palaeographically and exegetically indefensible” (p. 330). Coxon entén que μὴ ἐόν es refereix a “Not-being” (tradueix: “Not-being would lack everything”, p. 74), raó per la qual diu que les raons per a suprimir la negació no són només paleogràfiques, sinó també exegetiques. Adoptem la seva solució, però ja hem explicat més amunt per què no estem d’acord amb l’exegesi de Coxon.

Conche (que, com Diels i Tarán, llegeix ἐπιδευές –“il est bizarre de préférer la forme attique à la forme ionienne ἐπιδευές”, p. 160– i suprimeix el μὴ) comenta: «Si l’être est “achevé” ou “complet”, il ne manque de rien (ἐπιδευές). C’est ce caractère qui est explicité par le vers 8. 33a, car c’est sur lui que s’appuiera la démonstration: “manquant, il manquerait de tout” (...) Si l’être était inachevé, il ne serait pas tout à fait l’être; or l’être ne peut être l’être que tout à fait ou pas du tout» (p. 159-160).

34-41 ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. / οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμειναι· τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, / γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῖα φανὸν ἀμείβειν. Tot comentant el fragment B 3 hem vist que el ser es defineix, no només enfront del no ser i enfront de les coses, sinó també enfront del νοεῖν, amb la diferència que, si no ser i coses són, cada un a la seva manera, el contrari del ser, el νοεῖν constitueix amb el ser una identitat que ja hem explicat al comentari d’aquell fragment: un mateix quelcom es deixa definir com a ser

(a diferència del no ser i a diferència de les coses) i com a pensar (a diferència de no fer-ho o, el que és el mateix, a diferència de fer-ho malament: δόξα, de què tot seguit se'ns parlarà). Aquí es repeteix aquesta idea i se l'argumenta: aquest és el sentit general d'aquest passatge (pres en la seva totalitat).

Entenem que el pronom τῷ del vers 38 es refereix a tot el que s'ha dit des de l'inici del passatge i té el mateix valor que una conjunció consecutiva: “per això”, “com a conseqüència d'això”. El que es diu després d'aquest pronom és, quant al contingut, una conseqüència del que s'ha dit en aquest passatge abans de l'aparició del pronom (per això el verb està en futur: ἔσται, v. 38). Per això aquest pronom divideix el passatge en dues parts.

La primera part comença (vers 34) repetint el que s'ha afirmat a B 3, i gairebé amb les mateixes paraules (cosa que no pot ser casual). Al fragment B 3 s'hi deia: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι. Aquí s'hi diu: ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα (v. 34). Aquest vers, certament, es podria llegir amb independència del que diu B 3: entenent, d'una banda, que aquí cal diferenciar entre νοεῖν (l'acte de pensar) i νόημα (el que en resulta), i entenent, d'altra banda, que l'expressió οὐνεκεν ἔστι νόημα es refereix al mateix acte de pensar (νοεῖν): “És el mateix pensar i allò [a saber: l'acte de pensar] en virtut del qual hi ha pensament [o sigui el que resulta de –o el contingut de– l'acte de pensar]”. Però això, a part de ser una grossera tautologia (“per pensar entenem allò en virtut del qual hi ha pensament”), no té cap connexió amb el contingut que segueix. Entenem, doncs, que cal agafar-se seriosament el paral·lelisme amb B 3. L'expressió ταὐτὸν (= τὸ αὐτόν) d'aquí és un nominatiu singular neutre i equival (Bailly, p. 318) a l'expressió que es troba allà, τὸ αὐτό. La seqüència ἐστὶ νοεῖν τε καὶ d'aquí és gairebé idèntica a la d'allà: νοεῖν ἐστὶν τε καὶ. Entenem que cal, doncs, entendre οὐνεκεν ἔστι νόημα com a equivalent a l' εἶναι de B 3 (amb la qual cosa ja està dit que, segons nosaltres, νοεῖν i νόημα, en el vers que ens ocupa ara, es refereixen al mateix: a l'acte de pensar). Queda: “És el mateix pensar i allò en virtut del qual hi ha pensament”, entenent que “allò en virtut del qual hi ha pensament” és una menció caracteritzant del *ser* (o sigui l'εἶναι de B 3 i el τὸ ἐόν del vers següent, v. 35). L'expressió οὐνεκεν equival a l'expressió preposicional οὗ ἕνεκεν amb un pronom en nominatiu (p. ex. ἐκεῖνό) implícit (“allò en virtut del qual”, “allò per causa del qual”) (vg. l'anàlisi de Coxon).

La conjunció γὰρ del vers següent (vers 35) indica que el contingut dels versos 35-36 explica el que s'ha afirmat al vers anterior, i explica, per tant, el que s'ha afirmat

a B 3: la identitat entre pensar i ser. En matèria de fonamentació, aquí toquem fons. Els versos 35-36 diuen: οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν. La diferència que queda establerta quan entenem què significa *pensar* (per part de l'home) i la que queda establerta quan entenem què significa *ser* (per part de les coses) és una sola i mateixa diferència, però si no hi hagués ser (per part de les coses) no seria possible pensar (per part de l'home), sense ser no podria tenir lloc pensar. No seria possible definir l'home, diferenciar-lo de la resta d'éssers, si el ser (el ser de les coses) no es diferenciés (ell tot sol) de les coses. La definició de l'home té per base la definició del ser. Vet aquí, per cert, magníficament documentada en una concisa frase, la diferència fonamental entre el pensament grec i el pensament modern. Entenem que el pronom ᾧ (v. 35) es refereix al ser (τοῦ ἐόντος, que apareix al mateix vers just abans del pronom) i que allò que queda πεφρατισμένον (v. 35) en virtut de τὸ ἐόν és el νοεῖν de l'home. Cal entendre el verb φρατίζω amb el sentit de dir quelcom de manera que quedi ben determinat o definit i, per tant, mostrar o documentar-ne la naturalesa. Al lector modern li pot sorprendre que la deessa no ho digui al revés (això és: que, gràcies al pensament, el ser queda determinat o documentat), ja que és gràcies al pensament, que arribem a comprendre i expressar el ser. Però acabem de veure que és gràcies al ser, que hi ha pensament; acabem de veure que val a parlar de pensament *perquè* el ser es diferencia (ell tot sol) de les coses: és el ser, allò en virtut del qual, quan parlem de pensament, quelcom queda efectivament dit o determinat, i no pas al revés. Quant a l'ús de la veu passiva (πεφρατισμένον: un participi perfet passiu), cal entendre'l en un sentit no merament gramatical, sinó en el mateix sentit que hem remarcat quan, comentant el proemi, vèiem que el pensador és *portat* pel camí i vèiem que *dir* (dir bé) consisteix a *escoltar* dir. Queda dit quelcom sempre que *quelcom es verbalitza*; sens dubte; però està per veure si el fet que quelcom es verbalitzi consisteix en un acte de l'home, està per veure si la verbalització de quelcom consisteix en una operació humana (del tipus posar noms), i no pas en una operació (a saber: la de verbalitzar-se) per part del *quelcom* que es diu. Els homes tendim a creure que tenim el que diem sota control; però pot ser que, quan els homes tenim realment sota control el que diem, ben res no quedi dit. Igualment, els homes tendim a creure que tenim sota control les opinions que tenim, en el sentit que estem convençuts que això d'opinar és una operació humana; en veritat, però, quan els homes opinen quelcom, és que quelcom els sembla així o aixà, i allò que actua en una tal operació o en un tal acte, o sigui allò que *sembla*, no són pas els homes, sinó el *quelcom* que sembla.

La frase que segueix (versos 36-38) és molt difícil: οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι. Si entenem que el text bo és οὐδὲν γὰρ (vg. aparat crític i més avall), que és el que fem nosaltres, la frase és difícil perquè no és gens clar quin deu ser el subjecte dels verbs ἔστιν ἢ ἔσται del vers 36. Pot ser el pronom οὐδέν, i en aquest cas el sentit de la frase seria: “perquè res no és ni serà fora del ser”. Descartem aquesta solució, que encaixa bé amb una lectura de caràcter zenonià (hi ha una sola realitat immòbil, fora d'aquesta no hi ha res) i que és, per això, la més habitual, perquè la nostra lectura ha operat en tot moment donant per segur que, a més del ser, hi ha coses, suposició sense la qual pensem que no tindria sentit ni el fragment que ens ocupa ni la totalitat del poema. Entenem que el pronom οὐδέν, doncs, és el predicat de la frase, i que ho és, per a ser exactes, tota l'expressió οὐδὲν ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος (v. 36-37). El sentit de la frase serà: quelcom (que no s'esmenta expressament i que encara no hem identificat) “no és ni serà res (altra cosa) fora del ser”. Què pot ser aquest quelcom? Una possibilitat és que sigui l'assumpte de què es parla (o sigui: el ser), un cop més sense menció expressa, i aleshores la funció de la nostra frase seria la de revelar expressament que allò que tantes vegades ha quedat sense menció o bé confusament esmentat, com l'últim cop per mitjà de l'expressió οὐνεκεν ἔστι νόημα (v. 34), no és res d'altre sinó τὸ ἐόν. El γὰρ s'explicaria, aleshores, perquè remetria el subjecte inexprés d'aquesta frase i, indirectament, aquell obscur no tan llunyà οὐνεκεν ἔστι νόημα, a l'última menció expressa i clara, si bé una mica brusca (ἄνευ τοῦ ἐόντος, v. 35). Però hi ha una altra possibilitat més seductora: i és que el subjecte inexprés dels verbs sigui τὸ νοεῖν. És un neutre singular, com el predicat οὐδὲν ἄλλο, i com que apareix immediatament abans dels verbs per als quals busquem subjecte, ens sembla una lectura ben natural. A més, si el text s'entén així, la conjunció γὰρ queda plenament justificada, ja que la nostra frase no fa sinó explicitar el que s'ha afirmat a l'anterior (la identitat entre pensar i ser). I aquesta interpretació té la virtut, a més a més, de donar cohesió a tot el passatge que estem comentant: perquè no hi ha cap dubte que, quan la deessa diu, com a conseqüència del que s'ha afirmat a la primera part del passatge, que “per això serà nom tot allò que els mortals han fixat etc.”, el que està fent és definir en què *no* consisteix τὸ νοεῖν. Aquesta lectura obre també la possibilitat (que no la necessitat) d'interpretar que el pronom τό de la segona part de la frase, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι (versos 37-38) es refereixi igualment a τὸ νοεῖν. Torna a ser una possibilitat seductora. És veritat que tant el llenguatge (ἐπέδησεν, οὔλον ἀκίνητόν ἔμμεναι) com la

nova aparició d'una força superior que té collat allò de què s'està parlant (aquest cop personificada en Μοῖρα, v. 37), fan pensar que aquí s'està parlant de τὸ ἔόν (cf. B 8, versos 12-15 i 26-32) (com també ho fa pensar el fet que el sintagma que apareix immediatament abans del començament de la nostra frase és precisament aquest: τοῦ ἔόντος, v.37). Però també és veritat el següent: primera, que la tesi de la identitat de fons entre ser i pensar justifica per ella mateixa la possibilitat que defensem (si ser i pensar són el mateix, aleshores allò que puguem dir del ser –p. ex. que és οὐλον ἀκίνητόν, v. 38– es deu haver de poder dir també del pensar); segona, que el contingut de B 5, que sens dubte parla del pensar (ζυνὸν δέ μοί ἐστιν, / ὀππόθεν ἄρξομαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις), encaixa bé amb la possibilitat que aquí (amb l'adjectiu ἀκίνητον, etc.), s'estigui caracteritzant igualment τὸ νοεῖν; tercera, que l'única altra vegada que la paraula μοῖρα surt al poema (B 1, 26:), és una força que porta (que porta per força) el poeta al camí de la deessa, és a dir: una força que lliga τὸ νοεῖν, no τὸ ἔόν. Deixem oberta, de totes maneres, aquesta qüestió.

El nostre passatge diu en què consisteix això de *pensar*. Diu que consisteix a pensar i dir en què consisteix el ser, i també, segons hem anat veient, a pensar i dir en què consisteix pensar i dir. Seria ser molt injust amb Parmènides dir que, al llarg del poema, s'hagi explicat clarament com es fa una tal tal cosa: simplement s'ha practicat amb excel·lència, i el poema –estrany, obscur i xerricant– n'és document. En canvi, al nostre passatge hi trobem una clara indicació sobre en què consisteix *no* pensar i en què consistex *no* dir el ser. I, donada la inextricable relació entre pensar i dir, tants cops documentada, no pot sorprendre que, ara que s'indica en què consisteix no pensar, es digui que consisteix en un acte lingüístic: *posar noms*. Ho explica la segona part del nostre passatge (versos 38-41): τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ, / γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροά φανὸν ἀμείβειν. El context fa evident que aquí s'indica i caracteritza en què consisteix no pensar, en què consisteix, doncs, no ocupar-se del ser. Això no es pot fer sinó estant, no pel ser, sinó per les coses. Ara bé: això d'estar no pel ser, sinó per les coses, això de no pensar, es pot fer de dues maneres diferents: o bé estant trivialment per les coses, tenint només interessos òntics, sense cap inquietud ontològica, o bé plantejant incorrectament la qüestió del ser, que vol dir: tenir, en principi, inquietuds ontològiques, interès pel ser, però sense ser capaç ni de comprendre'l ni de referir-s'hi sinó tematitzant-lo i caracteritzant-lo positivament, cosificant-lo, parlant-ne com si fos la primera i principal de les coses, i per tant referint-

s'hi amb aquell mateix ús del llenguatge que es posa en pràctica i opera (amb tot el dret i tota la correcció del món) quan s'està per les coses: "hi ha això, que és així, i hi ha allò, que és aixà". D'això (del contrari de λέγειν τε καὶ νοεῖν), en qualsevol de les dues variants amb què té lloc, la deessa en diu κατατίθεσθαι ὀνόματα (38-39; vg. també una mica més avall, v. 53, i B 19, 3). En aquest no pensar o aquest pensar malament consisteix, com ja sabem, l'equivocació dels βροτοί (v. 39; més avall al v. 61). La desqualificació dels humans que es presenta aquí coincideix molt visiblement amb la que ja hem anat veient (sobretot a B 6 i B 7), no n'hi ha cap de nova, però el que sí que hi ha de nou aquí és que el κατατίθεσθαι ὀνόματα de què s'hi parla es presenta com l'arrel o la base de l'equivocació i, per tant, de la desqualificació, com ho prova l'últim tram de B 8 (vg. especialment B 8, 54: ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν) i la sinopsi de l'últim fragment (B 19, 3). Val la pena entretenir-se, doncs, a veure en què consisteix.

Se'ns diu que allò que estarà marcat per l'aberració de κατατίθεσθαι ὀνόματα (o sigui: allò que ὄνομα ἔσται –v. 38) és el següent: γίνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν (versos 40-41). D'entrada es pot entendre o bé que es tracta d'una sola i mateixa equivocació expressada de tres o quatre maneres diferents, o bé que es tracta de tres o quatre equivocacions diferents (d'una banda γίνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι, d'altra banda εἶναί τε καὶ οὐχί, d'altra banda τόπον ἀλλάσσειν διὰ, d'altra banda χροῶ φανὸν ἀμείβειν). Pensem que aquí s'està caracteritzant en què consisteix parlar incorrectament del ser, és a dir: pensem que, de les dues variants que pot tenir això de no ocupar-se del ser (ocupar-se de les coses ras i curt, sense inquietuds ontològiques, o ocupar-se del ser, però cosificant-lo), creiem que aquí s'està parlant, si més no sobretot, de la segona. És precisament així, com s'ha d'entendre l'expressió πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ (vers 39): els homes estan convençuts que parlen del ser, o sigui de l'ἀληθείη, quan es dediquen a posar noms (p. ex. εἶναί τε καὶ οὐχί al vers 40, φάος καὶ νῦξ a B 9, 1). I això no és veritat, no és veritat que parlin del ser: perquè per a parlar del ser, cal un poema com el de Parmènides; però les coses que diuen els homes no són pas falses: hi ha coses que contínuament deixen de ser el que eren i arriben a ser una altra cosa, hi ha coses que són i no són, que canvien de lloc i d'aspecte (v. 40-41). Ocorre, simplement, que aquestes coses no són la dualitat ser /no ser, no són l'ἀληθείη, no són ἀληθῆ (en plural per concordança amb ὄσσα) (v. 39), entenent per ἀληθῆς tot allò on es troba o manifesta o mostra o documenta l'ἀληθείη (p. ex. el poema de Parmènides). En efecte, atribuir al ser γίνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι (vers 40) és atribuir-li característiques òntiques, és confondre el ser amb les coses, perquè el

ser no deixa de ser ni arriba a ser. Parlar de la dualitat ser/no ser, tal com l'hem vista aparèixer a B 2, en termes de εἶναι τε καὶ οὐχί (=εἶναι τε καὶ οὐκ εἶναι) (vers 40), és igualment parlar de la dualitat ser/no ser, de difícilíssima expressió (v. p. ex. B 2), grosserament com si es tractés de *dues* coses (vg. més avall –v. 53– l'establiment de δύο μορφαί com a inherent a l'operació de κατατίθεσθαι ὀνόματα ο –com es diu al mateix vers– ὀνομάζειν): A i no A. Aquí l'error es documenta en el juxtapositiu τε καὶ i (o sigui: o) en el fet que la negació sigui οὐ(κ) i no μή. Quan la deessa fa ontologia, mostrant que ser i no ser es coimpliquen, no els juxtaposa (val a dir: no els separa) amb conjunció copulativa; a més, i expressant això mateix, la negació del ser, aleshores, no és οὐ, sinó μή (vg. capítol general sobre la nostra lectura). Finalment, atribuir al ser (o a ser i no ser) καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν (vers 41), és propi d'una tan matussera confusió entre ser i coses, que ens veuríem temptats a pensar que aquí s'està parlant d'aquella primera variant d'ignorar el ser que consisteix a estar per les coses ras i curt. Però probablement no és així i ens continuem movent en la segona. En efecte: veurem ben aviat que la parella εἶναι τε καὶ οὐκ εἶναι, que resulta de la conversió de la dualitat ser/no ser en δύο μορφαί, es concreta ben aviat en φάος καὶ νύξ (B 9, 1 i 3) (πῦρ en comptes de φάος al nostre fragment: B 8, 56); veurem que φάος καὶ νύξ, d'entrada, es troben separats (χωρίς: B 8, 56), l'un aquí i l'altre allà, però que després es barregen (vg. B 9) i ocupen llocs diferents, l'un més amunt que l'altre o barrejats entremig (B 12, 1-2), en suma: ocupant lloc i canviant de lloc (τόπον ἀλλάσσειν, v. 41); veurem que l'un és clar i brillant, l'altre impenetrable i fosc (B 8, 56-59), i és molt possible que l'expressió χροῶ φανὸν ἀμείβειν es refereixi (com a mínim, també) a φάος καὶ νύξ, ja que totes les coses resulten de llur barreja (B 9); de fet, el verb διαμείβειν (amb tmesi al text: διὰ ... ἀμείβειν) significa bàsicament bescanviar, no simplement canviar. Per tot plegat ens fa l'efecte que els versos 40-41 no caracteritzen el ras discurs òntic, sinó la pseudoontologia dels humans.

Tarán sintetitza el sentit general d'aquests versos (34-41) així:

The purpose of the passage is the demonstration that Being is “unique” (μονογενές). Parmenides left this characteristic as the last to be demonstrated because it is appropriate to introduce it once it has been proved that Being is ἀγένητον, ἀνώλεθρον, οὐλόν, ἀκίνητον and τελεστόν. (...) Having reached this point, Parmenides goes on to explain that all the things that mortals believe are true are mere names, in consequence of the uniqueness of Being. Incidentally, this shows that Parmenides in line 34 cannot be identifying Being and thought since he states that Being is the only thing there is. On the assumption that nothing can be differentiated in what exists it would be impossible for Parmenides to assert that Being is

thought, since thought would imply difference, i. e. other than Being, which Parmenides, precisely in this passage, denies emphatically. Once it has been shown that Being is unique all the things that mortals believe are true are declared to be empty names. (...) These words, however, can be used meaningfully, but they can be so used only in statements that deny any meaning to them, i. e. that assert their meaningless. It is a similar difficulty as the one consisting in the fact that Parmenides to deny the phenomenal world has to refer to it. (...) The word ὄνομα has, for Parmenides, the connotation of human convention, and human convention is the cause of the acceptance of the phenomenal world (p. 140-143).

La incompatibilitat entre aquesta interpretació general i la nostra, que acabem d'explicar més amunt, és tan evident, que no cal que aquí ens repetim.

Coxon presenta el sentit general d'aquesta tirada de versos (que ell mateix agrupa sota l'epígraf: "The direct object of thinking is identical with the cause of the thought") d'aquesta manera:

P. now asserts that what can be thought, which he has earlier (fr. 4 [B 3]) identified as Being, is identical with the perfection which he has now argued to be the cause of the unchanging identity of Being. He offers two arguments for this contention. In the first he maintains that the perfection of Being can be discovered as the object of thinking only by making Being the subject of predicates; in the second he maintains that the subjects of propositions asserting change are not the names of real things (p. 330).

No "names of real things", sinó noms adequats a la naturalesa del ser.

34 τὰ τὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. Diels interpreta que οὐνεκεν es refereix al ser ("das Seiende", diu Diels) en tant que objecte i fi ("Ziel") del pensament: "Das Object und Ziel des Denkens ist das Seiende und dessen Existenz fällt nach fr. 5 [B 3] mit dem Denken (d. i. dem Denken des Seienden) zusammen" (p. 85). I tradueix: "Denken und des Gedankens Ziel ist eins" (p. 39). Més que el *fi*, caldria dir la *condició de la possibilitat* del pensament.

Burnet (3a ed. 1920) tradueix: "The thing that can be thought and for the sake of which the thought exists is the same". I per a justificar aquesta traducció d'ἐστὶ νοεῖν, que dóna a l'infinitiu el seu original significat de datiu (ἐστὶ νοεῖν = "is for thinking" = "can be thought") es remet a la seva traducció i al seu comentari de B 3 (vg. allí mateix la nostra crítica).

Tarán comença criticant Diels i tot aquell que interpreti οὐνεκεν com a equivalent a (τὸ) οὐ ἔνεκα (=οὐ ἔνεκεν) i pensa que cal interpretar-ho com a equivalent a ὄτι (que és el significat que a vegades té en Homer). D'aquesta operació en resulta un significat molt diferent del que proposa Diels:

It seems to me that no satisfactory meaning can be found so long as we persist in interpreting οὐνεκεν as οὐ ἔνεκα. As early as Homer, οὐνεκεν can mean “that” (=ὅτι), especially with verbs of saying and thinking (cf. Chantraine, *Grammaire Homérique*, II, Paris 1953, pp. 290-291) and there is no reason why this should not be the case in line 34; as for νοεῖν nothing prevents it from being the subject of the sentence. If οὐνεκεν ἔστι νόημα = νόημα οὐνεκεν ἔστι, the sentence has a clear meaning: “To think is the same as the thought that (the object of thought) exists (p. 121-122).

No: οὐνεκεν ἐς equivalent a (τὸ) οὐ ἔνεκεν i la frase significa que el ser ἐς la condició de la possibilitat del (allò en virtut del qual hi ha) pensament.

Coxon comenta:

The translation of this line cannot be dissociated from that of fr. 4 [B 3], where the identical phrase τὸ αὐτὸ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ ... [“the same thing is for conceiving as is ...”] also occurs. Here as there τὸ αὐτὸν must be taken as subject, with the sense “the same thing is for conceiving (i. e. can be conceived) as ...” οὐνεκεν [“the cause of”], which in l. 32 meant “because”, has here its original relative sense with an implied antecedent, καὶ (ἐκεῖνο ἐστὶν) οὐ ἔνεκεν ἐστὶ νόημα [“as (that thing is) on account of which is the thought conceived”] (...).νόημα is the concept entertained, as distinct from its entertainment (νοεῖν [“conceiving”], νόος [“mind”]; cf. fr. 7, 2; 8, 50; 17, 4 [B 16, 4] (p. 331).

Completament d'acord amb Coxon en la identitat entre el contingut d'aquest vers i el de B 3; igualment amb la tesi que el subjecte de la frase (tant aquí com allà) és τὸ αὐτὸν; igualment amb l'anàlisi de οὐνεκεν (si bé, com hem dit més amunt, filant més prim caldria dir que significa no la *causa* del pensament, si entenem “because” així, sinó la condició de la seva possibilitat). En discrepem, en canvi, en l'anàlisi sintàctica de la frase i en la traducció consegüent (nosaltres entenem que νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα és un nominatiu en funció de predicat: “El mateix és pensar i allò en virtut del qual hi ha pensament”), i també (amb més reserves) en la tesi segons la qual cal aquí diferenciar entre νοεῖν i νόημα. És veritat, a dreta llei, νοεῖν hauria de significar l'acte de pensar i νόημα el contingut del pensament, i no hi hauria res a dir quant al sentit; però aquí més aviat ens fa l'efecte que totes dues paraules signifiquen l'acte de pensar i que la diferència consisteix simplement en el fet que νόημα expressa en forma de substantiu el mateix que νοεῖν expressa com a verb (com en català el substantiu “pensament” i el verb “pensar” poden significar tots dos l'acte de pensar).

Conche explica molt bé les tres possibilitats que hi ha d'entendre l'expressió οὐνεκεν i d'analitzar la frase sintàcticament:

La difficulté du vers 34 réside surtout dans le sens à donner à οὐνεκεν: 1) τὸ οὐ ἔνεκα, au sens de “ce en vue de quoi”: “c'est le même penser et ce à quoi tend la pensée” (sens “finalístico”, Reale, p. 103, n. 34); 2) οὐ ἔνεκα, au sens de “ce à cause de quoi” (s'agissant, cette fois, non de la

“cause finale”, mais de la “cause efficiente”, comme dit Untersteiner, p. CXX, n. 47, ou du “fondement”, comme dit Reale, *l. c.*); 3) ὄτι au sens de “que” (non de “parce que”) (p. 160-161). Conche, com Tarán, opta per la tercera possibilitat, i tradueix: “C’est le même penser et la pensée qu’il y a”. Després comenta: «En 6.1., il a été dit: “Il faut dire et penser l’étant être.” 8.34 ne répète pas qu’il faut penser l’être, mais précise: penser l’être (non pas simplement l’étant), c’est là, proprement, penser (voεῖν). (...) On peut voir en 8. 34 une définition de ce que c’est que penser: au travers, en dépit ou en faisant abstraction de ce qui passe, voir ce qui demeure toujours –le fait même de l’être, le fait ontologique» (p. 163). No estem d’acord amb el sentit que Conche dóna a B 6, 1, però sí amb la manera com Conche interpreta la frase que ens ocupa ara i amb el fet que aquesta constitueix una definició de què és pensar.

35-36 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ παρ᾿ατισμένον ἔστιν / εὐρήσεις τὸ νοεῖν. Ja hem dit que aquí se subordina el pensar al ser: si ser no fos res definit, pensar no seria res definit. Allò que apareix i es defineix com a ser és el mateix que allò que apareix i es defineix com a pensar (se’ns ha dit a B 3 i se’ns acaba de recordar al vers anterior), però en Parmènides (com en general a Grècia) la definició de l’ésser humà pressuposa la presència de les coses. Al vers 36, “trobar” el pensar significa ser capaç de definir-lo, però sobretot ser capaç de practicar-lo.

Diels contraposa el φατίζειν de què parla aquest vers amb l’ὀνομάζειν constituït de la δόξα:

In der Δόξα wird öfter das ὀνομάζειν hingewiesen, wodurch der Irrtum in die Welt gekommen sei. Die Realitäten φῶς und νύξ, die als Principien dieser Scheinwelt figuriren, sind demnach, da sie mit dem Denken unvereinbar sind, nur Erzeugnisse einer falschen Nomenclatur. Parmenides folgt also sichtlich der uralten Vorstellung aller Völker, dass ein Ding erst wahre Realität erhält durch die Fassung im Wort. So ist das Wort nicht blos der Abglanz des Seins, sondern mit dem Sein identisch. Wer den Namen einer Person weiss, hat Gewalt über sie. So ist Sein und Heissen und wahres Sein und wahrer Name identisch. Der Irrtum über Sein und Schein rührt also nach Parmenides, der auch hier wieder wider Willen heraklisiert (vgl. Fr. 36 ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη ... ὀνομάζεται καθ’ ἡδονὴν ἐκάστου), von der falschen Benennung her. Der richtige Sprachgebrauch darf nicht von Vielem, sondern von Einem, nicht von Entstehen und Vergehen, sondern nur von Sein reden. So ist also in der Ἀλήθεια die correcte Entsprechung zwischen Wort und Begriff zur Wahrheit geworden. Man sieht wie in der beginnenden Dialektik der Eleaten sich durch die ὀρθόπεια der Sophistik hindurch der sokratische λόγος und ὄρος vorbereitet. Wer bedenkt, dass Grammatik und Logik selbst bei Plato und Aristoteles noch nicht reinlich geschieden ist, wird sich nicht wundern hier nur embryonenhafte Anfänge zu finden (p. 85).

Sens dubte hi ha en Parmènides la cura per distingir entre dir correctament i dir de qualsevol manera, i també la identitat entre la cosa mateixa i la cosa dita correctament, però som incapaços de veure ni en aquella distinció ni aquesta identitat, ni en Parmènides en general, gens ni mica de primitivisme. I és veritat que en l'ὄνομαζεν hi ha implicada una incorrecció o una equivocació, però aquesta no és “der Irrtum über Sein und Schein”, sinó el fet que els homes parlen del ser com (amb el mateix llenguatge que) si es tractés d'una cosa, o sigui per mitjà de l'ὄνομαζεν. Si parlar del ser fos tan simple com anomenar-lo i començar a fer-ne afirmacions (o sigui: si parlar del ser fos tan simple com parlar de les coses), no existiria una cosa tan summament estranya i anòmala, en comparació amb l'ús corrent del llenguatge (perfectament legítim, menys quan es tracta de parlar del ser), com el poema de Parmènides.

Burnet tradueix: “for you cannot find thought without something that is, as to which it is uttered”. I comenta: “The meaning, I think, is this. We may name things as we choose, but there can be no thought corresponding to a name that is not the name of something real” (p. 176, nota 2). No es pot traduir τὸ ἔόν per “something that is” sense malmetre el significat de tot el poema.

Tarán pensa que tota interpretació que entengui que el pronom ὅτι es refereix al ser i no al pensament (en fa un repàs que no cal que reproduïm: Diels, Calogero, von Fritz, Woodbury, etc.) és equivocada:

It seems to me that there can be no satisfactory explanation of these lines (35-36) so long as we persist in asserting that ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν means that thought is expressed in Being” (p. 126). “These lines acquire good sense once we render the relative clause by, “in what has been expressed”. This interpretation was already given by Albertelli (p. 147). It is normal Greek and makes sense in the context. Given the interpretation of line 34 which we adopted [la recordem: “To think is the same as the thought that (the object of thought) exists”], lines 35-36 mean: “for you will not find thinking without (finding) Being in what has been expressed”, i. e. in the thought, the νόημα, which therefore is always οὐνεκα ἔστι [entenent οὐνεκα = ὅτι] (p. 127-128).

No: perquè quan diem “pensament” quedi realment dit (πεφρατισμένον) quelcom, cal el ser. Per tant, de pensament *pròpiament dit* n'hi ha només en el poema de Parmènides, que és l'únic a parlar del ser.

Coxon, descartant que τὸ νοεῖν pugui significar “el pensar” (descartant, d'acord amb Burnet, “the articular infinitiv”), es veu obligat a convertir l'article τὸ en pronom demostratiu i a entendre que el verb νοεῖν té el valor d'un datiu (“allò a pensar”, “allò que es tracta de pensar”). No fa falta (vg. comentari a B 3).

Conche tradueix “Car, sans l’être dans lequel il est devenu parole, tu ne trouverais pas le penser” i després comenta sobre ἐν ᾧ πεφρατισμένον: «Disant “il y a du pain sur la table”, on ne pense pas au *il y a*, mais au pain sur la table. Les mortels n’ont pas la pensée du *il y a* comme tel. L’“être” n’est certainement pas le problème des mortels. Le penser ne se trouve donc pas exprimé dans le langage des mortels. Il ne se trouve que dans le mot “il y a”, où la pensée du il y a vient à l’expression» (p. 164). D’acord.

36-37 οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος. Aquí hi ha un difícil problema de crítica textual, que es basa en el fet que els còdexs de Simplicí diuen οὐδὲν γὰρ ἔστιν llevat d’un de sol, en el qual, en comptes d’això, es llegeix οὐδ’ εἰ χρόνος. Que les lliçons siguin tan diferents ja és sorprenent. Però el problema consisteix en el fet que la lliçó més documentada, οὐδὲν γὰρ ἔστιν, si bé encaixa bé amb el context quant al sentit (comsevulla que se la interpreti), esguerra mètricament el vers al qual pertany (és “metrisch unmöglich auch für Parmenides”, diu Diels, p. 86), mentre que la lliçó οὐδ’ εἰ χρόνος ἔστιν, que mètricament funciona, fa de mal encaixar amb el context quant al sentit. El lector trobarà a l’aparat crític les diferents solucions proposades i trobarà la seva justificació en el que segueix. A nosaltres ens sembla que la menció expressa de χρόνος és, vista la totalitat del poema, una mica matussera: quan hi ha implicada la noció del temps, el poeta ha parlat de les portes del dia i de la nit, ha jugat amb les formes temporals del verb εἶναι (com fa, un altre cop, al nostre vers), ha parlat de néixer i morir, i més endavant parlarà dels astres i el seu moviment: enlloc no ha aparegut la paraula χρόνος. Ens fa la impressió que és la lliçó resultant d’una exegesi. Així que hem optat per la variant οὐδὲν γὰρ ἔστιν, i, davant del problema mètric, hem optat, sense gaire convenciment, per seguir Diels (o sigui Preller; vegeu més avall), el qual, afegint al text la conjunció ἢ abans d’ ἔστιν, soluciona el problema. A favor d’aquesta solució hi ha, sobretot, el fet que la frase conserva exactament el mateix sentit que tindria sense aquesta addició.

Diels explica el problema i després justifica la seva solució:

Zwischen den beiden seltsam abtöndenden Varianten οὐδὲν γὰρ und οὐδ’ εἰ χρόνος ist schwer zu entscheiden. Die metrisch correcte Lesart gestattete, wenn man εἰ im Sinne von εἴτερ oder εἰ ἄρα nähme, die Erklärung “wenn es überhaupt Zeit gibt”, philosophisch nicht unrichtig, da das ἀτέλεστον des Parmenides zeitlos ist und die Leugnung des Werdens die Zeit aufhebt. Aber die Verbindung dieses Gedankens nach vorwärts und rückwärts ist unbefriedigend und die Aufzählung von Präsens und Futurum, wo es auf die Zeitbegriffe doch ankommen soll, wäre

unvollständig. So ist diese Lesart mit Recht gefallen. Bleibt οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται inhaltlich tadellos, aber metrisch unmöglich auch für Parmenides (...). Ich folge Preller, der einfach ἢ nach γὰρ ergänzt (p. 86).

Diels justifica la decisió tot referint-se a la possible objecció que, si el text queda ἢ ἔστιν ἢ ἔσται, fa l'efecte que hi faltaria una menció del verb εἶναι en imperfet (que és el que corregeix la solució de Bergk: οὐδ' ἦν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται, per la qual hem estat molt a punt d'optar). Diels se'n defensa fent unes quantes citacions:

Bei Prellers Fassung ist ἢ ἔστιν ἢ ἔσται lediglich rhetorische Abundanz. Man kann daher auf die Erwähnung der Vergangenheit verzichten. So lässt der epische Dichter bald die volle Formel klingen τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἐόντα (A 70) bald begnügt er sich mit Gegenwart und Zukunft οὐκ ἔσθ' οὗτος ἀνὴρ διερός βροτὸς οὐδε γένηται, ὅς κεν Φαιήκων ἀνδρῶν ἐς γαῖαν ἵκηται (ζ 201). Auch Plato hätte die Vergangenheit in ähnlcher Wendung erwähnen dürfen τοῦ δὲ λέγειν ... ἔτμος τέχνη ... οὐτ' ἔστιν οὔτε μὴ ποθ' ὕστερον γένηται (Phaedr. 260 E) ebenso die orph. Argon. 209 δίζετο γὰρ τὰ τ' ἐόντα τὰ τ' ἐσόμεν' ἀνθρώποισιν vergl. Mit A 70. Dagegen lassen Orphica (124 Ab) die Gegenwart bei Seite ὄσσα τ' ἔην γεγαῶτα καὶ ὕστερον ὀπποσ' ἔμμελλε. So wird man auch hier die Freiheit des Dichters nicht unnütz beschränken wollen (p. 86).

Conscient, però, del caràcter insatisfactori d'aquesta solució (així com de totes les altres), Diels conclou: “Doch bleibt die Herstellung der Stelle unsicher” (p. 86).

Tarán segueix el text de Diels (Preller) i limita el seu comentari a l'explicació del problema filològic i la seva història. El resumim molt breument:

Any reading of χρόνος is odd in view of the present and the future of the verb to be. Karsten suggested οὐδὲ χρεών, but this is impossible to construe without further emendation (...). Other emendations are also unconvincing (...). This leaves only the reading of Simplicius (*Phys.* 86.31): οὐδὲν γὰρ. It makes good sense, but it is metrically impossible. The best solution is Preller's addition of <ἦ> after γὰρ (...). The absence of the past is not unparalleled [i Tarán cita els textos d'Homer i Plató ja citats per Diels amb el fi de mostrar el mateix] (p. 128-129).

Coxon, que llegeix οὐδὲ χρόνος ἐστὶν ἢ ἔσται (i que tradueix: “And time is not nor will be / another thing alongside Being...”) comenta: “P. now turns to propositions not expressive of conceiving [o sigui: deixa de banda l'excurs sobre el νοεῖν]. Since Being is of necessity complete and changeless, time is not and will not be another thing alongside it. (...) Time is not something extraneous to Being, because Being is complete (οὐλον [v. vers 38: οὐλον ἀκίνητόν]), and it will not be so, because Being is unvarying” (p. 333). Coxon justifica així la seva opció per οὐδὲ χρόνος:

The “oddly divergent variants οὐδὲν γὰρ and οὐδ' εἰ χρόνος” (Diels) are in reality not variants at all, for the former, which is adopted (with Preller's supplement <ἦ> by Diels and most others, is nothing but an adaptation of P.'s words made by Simplicius (t. 209) to bolster his

misinterpretation of fr. 5, 1-2 [B 6, 1-2] [Simplici diu: “χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν” [B 6, 1-2]. εἰ οὖν ὅπερ ἄν τις ἢ εἶπη ἢ νοήσῃ τὸ ὄν ἐστι, πάντων εἷς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος, οὐδὲν γὰρ ἐστιν ἢ ἔσται πάρεξ, “ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος. ἐπεὶ ... ὄνομ’ ἔσται” [B 8, 36-38] (Phys. 86, 26- 87, 1; Coxon t. 209)]. This is clearly shown by the repetition of πάρεξ, the first occurrence of which is part of Simplicius’ adaptation, the second, formal quotation. The anticipatory paraphrase is exactly paralleled a few sentences earlier, where Simplicius writes καὶ γὰρ συνεχῆς αὐτὸ ἀνομνεί, “τῷ συνεχῆς πᾶν ἐστιν...” [«for he celebrates it as united: “Therefore it is all united...”»]. It seems certain that what Simplicius had in his manuscript of P. is what he copied in his careful transcription of the whole text of fr. 8, 1-52 (t. 213). The reference to “time” is confirmed by its occurrence in the same place in the verse as twenty-nine out of the thirty-two Homeric occurrences of the word. If it is recognised that the tradition is unambiguous, the simple correction οὐδὲ χρόνος [“and time is not”] is enough to restore the sense (p. 333).

És difícil decidir-se, com observava Diels, i l’argumentació de Coxon és molt poderosa, però té un defecte: que el text, de totes maneres, ha de ser igualment corregit. Ens continuem quedant amb οὐδὲν γάρ.

Conche adopta la solució de Coxon (οὐδὲ χρόνος etc.) i comenta:

Pourquoi (...) préférer le οὐδ’ εἰ χρόνος de *Phys.*, 146, quitte à le corriger? C’est qu’en cet endroit (145.1-146.25) se trouvent cités d’un seul jet les cinquante-deux vers du fragment ontologique (...). Diels et Tarán sont, toutefois, d’accord sur un point: la leçon οὐδ’ εἰ χρόνος “does not make sense in the context (Tarán, p. 128). Or, c’est tout le contraire –si nous écrivons οὐδὲ χρόνος avec Coxon (...) et lisons: “Et le temps n’est ni ne sera une autre chose en plus de l’être, *puisque* le le Destin a encaîné celui-ci de façon qu’il soit entier est immobile (ἀκίνητον). L’être est “entier” (οὐλον; cf. 8. 4). Cela signifie: saturé. On ne peut rien lui ajouter: le temps et le devenir, qui ne sont pas rien, ne sauraient se situer au plan de l’être, s’ajoutant à lui. L’être est “immobile”: il exclut le devenir. Il ne devient ni deviendra: c’est pourquoi il est dit que le temps n’est *ni ne sera* quelque chose faisant nombre avec lui, s’y adjoignant (p. 166).

Vg. més amunt el nostre parer sobre la possible aparició de la paraula χρόνος al poema i la nostra observació final, fa un moment, al comentari de Coxon.

37-39 ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιοότες εἶναι ἀληθῆ. Com hem vist als apunts per a una història de la interpretació del poema de Parmènides, al *Teetet* de Plató s’hi troba un vers que deu voler ser el nostre vers 38: οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ’ εἶναι (180 e 1): resulta que hi ha un nom (potser un sol nom, si es llegeix οἷον en comptes de οἶον), a saber: ἀκίνητον, per al tot. Cornford (*Classical Review* 49, 1935, pp. 122-123 i *Plato’s Theory of Knowledge*, p. 94, nota 1) comenta que no pot tractar-se d’una mala citació

del nostre vers 38, perquè no sembla raonable pensar que Plató hagués creat un enunciat aprofitant la segona meitat de l'enunciat precedent i la primera meitat de l'enunciat següent. D'acord amb això, Coxon sosté (llegint, per cert, οἶον en comptes de οἶον) que es tracta d'un vers de Parmènides independent d'aquest context (*Classical Review* 49, 1935, pp. 122-123 i *Plato's Theory of Knowledge*, p. 94, nota 1). Com la majoria d'altres intèrprets, no ho creiem així. Ens fa l'efecte que, pel context en què té lloc aquesta citació, Plató devia aprofitar el vers de Parmènides per a crear-ne un altre de semblant que condensés el pensament dels qui no són heraclitians. No és el moment de parlar de les llibertats que Plató es permet a l'hora de dir què va dir aquest i què va dir aquell, ni de la raó (o de la sèrie de raons) per la qual se les permet. El vers que ens ocupa, en tot cas, no pot ser de cap manera el que cita Plató, encara que sigui només perquè no encaixa amb el sentit del context, en què l' ὄνομα com a tal (o sigui l'ὀνομάζειν, el κατατίθεσθαι ὀνόματα) és desqualificat i posat en relació no amb el ser, de què parla la deessa, sinó amb allò de què parlen els mortals pensant-se que parlen del ser.

Diels comenta amb gràcia, a propòsit del vers de Plató, que ja sabem d'on prové l'habitual mal costum que els neoplatònics tenen de citar versos isolats distorsionats: “Der Vers gibt den lehrreichen Beweis dafür, dass die bei den Neuplatonikern übliche Unsitte, schlecht memorirte Einzel-Verse willkürlich zu ergänzen, bereits vom Stifter der Akademie geübt worden ist” (p. 86). Sobre ὄνομα, Diels comenta que, per a significar el mateix, els grecs utilitzen també les paraules λόγος i ἔπη (en plural), i que la diferència entre aquestes paraules es troba en el fet que cada una sol constituir contraposicions diferents: ὄνομα se sol contraposar a οὐσία, λόγος a ἔργον, i ἔπη a ῥώμη. Però reconeix que també es troben documentades altres contraposicions, com per exemple ὄνομα / ἔργον (p. ex. a Heraclit B 66). L'anàlisi de Diels és molt ràpida i superficial (sense anar més lluny, es descuida de dir què passa amb μῦθος en aquest teixit, essent així que la paraula apareix a B 8, 1) i vol servir només per a la tesi segons la qual, en el vers que ens ocupa, ὄνομα es contraposa clarament a οὐσία: “An unserer Stelle ist der Gegensatz ὄνομα–οὐσία (= δόξα–ἀλήθεια, μὴ ἐόν–ἐόν) scharf ausgeprägt” (p. 87). Podem estar-hi d'acord, amb la condició d'entendre que les coses que tenen ὄνομα existeixen i no són meres il·lusions (a diferència del que defensa Diels): els ὀνόματα són simples ὀνόματα perquè no designen degudament l'οὐσία *del ser*, no perquè siguin noms als quals no correspon cap cosa. No són noms buits de contingut. Sobre el verb ἔσται, Diels comenta que es tracta d'un *futurum consequentiae*, molt

emprat als textos filosòfics (Diels posa un exemple dels *Primers analítics* d'Aristòtil –B 16, 65 a 7– i Zenó B 1):

Dieses Futurum consequentiae ist bei den Philosophen ungemein häufig. (...) Es liegt stets ein condicionales Verhältnis, reales oder irreales, ausgesprochenes oder latentes zu Grunde. Wie οὔτω im aristotelischen Beispiel die condicionale Protasis ersetzt, so das gleichbedeutende τῷ [el τῷ del nostre vers] den Vordersatz. Also vollständig εἰ τὸ ὄν ὅλον ἐστὶν καὶ ἀκίνητον, τό τε γιγνεσθαι καὶ ἀπόλλυσθαι καὶ τᾶλλα [el contingut dels versos 40-41] ὄνομα ἔσται (p. 87).

Completament d'acord amb Diels. S'hi pot afegir que també els temps verbals en passat que surten més avall per a caracteritzar la constitució de la δόξα (κατέθεντο, ἐκρίναντο, ἔθεντο: B 8, versos 53 i 55) també tenen significat lògic i no s'han d'entendre en sentit temporal o diacrònic (el mateix –això és: explicar quines són les premisses o supòsits d'un model teòric com qui relata fets esdevenuts en el passat– fan Empèdocles –p. ex. 31 B 30, B 36– i Anaxàgoras –p. ex. 59 B 1, B 4, B 13).

Tarán comenta sobre la primera part del nostre passatge (37b-38a): «The clause ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν / οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι gives the reason for the “uniqueness” of Being» (p. 136). Per a entendre el que Tarán vol dir, vg. el seu comentari als versos 20-30, 30-31, 32 i (sobretot) el seu comentari general a 34-41.

Sobre el vers de Plató, Tarán comenta:

That the line quoted by Plato is an independent fragment of Parmenides does not appear to be likely. It contains the doctrine that all things are one, and such a quotation fits perfectly well with Plato's argument. In *Theaetetus* 180 C-D he describes the doctrine of those thinkers who assert that all things are in perpetual flux, and to this he wants to oppose another school, which in opposition to the former asserts that there is no flux and that all is stationary. Then he quotes the line in question (...) Plato's assertion that both Parmenides and Melissus held the theory that all things are one and stationary fits perfectly well with his argument in the *Theaetetus*, but such a theory we do not find in Parmenides or in Melissus. (...) In fr. VIII.34-41, Parmenides is asserting the uniqueness of Being, but this has nothing to do with the doctrine that all things are one. His point really is that, since Being is the only thing there is, the phenomenal world does not exist. (...) The line as quoted by Plato, since it and his statement afterwards assert that the Eleatic Being is the unity of all things, cannot be an independent fragment of Parmenides. The text of Plato may be corrupt in his place; but the possibility remains that he either misquoted the fragment or purposely parodied line 38 in order to make it fit his context. That Plato in the whole passage is not completely serious is shown by his inclusion of Homer among the partisans of flux (p. 134).

Hauríem agraït que Tarán donés explicacions més clares sobre la diferència que hi hauria entre la tesi “all things are one and stationary” i la tesi “Being is the only thing there is”, tenint en compte justament la manera com ell mateix interpreta Melís i

Parmènides. En tot cas, d'acord amb la tesi que el vers de Plató no és de Parmènides. Sobre la segona part del nostre passatge (38b-39), Tarán diu:

The clue to the whole passage (lines 34-41) is the reading and interpretation of the last part of line 38. The correct reading is τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται which was accepted by Diels in spite of the fact that τῶι πάντ' ὀνόμασται is the reading of E. [I després d'una llarga refutació d'aquesta última lectura, que no cal que ens entretinguem a explicar, Tarán continua:] (...) It is necessary to keep τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται which not only makes good sense in the context but also preserves Parmenides' doctrine that the phenomenal world is the result of human convention. Since the object of thought must exist and Being is the only thing there is, Parmenides concludes that when mortals talk of coming into being and perishing, of Being and not Being, of change of place, etc., these expressions cannot refer either to Being (for Parmenides has shown that all these things are impossible, since they would amount to the assertion that non-Being exists) or to non-Being (for non-Being is inconceivable). Consequently, those names which mortals utter with the conviction that they are true are just name, i. e. empty names. We have other evidence that Parmenides considered the beliefs of mortals to be a convention, and empty names are the result of this convention. The vocabulary he applies to describe the beliefs of mortals is significant [Tarán cita B 1, 31-32 subratllant τὰ δοκοῦντα; B 6, 8-9 subratllant οἷς νενόμισται; B 7, 3-5 observant que la causa de l'acceptació del fals camí són els sentits; B 8, 53 subratllant μορφὰς κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν; 9, 1-3 subratllant ἀτὰρ ἐπειδὴ ὀνόμασται; i B 19, 3]. So, by τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται Parmenides means those things are empty names which mortals posit convinced that they refer to something real, i. e. mortals think that the phenomenal world is real, for the samples of "names" refer to it. If there were any doubt about it, Melissus B 8 would dissipate it (p. 131-132).

Ja ens hem pronunciat sobre això: els "empty names" en qüestió són tals en tant que referits al ser. Sobre l'ἔσται del vers 38, Tarán apunta (d'acord amb Diels): "*Futurum consequentiae*" (p. 136).

Coxon, sobre el vers de Plató, comenta que no és pas degut a l'ús per part de Plató d'una mala còpia manuscrita, sinó al fet que Plató està citant de memòria: "The text of Plato's quotations from Parmenides is noticeably inaccurate. It is clear however that this is not due to his having used an inaccurate manuscript (...) he is evidently quoting from memory" (p. 3). Sobre el sentit general dels nostres dos versos, Coxon comenta: "Having argued in ll. 34-38 that time has no being, P. draws the conclusion that all the things which human beings believe to be real and suppose to come into existence, change and perish will be found to have a purely nominal reality" (p. 334). Sí, però alerta: tenen "a purely nominal reality" com a atributs del ser, no com a atributs de les coses. Comenta sobre ὄνομα: "ὄνομα ["name"] is used here in the singular collectively of the things in question to signify their common status. The future tense

corresponds to that of ἐυρήσεις” (p. 334). D’acord, però amb el comentari que abans: són simples ὄνομα com a atributs del ser, no de les coses. Quant al futur, d’acord amb la correspondència entre el de ἐυρήσεις i el d’ἔσται, però entesos (*tots dos*, d’acord amb Coxon) com a *futurum consequentiae* (com deia Diels sobre el futur d’ἔσται). Sobre κατέθεντο:

This verb is used thrice by P. in the extant fragments (cf. 8, 53; 20, 3 [B 19, 3]), each time in a different grammatical construction but always with allusion to the subjective and conventional character of human experience; here, as the negative οὐκί [‘not’] indicates, and Melissus’ paraphrase cited below confirms [Coxon, més avall, cita un fragment de Melís B 8: καὶ τὰ ἄλλα, ὅσα φασιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι ἀληθῆ etc.], it directly governs the accusative and infinitives ὅσα ... γίνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι κτλ. [all those things ... to be coming to be and perishing’ etc.]. The implied assertions are contrasted with those which express conceiving (Il. 35-36, cf. fr. 3, 8 [B 2, 8]). The aorist is timeless but anticipates the reference to an original contract in fr. 8, 53 and 20, 3 [B 19, 3] (p. 334).

Sobre l’estructura sintàctica de la frase, d’acord amb Coxon. I no hi ha dubte que “the implied assertions are contrasted with those which express conceiving” (o sigui νοεῖν), però el contrast consisteix precisament en què totes dues pretenen referir-se al ser: i les primeres ho fan malament (o sigui: sense pensar), mentre que les segones (que són, per cert, totes les desenvolupades des de B 2 fins al primer tram de B 8, no només les que Coxon refereix) ho fan com cal (o sigui: pensant). Finalment, Coxon apunta sobre ἀληθῆ: “real things (cf. fr. 1, 29)”. No: vol dir coses relatives o pertanyents a l’ἀληθείη.

Conche comenta sobre Μοῖρα:

Μοῖρα est encore, au temps de Parménides, le nom du “Destin”. Il sera, plus tard, supplanté par le mot εἰμαρμένη. La Moira a “enchaîné” l’être. Mais Anankè aussi (8. 30). En quoi l’êtreinte de Moira diffère-t-elle de l’êtreinte d’Anankè? Dans “Anankè”, on l’a vu, domine l’idée de “lien”; dans “Moira” domine l’idée de “part” –comme part fixée pour toujours. (...) L’être est “entier”, *oulon*: son destin est scellé; il n’est susceptible de rien de plus. Il est figé, “immobile”. (...) Moira étant une déesse funeste, l’idée de mort, liée a l’immobilité, est, ici aussi, sous-jacente. (...) La Moira n’est que la métaphore du scellement de l’être, analogue, sans plus, au scellement de la mort (p. 166-167).

Matís semàntic molt ben vist. Sobre el significat de οὐλον ἀκίνητόν i la seva relació amb la lliçó οὐδὲ χρόνος al vers 36 (que és la de Conche), vg. comentari de Conche als versos 36-37. Sobre el vers de Plató, Conche diu: «Platon “cite” le vers en question comme exemple de “déclarations où les Mélissos et les Parménide [...] protestent que toutes choses sont une (ὡς ἔν τε πάντα ἐστὶ [...])” (180e). Or, que “toutes choses sont une”, ou que “tout est un”, Parménide ne dit rien de tel. L’être est “un” en tant

qu'indivisible (cf. 8. 5-6), mais il n'est pas un "tout", et, en aucune façon, ne peut envelopper la pluralité signifiée par *panta*. Le vers "parménidien" du *Théétète*: sans doute une paraphrase de 8. 38, bref un effet de mémoire chez Platon» (p. 168).

Conche, per acabar, agafa conjuntament tota la tirada de versos 38b-41 i en comenta llargament el significat. Fem una selecció de les moltes coses que diu:

Le temps n'a qu'une moindre réalité; c'est pourquoi (τῷ) le devenir aussi n'a qu'une moindre réalité: tout ce qui constitue le monde du devenir n'est que "nom". Comment entendre cela? "Sera nom tout ce que les mortels ont posé (κατέθεντο [...]). τίθημι signifie "poser quelque chose destiné à durer" (Chantraine, s.v.) et κατὰ, proprement "de haut en bas", accentue l'idée. Les mortels ont posé ce monde dans l'être, convaincus que les réalités mouvantes de ce monde sont "vraies", c'est-à-dire vraiment réelles, sont le réel. Ce monde où ce qui naît meurt, où ce qui "est" cesse d'être [v. 40], où ce qui est ici va ailleurs, où les couleurs varient [v. 41], est le monde réel, ou plutôt ce monde est le Réel. Ce que les mortels ont "posé", ce n'est pas qu'il y ait le naître et le mourir, l'être et le non-être des étants [v. 40], les déplacements et les altérations [v. 41]: cela a existé avant eux et ne dépend pas d'eux; mais ils ont posé tout cela comme la réalité même. Ils croient au monde, ont foi (πίστις, cf. πεποιθότες [v. 39]) dans les valeurs du monde; ils se fondent, ils fondent leur vie dans le périssable, et ils s'instituent eux-mêmes comme des "mortels". (...) L'intention des mortels ne porte pas, en effet, sur l'"être" ou le "il y a" comme tels, mais sur ce qu'il y a, dont l'affirmation "cela est" doit affirmer la consistance, alors que seul le *il y a* comme tel est pérenne, donc consistant. Lorsque les mortels parlent de ce qui les entoure, les mots disent bien ce qu'ils signifient: s'ils parlent de "cerises", ils parlent bien de cerises. Mais à cela s'ajoute un indice de réalité: les cerises sont quelque chose de réel. De ce fait, les mortels prennent le manque, l'absence, la mort, bref le non-être de ce qui "est" ou "était", tout à fait au sérieux. (...) Les choses sont nommées: voilà des cerises, des moineaux, une rose. Ces noms sont-ils des "noms vides" ("empty naes", Tarán, p. 132)? Nullement. Le mot *onoma* ne peut signifier, au temps de Parménides, un "pur flatus vocis" (...). Parménides n'était, semble-t-il, ni un Roscelin (...) ni un Hobbes (...). Ne parlons donc pas de "nominalisme". L'énumération des vers 40-41 montre assez que le problème de Parménide n'est pas celui de la réalité des idées générales, mais du statut ontologique du monde du devenir. Le semblant d'être du monde des mortels suppose une ontologie naïve, qui revient à accorder faussement une valeur de réalité à ce monde –non qu'il soit absolument rien, mais il n'est pas aussi réel que les mortels se le figurent. (...) Lorsqu'il n'y a plus de cerises, que reste-t-il? Le mot "cerise". Et que reste-t-il lorsqu'il n'y a plus rien de ce qu'il y avait? Les noms de tout ce qu'il y a eu. Or, tout ce qu'il y a dans le monde est voué à ne plus être. Ainsi, de toutes les réalités mouvantes de ce monde, ne restent que les noms. Mais les noms ainsi vidés de leur référence substantielle, ne sont pas vides de signification. Qu'en est-il des significations? (...) Les significations mêmes sont mortelles –non, cependant, le "il y a", tel qu'il est entendu et prononcé non par les mortels, mais par la Déesse (p. 171-173).

Ens fa l'efecte que Conche confon el discurs que aquí queda desqualificat (les βροτῶν δόξαι de B 1, 30, que es desenvolupa des de B 8, 53 fins al final del poema) amb el discurs òntic normal i corrent, que es dedica a parlar fenomenològicament de τὰ δοκοῦντα (que parla, per posar els exemples de Conche, de cireres, roses i pardals). La confusió es concreta en el fet que el discurs desqualificat aquí no atribueix a les coses (i a la significació de les paraules) la perennitat del ser, que diu Conche, sinó que atribueix al ser la caducitat de les coses. El discurs desqualificat aquí no pretén parlar de les coses, sinó del ser.

40 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί. Diels comenta a propòsit de γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι que la idea (a saber, que l'atribució de néixer i morir a les coses és producte de convencions dels moridors) serà recollida per Empèdocles (31 B 8, on es troba, per cert, també el verb ὀνομάζειν) i Anaxàgoras (59 B 17, on es troba la mateixa expressió γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι).

Tarán comenta que el fet que γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι siguin “empty names” significa “that the words designate something that does not exist, because is impossible, and therefore are empty names”. I recorda, com Diels, altres autors que faran seva aquesta tesi: “For the rejection of coming into being and perishing cf. also Melissus B 1 and B 2, Empedocles B 8, and Anaxagoras B 17” (tot plegat, p. 136). No: Parmènides vol dir que aquestes expressions no es poden referir al ser; només en aquest sentit són “empty names”. Sobre τε καὶ:

τε καὶ binds εἶναί and οὐχί closely together just as in the first part of the line γίγνεσθαί and ὄλλυσθαι are bound together as a pair. It is Parmenides' way of insisting that just as γίγνεσθαί is always connected explicitly or by implication with ὄλλυσθαι, so mortals do not say or think Being correctly but only –whether explicitly or by implication– “to be and not”, which can only be an empty sound. Therefore, when mortals talk of Being and non-Being they do not use the words correctly (...) Being and non Being are mere names when uttered by mortals because they do not fully understand the implications of existence (p. 137).

Ben vista per part de Tarán la importància de la conjunció copulativa. També és correcta (parmenidiana) l'afirmació que no es pot parlar del ser juxtaposant-lo al no ser (o dit d'una altra manera: que no és realment el ser, allò de què es parla, si es pretén definir-ho per mitjà de la juxtaposició). No ho és, en canvi, el sentit amb què Tarán la fa, perquè entén que Parmènides està negant la possibilitat que hi hagi una pluralitat de coses.

Per al parer de Coxon sobre la relació entre aquestes expressions i el verb κατέθεντο del vers 39, vg. comentari a aquest últim vers. Vg. igualment el parer de Conche sobre el significat d'aquest vers i el següent al seu comentari dels versos 37-39.

41 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶν φανὸν ἀμείβειν. Diels comenta que Parmènides defensa aquí, com després ho faran, a llur manera, Leucip i Demòcrit, “die subjective Natur der Farbe” (p. 41). Mai de la vida: per a Parmènides, el dia és clar i la nit és obscura, la sang és vermella i la llet és blanca. En canvi l'ἀληθείη, la dualitat τὸ ἔόν / τὸ μὴ ἔόν, ni és de cap color ni, per tant, canvia de color.

Tarán comenta sobre τόπον ἀλλάσσειν:

Change of place is also an illusion. Parmenides has especially in mind change of position, which for him would imply coming-into-being and perishing (...) That this change of place or of position, if it should take place, would require the existence of the void is probable. Therefore τόπος here most probably means “empty space” (cf. Cherniss, p. 144). Both implications were developed by Melissus in polemic against Empedocles and Anaxagoras (...). Parmenides polemic, however, is not here directly aimed at the existence of the void, since for him the thing that changes its position does not exist either. The polemic is against the phenomenon of local motion (p. 139).

No: la polèmica és contra aquells que, postulant una realitat primigènia per successives transformacions de la qual (canvis de lloc, canvis d'estat, etc.) s'acaba generant l'univers en el seu estat actual, es creuen estar parlant del més abstracte i profund dels temes que és capaç d'arribar a tocar la intel·ligència humana, essent així que: a) el més abstracte i profund dels temes que és capaç de tocar la intel·ligència humana és τὸ ἔόν; b) τὸ ἔόν *no* és una realitat primigènia per successives transformacions de la qual (canvis de lloc, canvis d'estat, etc.) s'acaba generant l'univers en el seu estat actual. Altrament, ni τόπος significa “empty space” (significa “lloc”) ni Parmènides d'Èlea és Melís de Samos. Sobre διὰ τε χροῶν φανὸν ἀμείβειν, Tarán comenta: “What we have here is the denial of the phenomena of color (...). A change of color would imply γένεσις and ὄλεθρος; and therefore change in general may be alluded here” (p. 139). D'acord amb l'última tesi, sobretot perquè cal recordar que dia (o foc) i nit són els constitutius fonamentals de tota cosa, i això significa, entre altres coses, claror/no claror. Però aquí no es nega “the phenomena of color”; aquí el que es nega és que el ser sigui de cap color, perquè de colors ho són les coses, no el ser.

Coxon informa sobre τόπον: “This is the earliest occurrence of this word” (p. 334). Sorprenent, tractant-se d'una paraula després tan comuna. Però no creiem que

calgui cercar-hi altra cosa que la curiositat lingüística. Sobre *διά τε χρώα φανὸν ἀμείβειν* (que Coxon tradueix –o més ben dit, parafraseja– així: “change their bright complexion to dark and from dark to bright”), Coxon comenta:

The phrase expresses both transitions, since φανὸν [‘bright’] may be read either attributively or proleptically (...). Except in the metaphorical phrase ἐν χρωφ the noun χρώς is not used of inanimate things (...). P.’s phrase suggest a primary interest, which becomes explicit in Empedocles, ib. 9-13, in the status of living things, although the principle enunciated is valid of physical things in general (cf. ll. 6-7, fr. 20, 1-2 [B 19, 1-2]). The term φανὸν alludes to P.’s view that light is one of the two constituents of them all (fr. 11 [B 9]), so that change in a thing’s brightness may reflect a change in its general state (p. 335).

Completament d’acord amb Coxon: vg. més amunt el nostre comentari sobre aquesta expressió.

Vg. el parer de Conche sobre el significat d’aquest vers i el precedent al seu comentari dels versos 37-39.

42-49 αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρῆς
ἐναλίγκιον ὄγκωι, / μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον / οὔτε τι
βαιοτέρων πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι. / οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν
ἰκνεῖσθαι / εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος / τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἦσσον, ἐπεὶ
πᾶν ἐστιν ἄσυλον· / οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πεύρασι κύρει. Tornem a trobar un
passatge que, com el comprès entre els versos 22-25, desenvolupa els *σήματα* del segon
tipus: οὐλομελὲς (v. 4), ἔν, συνεχὲς (v. 6). Els versos centrals del nostre passatge
repeteixen el desenvolupament que ja s’ha fet en el passatge anterior del mateix tipus (v.
23-24: οὐδέ τι τῆι μᾶλλον (...) / οὐδέ τι χειρότερον (...)): hem vist allà que cal entendre
aquestes expressions com a explicatives del fet que el ser és οὐ διαιρετόν (v. 22), o
sigui: que, a diferència de les coses, no té parts. Que el ser sigui “pertot igual” o “tot
homogeni” (πᾶν ὁμοῖον, v. 23) i “tot continu” (ζυνεχὲς πᾶν, v. 25) s’ha d’entendre en
aquest sentit, no en el sentit que el ser sigui un tot (com ara un cos) compost per parts
iguals. Però ja hem vist que, per expressar-ho, Parmènides forja expressions del tipus
“ser toca ser” (ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει, v. 25), les quals suggereixen o bé que, de ser, n’hi
ha més d’un, o bé que el ser té parts que són iguals (com un cos homogeni). Són
recursos estilístics i cal no interpretar literalment aquestes expressions figurades (com
devien fer Zenó i Melís i com fan uns quants intèrprets moderns, com per exemple
Burnet). Hem vist al comentari d’aquell passatge anterior quina deu ser la reflexió que
fonamenta aquests recursos: si el ser es troba en cada cosa, aleshores val a parlar del ser

de cada una, i s'entén, per tant, que s'acabi parlant de *cada* ser, *com si* el ser (el fet de tenir propietats) que es troba en l'una fos diferent del ser (el fet de tenir propietats) que es troba en l'altra. Després, al passatge que es troba entre els versos 26-33, hem vist que la invariabilitat del ser, el fet que no presenta canvis, era il·lustrada per mitjà de la immobilitat del que fa tota la cara de ser un cos en repòs tancat en ell mateix: ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται / χούτως ἔμπεδον αὔθι μένει (v. 29-30), si bé cal que el lector s'imagini que aquí, en efecte, hi ha una comparació, i que el terme de comparació és un cos (perquè enlloc no es diu expressament). Això torna a ser un recurs estilístic. Al passatge que ens ocupa ara, el fet que el ser *és*, o sigui el fet que el ser sigui definit (amb fi), determinat (amb terme), delimitat (amb límit), és expressat dient que el ser té un πεῖρας πύματων (v. 42), que el ser és, per tant, τετελεσμένον (v. 42) (equivalent a l'οὐκ ἀτελεύτητον del vers 32) i presentat per mitjà de la comparació (ara sí: expressa) amb la figura d'un cos: es tracta de la cèlebre comparació del ser amb el cos d'una esfera. Tot el passatge que ens ocupa ara resulta del concurs d'aquesta comparació amb els diferents recursos que es troben als passatges anteriors acabats d'ementar (d'una banda v. 22-25, d'altra banda v. 29-30).

En primer lloc remarcuem (com ja feia Simplicí, perquè aquesta remarca era tan important per a la seva interpretació com ho és per a la nostra) que la comparació és expressa, i que ens trobem, per tant, al davant d'un recurs estilístic conscient i decidit: εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκωι (v. 43). El llenguatge és figurat i qualsevol lectura que en faci una interpretació literal és aberrant.

Remarcuem en segon lloc que el cos triat per a la comparació no és un cos qualsevol, sinó un d'excepcional, precisament el de l'esfera, de manera que aquí són d'importància la *figura* d'aquest cos i, en general, les seves característiques geomètriques. Sobre el fet que es tracta d'una figura amb un límit regular i perfectament continu, que és el que fa de l'esfera un cos excepcional i, per tant, un cos que no és com els altres (això és: un cos que no és un cos), ja se n'ha parlat als versos 22-25 i aquí (versos 44-48) no s'afegeix res de nou. Es mereix un esment el fet que la comparació és tan plàstica que del contrari del ser se'n diu aquí (i només aquí) οὐκ ἔόν (vers 46) (si és que el text deia realment això; vg. més avall el comentari de Diels). Però entre les característiques geomètriques pròpies de l'esfera, les que la fan diferent dels altres cossos, n'hi ha una que la fa especialment apta per a la comparació amb el ser: es tracta de l'*equidistància* de tots els punts de la perifèria al centre: és el que es remarca a les expressions μεσόθεν ἰσοπαλές πάντηι (vers 44) i οἷ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι

κύρει (49). L'existència d'un centre amb aquestes característiques el fan tan definitori de l'esfera com la circularitat exterior, i fa l'efecte que Parmènides el té especialment en compte per a desenvolupar la comparació. Fa l'efecte que allò que es compara amb el ser és el centre de l'esfera, i que la comparació, que té en compte al mateix temps ser i coses, és entre, d'una banda, la relació del ser amb les coses i, de l'altra, el centre de l'esfera respecte als punts que la componen (especialment els de la perifèria). D'una banda, és molt possible (com indica Diels) que el pronom οἷ del vers 49 es refereixi al centre de l'esfera. I d'altra banda, la primera vegada que la deessa es refereix al tema del discurs ontològic, que és el que fa tan aviat com ha donat la benvinguda al visitant, diu: Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ (B 1, 29). Ja hem vist que ἀληθείη és un nom per al mateix que el ser (o sigui: per al mateix que la dualitat ser/no ser), i ho tornarem a veure d'aquí a un parell de versos, en el breu passatge metadiscursiu que fa de pas de la primera part del discurs a la segona: després del llarg discurs sobre τὸ εἶν / τὸ μὴ εἶν (de B 2 a B 8, 1-49), la deessa diu: fins aquí, el pensament i el discurs ἀμφὶς ἀληθείης (v. 51). Doncs bé: com es veu, la comparació de l'ἀληθείη amb el cos circular és latent ja des de bon començament (Ἀληθείης εὐκυκλέος), i ja de bon començament la comparació contempla el centre de l'esfera, el seu "cor intrèmul": ἀτρεμῆς ἦτορ (B 1, 29), si bé ja hem mostrat que aquesta expressió serveix per a quelcom més que per a fer quadrar la comparació (per a arrodonir-la, volem dir) i és molt més rica de sentit (alfa privativa, significat de l'arrel negada, etc.).

Tarán, després de fer un magnífic repàs històric de la interpretació d'aquesta tirada de versos (p.150-158), n'explica el sentit general així:

What, then, is the meaning of the passage? We have seen that it does not introduce a new predicate; we also showed that πεῖρας does not mean a physical limit but is only a metaphorical assertion of the self-identity of Being. The cause of so much controversy about lines 42-49 is the comparison of Being to the body of a well-rounded sphere. It is to be seen from the passage as a whole that Parmenides is not interested in the surface of the sphere or in an equality of radius as ἰσοπαλὲς πάντη show. Moreover the comparison is not with a sphere but with its mass or body (ὄγκωι). (...) Lines 44-48 show the point of the comparison with a sphere to be that Being is undifferentiated, and this is strengthened by line 49: οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον which is the most complete assertion of the self-identity of Being; this shows that Parmenides could not have thought of Being as having a center out of which it would stretch in all directions. Once it is seen that Being is complete from every point like the mass of a well-rounded sphere, the motive for such a comparison becomes clear. The point is that the mass of a sphere in equilibrium around the middle is in all parts of equal strength. Such an equilibrium is obtained by the homogeneity of the mass, i. e. it is everywhere the same (...). That Being is complete everywhere means that

everywhere it is just Being, and this preserves the identity of Being as the homogeneity of the sphere keeps it in equilibrium. Being is complete everywhere because everywhere Being is just Being. This is the explanation of lines 44-49 (p. 158-159).

Ens fa l'efecte que Tarán, remarcant tant les característiques d'una esfera física (correctament en tot cas, perquè sens dubte estan implicades en la comparació), menysté injustament les seves característiques geomètriques.

Coxon explica el sentit general d'aquests versos (que encapçala amb aquest epígraf: "Being is perfect on every side, and in every direction equally poised from its centre") de la manera següent:

In the final paragraph of his account of the journey of persuasion P. attempts to formulate the inexpressible determinacy and perfection of Being as converging to a centre from which it is everywhere equally poised. He now asserts that, since the limit which confines Being is ultimate, Being is in a state of consummation or finality from every aspect, like the volume of a sphere, and is equally balanced everywhere from its centre. These propositions he justifies by the assertion that Being must not be greater or smaller in one respect than in another; this is deduced from the assertions that it is all inviolate and there is neither not-being nor degrees of being, which could put a stop to its uniting, since it is determined uniformly and equal with itself from every aspect (p. 335-336).

I sobre qüestions formals:

The exposition of the argument is characteristically Parmenidian. After stating the initial premise it proceeds at once to the conclusion, which is followed by a chain of assertions, each introduced by γὰρ ['for'], connecting the conclusion with the premise. The last of these assertions (l. 49) follows in the logic of the argument immediately on the initial premise ἐπεὶ πεῖρας πύματων ['since its limit is ultimate']. This is reflected in the recurrence in it of the notion of limit. At the same time by directly juxtaposing the premise and conclusion P. emphasises that the ultimate ground for asserting the consummation of Being is his assertion that its limit is absolute. The fourfold recurrence of forms of πᾶς ['every' / 'all'] and the phrases ὁμῶς ['all alike'] and εἰς ὅμῳν ['together'] mark P.'s completion of his earlier argument (cf. the threefold πᾶν and the term ὁμοῖον in ll. 22-25) for the unity of Being in its entirety (p. 336).

"Justifies by the assertion", "deduced by the assertions", "the initial premise", "the conclusion", "chain of assertions", "connecting the conclusion with the premise", "follows in the logic of the argument", "the initial premise", "juxtaposing the premise and conclusion", "the ultimate ground": la lectura de Coxon, aquí com a tot arreu, és massa logicista. Ens estimem més veure el passatge com el desenvolupament d'una imatge. Al capdavall, es tracta d'una més o menys entretinguda (i més o menys feliç) comparació.

42-44 αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί / πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι / μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη. Diels explica que tant a Karsten com a Stein els passa desapercebuda l'oració subordinada causal (amb subjecte i verb inexprés) que hi ha a la primera meitat d'aquest vers: per això el primer substitueix ἐπεὶ per ἐπί, i el segon substitueix ἐπεὶ per ἐόν:

Beides ohne Not. Das Subject scwebt dem Denker in der ganzen Ἀλήθεια so vor, dass es der Erinnerung nicht bedurfte (vgl. 8, 22). Der Nachsatz aber, den jene vermissen, ist ja deutlich, wenn man nach der Analogie von 22 οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἀπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον einfach nach πύματον einschneidet. "Da es eine letzte Grenze gibt, so ist das ἐόν vollendet, in sich abgeschlossen" (...) Es ist genau dasselbe, was er eben 30ff. gesagt ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει (= πείρας), τό μιν ἀμφὶς ἐέργει (=πύματον), οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτετον τὸ ἐόν θέμις εἶναι (τετελέσμενον). Dadurch ist klar, dass hier lediglich eine kurze Zusammenfassung beabsichtigt ist, um seine berühmte Charakteristik der vollendeten Kugelgestalt anknüpfen zu können (p. 87-88).

Completament d'acord amb Diels tant amb l'anàlisi del vers com amb la tesi que el vers resumeix i recorda el contingut de passatges anteriors i, d'aquesta manera, prepara la comparació del ser amb una esfera, que es troba tot seguit. Sobre el vers 43, Diels comenta que Empèdocles B 28 (ἀλλ' ὃ γε πάντοθεν ἴσος <ἐὼν> καὶ πάμπαν ἀπείρων / σφαῖρος κυκλοτερῆς μονίη περιηγεί γαίωv) s'inspira clarament en aquest vers. La hipòtesi de Heeren segons la qual el primer d'aquests dos versos empedocleus pogués ser de Parmènides, basada en un detall de la transmissió del text d'Empèdocles que Diels explica amb un cert detall, però que no cal que nosaltres expliquem aquí, queda invalidada, entre altres raons, ni que sigui per la presència de l'adjectiu ἀπείρων (p. 88-89).

Tarán comenta sobre ἰσοπαλές: «It is often translated as "of equal distance" and *Timaeus* 62 D 12 – 63 A 1 (εἰ γάρ τι καὶ στερεὸν εἶη κατὰ μέσον τοῦ παντός ἰσοπαλές) is quoted to justify this translation. This was already the interpretation of Simplicius (...). It is doubtful, however, that even in the *Timaeus* passage the word means "of equal distance"» (p. 144). I després de fer una lectura d'aquest passatge del Timeu, així com de *Fedó* (108 e 4 – 109 a 6) (on es justifica que la Terra és al centre de l'univers perquè no hi hauria cap raó perquè es estigués desplaçada cap aquí més que no pas cap allà; al *Fedó*, el concepte és ἰσορροπία), Tarán afirma:

Therefore ἰσοπαλές in *Timaeus* 63 A has to mean the same as ἰσόρροπον in *Phaedo* 109 A or, at least, it has to denote the quality of the solid in the middle of the sphere that causes it to be in equilibrium. This same meaning is to be attributed to ἰσοπαλές in our passage; and this is reinforced by the fact that the original meaning of ἰσοπαλές is "of equal strength", "equivalent"

“equally matched [Tarán cita Heròdot I. 82.4 i V.49.8]. Moreover, in Parmenides this is the meaning required by the context. Being is μεσσόθεν ἰσοπαλές πάντη because it is like the body of a well-rounded sphere and this can refer only to the body of a sphere in equilibrium (cf. below comm. To fr. VIII.42-49 [vg. la síntesi que n’hem presentat més amunt], since the clause that explains μεσσόθεν ἰσοπαλές πάντη refers to the homogeneity of Being (cf. fr. VIII.44-45: τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον / οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι). This shows that Parmenides is not at all concerned with an equality of radius or with the surface of the sphere. Therefore, μεσσόθεν ἰσοπαλές πάντη should be translated: “from the middle everywhere of equal strenght (p. 146).

Tarán té raó quant al significat de la paraula i afirmant el que afirma, però no en té negant el que nega; és cert que el passatge s’ha d’entendre en el sentit que l’esfera (i per tant el ser) és igualment equilibrada pertot; però utilitzar això per a negar que en la comparació hi hagi implicada l’esfericitat geomètrica (“the equality of radius”, p. 146) és anar massa lluny, sobretot atès l’epítet εὐκύκλος (εὐκύκλου σφαιρίας, v. 43) i atès el vers 49, que clou el passatge.

Coxon comenta sobre αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματων: «“since the limit is ultimate”. That it is so results from the argument of ll. 36-41 that phenomena have only a nominal being, so that there is nothing other than being itself from which the limit argued for in ll. 30-33 can separate it» (p. 336). No, perquè no hi ha només el ser, hi ha també les coses. Que el ser tingui un darrer límit significa que és definit, i precisament enfront de les coses, que no tenen només “a nominal being”. Coxon comenta també que l’omissió del verb ἐστί després d’ἐπεὶ, que té lloc en aquesta frase, es troba documentada en molts altres llocs, p. ex. en Sòfocles (p. ex. *Ant.* 74-75) (p. 336). Coxon veu en aquesta tesi que atribueix un límit al ser una refutació d’Anaximandre, comenta també que fou rebutjada per Melís (que dedueix la unitat del ser de la seva infinitud: vg. 30 B 6) i utilitzada per Zenó com a argument contra la tesi que el que hi ha pugui tenir una μέγεθος determinada (29 B 1) (p. 336-337). De la premissa que el ser té un darrer límit, Parmènides en treu, segons Coxon, la conclusió expressada per la resta del pas que ens ocupa (que és també la tesi fonamental de tot el passatge contingut als versos 42-49, que no fa sinó justificar la tesi en qüestió):

From the assertion that the limit of Being is ultimate P. deduces his final characterisation of it as τετελεσμένον ... πάντοθεν [“in a state of perfection from every viewpoint”] and [μεσσόθεν ἰσοπαλές πάντη [“equally poised in every direction from its centre”]. The participle τετελεσμένον [“in a state of perfection”] is equivalent in sense to the adjective τέλειον [“perfect”] (cf. l. 4 n. [cal recordar que Coxon, al final del vers 4, dona per bona la correcció d’Owen ἠδὲ τέλειον, encara que no inclogui aquesta esmena al text de la seva edició] and to the

phrase οὐκ ἀτελεύτητον [“not incomplete”] (l. 32). In ll. 30-33 P. argued that Being is determinate because it is perfect; here he argues that because the limit which determines it is ultimate, the perfection of Being is universal (πάντοθεν). This universal perfection he at once illustrates by comparing it to that of a ball or sphere and amplifies this in the assertion that Being is “everywhere equally poised from its centre”. The characterisation of Being in the words from τετελεσμένον τοῖς ἰσοπαλῶς πάντη [“equally poised in every direction”] is the conclusion of the argument; the remaining five and a half lines justify and do not add to it (p. 337).

Hem de confessar que no comprenem l'ús que Coxon fa aquí de la paraula “universal”. Coxon remarca que en el pas que ens ocupa hi ha tres punts de capital importància. El primer és que Parmènides no diu simplement que el ser sigui esfèric, sinó que la seva perfecció és com la de l'esfera: “P. does not say that Being is spherical, but that the totality of its perfection is like that of a sphere”; si bé “the conversion of the simile to a description in the phrase μεσσόθεν ἰσοπαλῶς πάντη makes clear however that the sphere is more than a general analogue” (tot plegat, p. 337). No exactament: ens fa l'efecte que això ocorre perquè la caracterització del ser pressuposa en tot moment, en aquest passatge, la comparació del ser amb el cos d'una esfera. El segon punt capital és que cal agafar-se l'esfera en un sentit tècnic, si no estrictament geomètric, almenys físic: «Although P. does not compare Being to a sphere as a figure of solid geometry (which was not put on a scientific basis until Plato's time (...)), it is misleading to suggest that the sense of σφαῖρη [‘sphere’] here is untechnical. The properties of the physical sphere were of interest to Greek scientists from Anaximandre onwards (...) and played an important part in P.'s physics. That P. uses σφαῖρη here to mean “sphere” and not simply “ball” is indicated by the epithet εὐκύκλου [“well-rounded”], which denotes that its roundness is perfect; that the sphere he has in mind is nevertheless physical is clear from the terms ὄγκω (“volumen”) and ἰσοπαλῶς (“equally poised”)» (p. 337-338). Estem d'acord, si més no, amb el fet que el sentit no és del tot no tècnic; la comparació amb la pilota tindria un sentit, diguem-ne, naïf que encaixaria bé amb el caràcter grecoarcaic del text, però la caracterització de la σφαῖρη és massa tècnica (i el to del poema, en general, massa seriós) com per a pensar simplement en una simpàtica pilota. Que l'esfera en qüestió sigui física i no geomètrica, sembla innegable després dels arguments de Tarán (i de Coxon mateix) sobre l'adjectiu ἰσοπαλῶς, però tampoc no es diu res de l'esfera que pressuposi “scientific basis”. I el tercer punt capital és que, des del moment que es compara el ser amb el volum d'una esfera física, des del moment que el terme de comparació triat és precisament aquest, sembla raonable inferir-ne que el ser de Parmènides *no* és un cos físic amb volum: “It is reasonable (thought not

necessary) to suppose that, in comparing the total perfection of Being with the volume of a physical sphere, P. in effect characterises it as other than a physical body and as without volume” (p. 338). Tot i que la nostra interpretació del ser de Parmènides és incompatible amb la de Coxon, estem d’acord amb ell en tots tres punts, si es tenen en compte les observacions apuntades.

Conche comença desqualificant aquelles lectures clàssiques (Zeller, Burnet) que van interpretar literalment aquestes frases:

Certes, l’être ne peut être “limité” comme s’il occupait une partie d’un espace plus grand. Cela est absurde. On ne peut nier, cependant, avec les mots πάντοθεν, μεσόθεν en début de vers (43 et 44) et l’image de la sphère, la présence d’une connotation spatiale. La question est de savoir ce qu’elle signifie, alors que l’être comme tel, n’ayant pas de parties, ne peut être en rien spatial. Ce dernier point ne souffre guère contestation aujourd’hui, alors que l’opinion contraire, avec l’appui de Zeller et de Burnet, a été longtemps classique. (...) On peut parler, si l’on veut, de l’Océan originel comme d’une “masse continue et homogène”, etc. Mais une masse d’“être”, c’est une *masse de quoi?* Si l’on vous dit: “c’est de l’être”, vous dites: “mais encore, *de quoi* parlez-vous?” Il est clair que les expressions parménidiennes ne peuvent avoir de sens que figuré (p. 177).

Completament d’acord amb Conche. Sobre el que fonamenta la comparació, o sigui sobre la innegable “présence d’une connotation spatiale” segons Conche, vg. el comentari d’aquest autor al vers 49. Conche sosté tot seguit que l’esfera en qüestió no pot ser geomètrica, sinó física:

Pourquoi voir, dans la sphère du vers 43, une “image géométrique” S’il s’agissait de la sphère des géomètres, pourquoi préciser qu’elle est “bien arrondie”? Qu’est-ce qu’une sphère géométrique qui ne serait pas “bien ronde”? La précision semble indiquer que Parménide songe à une sphère qui peut n’être pas “bien arrondie”, telle, par exemple, que le ballon, σφαίρη, avec lequel jouent Nausicaa et ses servantes (*Od.*, 6. 100), et qui peut être plus ou moins gonflé. (...) L’image est physique (p. 177).

Sí, però és una esfera, no una pilota: l’epítet és un epítet tautològic, com n’hi ha tants. Sobre ὄγκος, Conche comenta:

L’être n’est pas “semblable” (ἐναλίγκιος, adjectif homérique) à une sphère bien arrondie, mais à l’*onkos* d’une telle sphère. (...) Comment entendre ὄγκος? [I després de rebutjar la traducció d’aquesta paraula per “masse” (de significat excessivament físic: d’una bombolla de sabó, apunta Conche, no es pot dir que tingui *masse*) i per “volum” (de significat excessivament geomètric), Conche diu:] (...) Nous traduisons ὄγκος par “corps”, le mot “corps” signifiant, précisément, que la sphère est prise dans sa globalité. L’être est semblable à l’*onkos* de la sphère, c’est-à-dire pas seulement à sa “courbure”, comme le veut Beaufret, mais à toute cette façon qu’elle *est* de remplir l’espace, depuis le milieu jusqu’aux bords (p. 178-179).

D'acord, però tot just en el sentit que aquí es té en compte sobretot la relació entre el centre i la circumferència d'una esfera; si per ὄγκος entenem el que hi ha entre (o sigui el que separa) l'un i l'altra (comsevulla que es tradueixi la paraula), d'acord. Finalment, Conche diu sobre μεσσόθεν ἰσοπαλές:

L'être [i no l'esfera, precisa Conche: ἰσοπαλές és de gènere neutre] est *isopales*. Partout pareil (ou égal à lui-même) à partir du milieu. Mais l'être, étant indifférencié, n'a pas de "milieu". Le "milieu" dont il s'agit ne peut être que le milieu de l'étant, non pas de tel étant, mais de l'étant dans son ensemble, de tout ce qu'il y a, à savoir le monde. Du centre du monde jusqu'aux extrémités de ce qu'il y a (et qui sont sans au-delà), l'être est partout le même, qu'elles que soient les différences des étants (p. 180).

D'acord: la comparació és entre el centre i la circumferència d'una esfera, d'una banda, i, d'altra banda i corresponentment, el ser i les coses, de manera que el centre no és el centre del ser, sinó que equival al ser.

44-45 τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον / οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆι ἢ τῆι. Coxon comenta:

The proposition that Being is of necessity neither larger nor smaller in one respect than in another may signify either that it has magnitude without unevenness of magnitude, or that the notion of magnitude has no application to it. The former sense would be compatible with its actual sphericity, the latter with its resemblance to a sphere and its equilibrium in a metaphorical sense. It is clear that P.'s language implies the second alternative (cf. ll. 42-44) (p. 339).

D'acord, l'esfera és només un terme de comparació; però s'han de mantenir tots dos sentits, perquè s'està pensant al mateix temps, en tot moment, en el ser i en l'esfera: així com l'esfera, que és diferent de tot altre cos, no és més gran aquí que allà etc., així mateix el ser, que no és cap cosa, no és més gran aquí que allà etc.

Conche diu: "Cet événement qu'est le *il y a* est indifférent aux variations et aux inégalités qui affectent ce qu'il y a" (p. 181). D'acord.

46-47 οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι / εἰς ὁμόν. Els còdexs (llevat d'un) no diuen οὐκ ἐόν, sinó οὔτε ἐόν ο οὔτε ὄν (OYTEON), expressió que, després d'οὔτε γὰρ, sembla impossible d'interpretar. La correcció οὐκ ἐὼν és d'Aldo Manuzio. Nosaltres (com la majoria d'editors i intèrprets) llegim οὐκ ἐὼν, però cal reconèixer que l'expressió és una mica sorprenent, perquè quan Parmènides, en el context del discurs ontològic, contraposa a (τὸ) ἐόν el seu contrari, no diu οὐκ ἐόν, sinó (τὸ) μὴ ἐόν (vg. B 2, B 8, 5, 12). Hem dit més amunt que l'ús de la negació οὐκ ἐὼν, aquí, un cop

acceptada aquesta lectura, podria ser deguda al fet que Parmènides tingués *in mente* l'esfera amb la qual compara el ser.

Diels llegeix οὔτε γὰρ οὔτεον ἔστι, entenent que οὔτεον podria ser una forma negativa del pronom τίς, en neutre singular, no documentada enlloc més (i, per tant, una atrevida peculiaritat lingüística de Parmènides, que Diels mateix compara amb la famosa contraposició entre δέν i μηδέν en Demòcrit –68 B 156: μὴ μᾶλλον τὸ δέν ἢ τὸ μηδέν εἶναι). I tradueix: “Denn da gibt es weder *ein Nichts* (οὔτεον), (...)” (p. 90). La solució és tan extravagant que, en aquest punt, Diels no és seguit per ningú (que sapiguem); Untersteiner li respecta el text, però invertint-ne el significat (vg. tot seguit).

Untersteiner adopta la lectura de Diels, però veu en l'expressió οὔτε ... οὐ dues negacions “che si rinforzano” (p. CLXIII, nota 175) i tradueix “poiché non esiste, no, qualche cosa che possa arrestare il suo adeguarsi all'eguaglianza” (p. 151), fent, doncs, que la primera part de la disjunció dels versos 46-47 es refereixi a quelcom del pla òntic (“qualche cosa”) i la segona part al ser.

Tarán comenta: “The correct reading is οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν of the Aldina (...). It is necessary to have non-Being mentioned, for the only things that could interrupt the homogeneity and continuity of Being would be (a) non-Being, (b) more or less than Being. The mistake is easy to account for, since OYKEON could have been transformed into OYTEON either by the influence of οὔτε in the same line or by confusion with οὔτ' ἐὼν in the following line; it is most probably a scribal error and need not be attributed to Simplicius at all” (p. 147). Raonable explicació.

Coxon comenta:

The necessity of excluding relative magnitude from the characteristics of Being is derived by P. from the assertion that, as it includes neither not-being nor degrees of being [vg. tot seguit versos 47-48] there is nothing to put a stop to its coming together or convergence (τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι εἰς ὁμόν). Since his account of Being precludes the attachment of any spatial or temporal sense to ἰκνεῖσθαι εἰς ὁμόν, the actuality of coming together implied in the present infinitive (as opposed to the regular epic ἰκέσθαι) must express a non physical but in some sense active union. Cf. l. 25 πελάζει [“draws near”], l. 49 ἐν πείρασι κῦρει [“encounters determination”]. This self-unification is distinguished both from the physical condensation excluded (with its correlative rarefaction) in fr. 6 [B 4] and from the indivisibility argued for in ll. 22-25, where the language is partly similar to that here. The latter difference is expressed in the change from τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι (“which could keep it from being indivisible”) to τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι εἰς ὁμόν (“which could interrupt its convergence”) and in that from οὐδὲ διαιρετόν [“nor is it divisible”] and ξυνεχὲς [“united”] to τετελεσμένου [“in a state of perfection”] and ἰσοπαλὲς [“equally poised”]. The thesis that Being is “all together now” was

stated in the list of its σήματα ["signs"] in ll. 3-6 in association with the terms "one" and "indivisible"; P. now develops his argument for these in ll. 22-25 into an account of Being as a non-spatial perfection, the unity of which lies in its dynamic convergence to and determination from the same centre (p. 340).

En aquesta mateixa línia Coxon, recordant-se de B 3, acaba remarcant que el ser de Parmènides "has close affinities with Aristotle's doctrine that God is ἐνέργεια ... ἀκινήσιας ["an activity of immobility"] (*EN H ad fin.*) and αὐτὸν ἄρα νοεῖ, εἴπερ ἐστὶ τὸ κράτιστον, καὶ ἔστιν ἡ νόησις νοήσεως νόησις ["therefore it thinks itself, since it is the best thing, and its thinking is a thinking about thinking"] (*metaph. Λ 9, 1074^b33*)" (p. 339-340). No veiem res en aquest pasatge que no deixi explicar-se igualment per la comparació del ser amb l'esfera. I la identitat aristotèlica entre el ser i la νοήσεως νόησις és una conquesta del pensament d'Aristòtil que no podria tenir lloc sense l'elaboradíssima trama conceptual d'Aristòtil.

Conche diu contra la lectura d'Untersteiner (que entén que la disjunció dels versos 46-47 contempla primer l'ens i després el ser): "Il est (...) plus vraisemblable que, dans la première partie de la disjonction, par opposition à l'être, doive figurer le non être. C'est pourquoi, il convient de retenir le οὐκ ἐόν de l'édition aldine" (p. 175).

47-48 οὐτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος / τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἦσον. Aquesta segona part del vers 47 és un magnífic document de les extraordinàries construccions lingüístiques que Parmènides és capaç de fer amb les diferents formes del verb εἶναι. Quant a la primera part del vers 48, vg. el comentari de tots els autors (i el nostre propi) als versos 23-24 i el comentari de Coxon als versos 44-45.

48 ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ἄσυλον. L'adjectiu ἄσυλον dóna al ser connotacions de cosa sagrada, pura, immaculada, sense barreja; cal entendre-ho també pensant en els versos que seguiran, en el sentit que el ser és irreductiblement diferent de les coses, separat o més enllà d'aquestes, i per tant més enllà dels parers dels moridors, que no poden grapejar-lo o potinejar-lo (per més que ho intentin, cosa que fan: vg. versos 50 i seg.).

Tarán diu: "ἄσυλον means that Being is all inviolable, i. e. it cannot be interrupted by anything. Fränkel (*W. u. F.*, p. 197) thinks that here, as in the case of θέμις in line 32, Parmenides applies to Being a word with strong religious connotations. This is possible but one cannot be sure, because this here appears to be the first

occurrence of ἄσυλον in extant Greek literature” (p. 147). Tampoc les paraules agafen les connotacions que agafen d’un dia per l’altre; ens sembla que Fränkel té raó.

Coxon comenta: “The phrase ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον [“since it is all inviolate”] echoes that in l. 22, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον [“since it is all alike”], and summarises (rather than justifies) the assertions that Being admits neither not-being nor degrees of being” (p. 340).

Conche comenta ἄσυλον en el mateix sentit que Tarán: «On a, en 8. 48, la première occurrence connue du mot ἄσυλον, “inviolable”. Rien ne permet de lui attribuer la signification religieuse qu’il aura plus tard (cf. ἱερὸν ἄσυλον, “temple inviolable”). Il signifie simplement que l’être ne prête le flanc à aucune atteinte» (p. 182). ¿I què significa, sinó això, òbviament en sentit figurat (com en el cas present), l’adjectiu ἄσυλον en l’expressió ἱερὸν ἄσυλον en la seva “signification religieuse”? Mateixa crítica que a Tarán.

49 οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει. Diels interpreta que el pronom οἷ es refereix al centre de l’esfera. De fet, tradueix: “Der Mittelpunkt, wohin es von allen Seite gleich weit ist, strahlt [al comentari, tradueix “zielt”] gleichmässig auf die Grenzen” (p. 39). I comenta: “Der Gedanke selbst ist nur verständlich durch seine Kugeltheorie, welche zugleich die gleichmässige Solidität des Ἐὸν verbürgt. Symbol dieser geschlossenheit ist das πείρας, aber nicht minder auch das κέντρον” (p. 92). Diels es passa de la ratlla posant “der Mittelpunkt” a la seva traducció, però sens dubte el vers està escrit pensant en l’esfera des del seu centre (o sigui en el ser de les coses, en l’ἐὸν que surt als versos 46 i 47, al qual es refereix –reflexivament– el pronom personal οἷ). D’acord amb Diels, doncs, però entenent, és clar, que el centre de l’esfera ha de ser diferenciat dels altres punts com el ser ha de ser diferenciat de les coses (vg. més amunt). Diels no descarta que en l’expressió ἐν πείρασι κύρει hi hagi tmesi (que el verb sigui ἐγκύρω, que regeix datiu): “Vielleicht ist Tmesis (=ἐγκύρει πείρασι) anzunehmen” (p. 92). El significat, en qualsevol cas, seria el mateix.

Tarán comenta: «The clause becomes intelligible once we see that οἷ is the dative of the reflexive pronoun (...). Moreover, this meaning is also suggested by fr. VIII.57 where Parmenides refers to the self-identity of one of the two “forms” from which the phenomenal world is derived as: ἐωυτῶι πάντοσε τωῦτόν» (p. 149). Quant a l’expressió ἐν πείρασι κύρει, Tarán s’estima més interpretar-la sense presuposar tmesi i entenent que κύρει té simplement el significat de “trobar-se” o “ser”: «It is not obvious,

moreover, that what we have here is a case of tmesis and it seems preferable to interpret κύρειν as “to be”, “to happen”, and to translate “It remains equally (=uniformly) in the limits”» (p. 149). Pot ser. No hi veiem, en tot cas, cap diferència important de significat.

Coxon diu:

The phrase οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον [“equal to itself from every view”] in the final vers of the argument contrasts with ἴσων ἀμφοτέρων [“both of them equal”] (fr. 11, 4 [B 9, 4]): whereas the two physical μορφαί [“forms”] are equal with each other, Being is so only with itself. The mutual equality of light and night is derived from the presence in neither of Nothing or Void (fr. 11, 3-4 [B 9, 3-4]); the self-equality of Being does not derive from but is the ground of its including neither not-being nor degrees of being, and is taken to follow from the absoluteness of its limit (p. 340).

No creiem que el contrast tingui el valor teòric que vol trobar-hi Coxon; pensem que l’expressió que trobem aquí serveix, simplement, per arrodonir la comparació del ser amb l’esfera; en tot cas, el contrast existeix gràcies a la coincidència del mateix adjectiu (ἴσος) en totes dues expressions; si és volgut, anticipa (com l’adjectiu ἄσυχλον del vers 48) continguts posteriors. Coxon hi afegeix:

It is clear that the concept “equal with itself from every point of view” is not one of spherical shape (...) since the resemblance of Being to a sphere is deduced from it. Being is universally equal with itself in the sense that it is uniformly confined by a limit (ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει [“encounters determination all alike”]), which, because it is ultimate, does not divide it from something else but determines it to be what it is, and is in fact identical with its perfection (ll. 29-33) (p. 340-341).

El que Coxon diu primerament no ens sembla pas correcte: que el ser sigui comparat amb una esfera significa, en primer terme, que l’esfera té les característiques del ser; però és fàcil, partint d’aquí, acabar fent frases que diguin que el ser té les característiques d’una esfera. Ens sembla que això és el que passa aquí: el segon terme de la comparació passa a ocupar el lloc del primer. Quant a la limitació del ser, és clar que significa que el ser és definit, i és clar que això significa que aquesta definició és el que fa que el ser sigui precisament allò que és (“determines it to be what it is”), però també significa que és diferent de les coses (que la definició el separa “from something else”). Coxon, finalment, dóna per segur que en l’expressió ἐν πείρασι κύρει la preposició és separada del verb per tmesi (vg. comentari de Diels), i remarca (sense cap comentari explicatiu): “it is noteworthy that the verb [ἐγκύρω] is nowhere used of an inanimate subject” (p. 341).

Conche afirma que aquest vers no és la conclusió de l’argumentació desplegada al passatge contingut als versos 42-47, sinó la seva premissa (hi estem d’acord, però

amb l'observació que no es tracta pròpiament d'una argumentació, sinó d'una comparació, la qual es fonamenta, això sí, en el contingut del nostre vers) i explica molt bé la història del problema del pronom que encapçala el vers:

Au vers 49, les manuscrits de Simplicius (Phys. 146.22 D E F) donnent οἱ γάρ. La correction de l'édition aldine, ἤ γάρ (l'expression ἤ "certes", "en effet", est fréquente dans l'*Iliade*) a été adoptée par Karsten, Mullach, Stein, et d'autres. (...) Le dernier vers de la suite 42-49 n'est pas la conclusion de l'argumentation, mais sa prémisse. La correction ἤ cessa d'apparaître chez les éditeurs après que Diels (p. 91) eut proposé οἱ γάρ. Toutefois, la propre analyse de Diels, qui faisait de οἱ un relatif, "vers quoi" (*wohin*), rendait difficile l'interprétation du vers (il fallait faire de l'être une sphere et considérer le centre, "vers quoi", etc.). Cela donna quelque temps sa chance à l'émendation τοιγάρ, "c'est pourquoi", de Zeller (cf. Zeller-Nestle, p. 695, n. 1), accepté par Patin (p. 581) et d'autres, qui faisait du vers 49 une conclusion. Mais, en 1930, Fränkel (Parmenides, p. 187) montra, per l'exemple de son emploi dans Homère (*Od.*, 11, 433), que οἱ devait être pris comme le datif du pronom personnel réfléchi de la troisième personne, "à lui" (p. 175).

Sobre el significat del vers, un cop aclarit que aquest no representa la conclusió de l'argumentació començada al vers 42, sinó la seva premissa (això és, entès per nosaltres: que la comparació no acaba aquí, sinó que hi comença), i un cop aclarit que estem en el pla del llenguatge figurat, Conche comenta:

Le vers 49 relève ce qui était la prémisse de l'argumentation: l'égalité a soi-même de l'être considérée dans son extension au tout de l'étant (...) Si le monde est l'ensemble de ce qu'il y a, on peut dire que le *il y a*, l'être, s'étend au monde, et l'on peut parler, en ce sens, d'une "extension" du *il y a*. (...) Les étants sont étendus, sont dans l'espace. Il n'en va pas ainsi de l'être. Mais l'être est l'être de ce qui est étendu (et temporel). Il faut donc qu'il ait un rapport avec la spatialité, et c'est pourquoi il est *ici*: c'est ici *qu'il y a* (p. 182).

D'acord, però vg. la nostra crítica al comentari de Conche als versos 5 i 30.

50-52 ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων. Aquí es diu per primer cop de manera prosaica i clara quin és el tema del discurs que s'ha desenvolupat des del final de B 1 fins als versos que ara ens ocupen: el discurs era ἀμφὶς ἀληθείης (v. 51). Juntament amb la més poètica menció de B 1, 29 (Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμεῖς ἦτορ), representa una prova intratextual de l'equivalència entre ἀληθείη τὸ ἐόν / τὸ μὴ ἐόν. De nou apareix el complex pensar-i-dir, expressada de tantes maneres diferents al llarg de tot el poema, aquest cop com a l'expressió λέγειν τε νοεῖν τε de B 6, 6, però aquí amb substantius, λόγος ἠδὲ νόημα (v. 50). El recordatori que pensar i dir són coses que no poden separar-se l'una de l'altra, que no es pot pensar bé sense dir bé i que no es pot dir

bé sense pensar bé, és especialment important aquí perquè, com ja se'ns ha avançat més amunt (v. 38-39: τῶι πάντ' ὄνομ(α) ἔσται, / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ etc.) i com ben aviat tornarem a veure, el discurs que comença després d'aquests versos serà una mena de succedani de pensar-i-dir que consisteix a κατατίθεσθαι γνώμας ὀνομάζειν (B 8, 53), posar d'acord enteniments a posar noms. El trànsit de l'una cosa a l'altra és volgudament bruscat i molt marcat: ἐν τῶι παύῳ (v. 50), ἀπὸ τοῦδε (v. 51) (fins aquí, això; allò, a partir d'aquí). Aquesta brusquedat significa la irreductibilitat de la diferència entre la reflexió ontològica i tot discurs òntic (com el succedani que segueix). Sobre l'expressió κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν (v. 52), és important remarcar que allò “enganyós” o “equivocador” (o com es vulgui traduir ἀπατηλός) és *l'ordre o l'estructura* de les paraules (o sigui, del discurs), no el seu *contingut*, el qual veurem coincidir materialment, fins on és possible jutjar-ho, amb el que hi ha en realitat: el cel ple d'estrelles, el Sol i la Lluna, la concurrència de mascles i femelles, els homes i les dones, etc. Pensar que els continguts són falsos o il·lusoris és gairebé més difícil que habitual. Què pot significar κόσμος ἐπέων? En comparació amb el discurs ἀμφὶς ἀληθείης, el discurs que explica les βροτεῖαι δόξαι no presenta novetats en matèria de mètrica (hexàmetres dactílics catalèctics), i, tant des del punt de vista sintàctic com des del punt de vista semàntic, és d'una claredat meridiana, de manera que no hi més remei que pensar que el caràcter enganyós de l'ordre del discurs ha de tenir a veure amb aquesta claredat. Fins aquí, comprensible: “en realitat no sabem res, perquè és al fons, la veritat” (ἐτεῆι δὲ οὐδὲν ἴδμεν· ἐν βυθῶι γὰρ ἡ ἀλήθεια), que deia Demòcrit (68 B 117). I l'obscuritat d'Heraclit no fa pas cara de ser estultícia. Tampoc no ho semblen la del millor Plató, la de Hegel o la de Heidegger. Tornant a Parmènides, hi ha una diferència que no afecta pròpiament els continguts presentats, sinó la seva manera de presentar-se, i que travessa de cap a cap l'exposició dels parers moridors: la multiplicació de continguts per mitjà de la unió de dues realitats prèvies, cosa que, textualment, es concreta en la presència de conjuncions copulatives més tot de verbs, presents arreu, que signifiquen néixer o fer néixer, créixer o fer créixer. Ho anirem veient a mesura que anem llegint.

Diels remarca, a propòsit de κόσμον ἐμῶν ἐπέων del vers 52, i citant Soló (2, 2 Diehl: κόσμον ἐπέων ὠδὴν ἀντ' ἀγορῆς θέμενος) i Demòcrit (68 B 21: Ὅμηρος φύσεως λαχὼν θεαζούσης ἐπέων κόσμον ἐτεκτήνατο παντοίων), que amb l'expressió κόσμος ἐπέων els antics (“die Alten”: cal entendre els grecs d'època arcaica i clàssica) es referien a la disposició (“die Fügung”) dels versos, mentre que els alexandrins es

referien, amb aquesta mateixa expressió, a l'ornament retòric o estilístic (“den Schmuck”) (p. 92).

Per a Untersteiner, en els versos 51-52, com més tard en els versos 60-61, es parla de les δόξαι βροτεῖται en el bon sentit de l'expressió, o sigui com al principi (en els versos B 1, 31-32 del final del proemi) s'ha parlat de τὰ δοκοῦντα: com a continguts inherents a una completa explicació de l'ἀληθείη. Untersteiner diferencia aquest sentit del que es presenta immediatament després (v. 53-59), on es caracteritza la mala versió de la δόξα. Sobre κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν, Untersteiner fa observar que és significatiu que l'adjectiu triat sigui ἀπατηλός, no ψευδής, vinculant amb això el fet que l'expressió κόσμον ἐπέων es refereix a la disposició poètica i no enunciativa o prosaica dels mots (com en Soló parlant d'ell mateix –Diehl 2, 2– o com en Demòcrit sobre Homer –DK 68 B 21–: vg. aquests textos al comentari de Diels): “Quindi ἀπατηλός significa già in Parmenide non una condanna *ante litteram* di tipo platonico a danno della poesia, ma l'espressione di un'attività creative, un atto dello spirito che trasforma una cosa in un'altra, mentre ψεῦδος, ψευδής rappresentano un valore o etico o gnoseologico” (Untersteiner, p. CLXIX). La satisficada interpretació d'Untersteiner té la virtut de no entendre els continguts de la segona part del poema com a *falsos* ras i curt. Però les regles de construcció de la δόξα no són les del discurs poètic.

Tarán diu, basant-se en els textos esmentats de Soló, Demòcrit i alguns altres autors, que κόσμον ἐπέων significa “the arrangement of words according to the rules of poetry or syntax” (p. 221, nota 50) i que ἀπατηλόν “here expresses the condemnation by the goddess of the content of beliefs o mortals; she will arrange the words obeying the rules of grammar and poetry, but her discourse will be deceitful, because mortals decided to name two forms” (p. 221). Tarán subratlla la continuïtat entre el vers 52 i el vers 53 fent observar que el γάρ del vers 53 s'ha d'entendre en el sentit que l'ὀνομάζειν δύο μορφᾶς del vers 53 és la raó per la qual el discurs que seguirà és qualificat d'ἀπατηλός al vers 52 (p. 222, nota 52). Compartim la tesi de la continuïtat entre els versos 52 i 53. No, en canvi, la tesi que el caràcter que el discurs té d'ἀπατηλός tingui a veure amb la falsedat dels seus *continguts*. Ha de tenir a veure amb qüestions de forma, d'ordre, de κόσμος (que és el substantiu adjectivat per ἀπατηλός), de manera que, concretament aquí, κόσμον ἐπέων no pot significar només (ni bàsicament) “the arrangement of words according to the rules of poetry or syntax”, perquè aquestes regles són rigorosament respectades (mentre que les frases de la part ontològica, des del punt de vista sintàctic, xerriquen d'allò més).

Coxon comenta:

In these lines, which form the transition to her account of the “beliefs of mortals”, the goddess extends her earlier description of these as uncertain to her own account of them (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν [‘the deceptive composition of my verse’]: cf. fr. 1, 30, τῆς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης [“which comprise no genuine conviction”]). In thus describing as deceptive his report of human beliefs P. neither alludes to commonly held beliefs about the history and nature of the physical world nor implies that those which he reports are not accepted by himself. This is clear both from the systematic and original character of his physical theories and from his own account of the matter in fr. 1, 31-32 and 8, 54, 60-61; it is taken for granted by Plato (tt. 1-2) and Aristotle (tt. 22, 25, 28, 30, 32, 34) and expressly asserted by Plutarch (t. 113), Philoponus (t. 193) and Simplicius (t. 207), although Plutarch mistakenly assimilates P.’s view of the status of the sensible world to Plato’s (p. 342).

No hi estem d’acord: la recreació és parmenidiana, sens dubte, però és una recreació (Diels diu “caricatura”) d’un tipus de discurs (el cosmològic i cosmogònic) que la deessa (o sigui Parmènides) desqualifica com a no vàlida. Sobre ἀμφὶς ἀληθείης, Coxon apunta: “‘about reality’ (cf. fr. 1, 29)” (p. 342). No: ἀληθείη no significa “el que hi ha en realitat” (que és el que significa “reality” en l’expressió de Coxon). Sobre κόσμον ἐμῶν ἐπέων, Coxon diu: «ἐπέων [‘verse’] is contrasted with λόγον (50) (...) The sense of κόσμος (‘composition’) is clear (...). The word is chosen for its aptness in relation to the διάκοσμος or “system” [vg. B 8, 60] which the “composition” is to expound» (p. 342). I sobre ἀπατηλὸν (que Coxon tradueix per “deceptive”): «though P. regards his account of the physical world as the best possible (l. 61), it is still “fallacious”, since it is obliged to treat unreal things as real» (p. 343). No: no és aquesta la raó per la qual la δόξα és desqualificada: la δόξα parla (incorrectament) de coses perfectament reals.

Conche diu que el verb παύω marca la clausura d’un discurs essencialment finit i acabat: “Parce que le discours était, comme tel, essentiellement fini et qu’il est arrivé à son terme. Il n’y a rien à ajouter. (...) De même que l’être est achevé, la vérité et le discours sont susceptibles d’achèvement, et de cette clôture marquée par le verbe παύω”. Fins i tot diu que cal donat a la preposició ἀμφὶς no només el sentit derivat de “sobre”, sinó també el més propi d’“entorn de” o “al voltant de” (cal recordar que el ser, limitat, etc., acaba de ser comparat al cos d’una esfera). Sobre πιστός comenta: «Le discours “digne de foi” est le discours qui, parce qu’il retient en lui la Vérité, est digne de fonder la conviction (πίστις) qu’en saisissant ce qu’il dit dans l’écoute attentive, on saisit la Vérité» (tot plegat, p. 183). Per explicar la diferència entre el discurs que s’ha acabat i el discurs que ara comença, Conche diu: “Le Déesse a mis fin (cf. παύω, 8. 50)

au discours qui recèle en lui la Vérité: ce discours, portant sur l'être même, immuable et éternel, est vrai pour toujours. Au contraire, le discours sur la *doxa*, qui vient après, ainsi appelé parce qu'il porte sur les *doxai* des mortels (v. 51b), peut cesser un jour d'être vrai: ce sera le cas lorsque son objet, le monde, cessera d'être. Ce qui n'est que pour un temps, quoique n'étant pas absolument rien –auquel cas, il serait innommable et impensable– n'est pas vraiment. Par rapport au Réel, il est irréel; et il n'a que la réalité de l'irréel” (p. 188). Conche, finalement, afirma que allò ἀπατηλός no és pas l'ordre de les paraules del discurs que seguirà, sinó el món (κόσμος) mateix descrit per les paraules, i que el seu caràcter “trompeur” consisteix en el fet acabat d'explicar: que sembla (i els homes, en efecte, el tenen per) perenne, quan es realitat és (com sap i fa saber la deessa) caduc (p. 189). Estem d'acord amb Conche que la (diguem-ne) falsedat de la δόξα no es troba en els seus continguts: existeixen realment la Terra i el cel, les estrelles, el Sol i la Lluna, els homes i les dones, així com (vg. Conche, p. 172-173) arbres, cireres, roses i pardals. També ens sembla correcta la tesi que les coses es diferencien del ser perquè les coses canvien, tenen lloc en el temps, són caduques, mentre que el ser és sempre igual, atemporal, perenne si es vol dir així. Ara bé: l'error dels humans no consisteix, com pensa Conche, en el fet que atribueixin a les coses la perennitat del ser, sinó en el fet que atribueixen al ser la caducitat de les coses. Els homes pretenen pensar i dir el ser utilitzant el llenguatge que utilitzen per a pensar i dir les coses, i d'aquesta manera cosifiquen el ser. Per això el juxtaposen al no ser i els converteixen tots dos en dues realitats primordials (això és: en dues coses primordials, amb característiques contràries) a partir de la unió o barreja de les quals es genera tota la resta de coses. I quan parlen d'això es pensen que parlen del més radical i més abstracte de què la intel·ligència humana és capaç. I en això s'equivoquen: en primer lloc, ser i no ser no poden ser juxtaposats; en segon lloc, no són realitats (o sigui coses) primordials: constitueixen la condició de la possibilitat de coses en general, no la seva causa generadora. Això és el que Conche, segons nosaltres, no sap veure, i tot ho redueix a la diferència (altrament vàlida) entre la caducitat de les coses (humanament no percebuda) i la (diguem-ne) perennitat del ser.

53 μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν. Els llibres de Simplicí oscil·len entre γνώμας (en acusatiu) i γνώμαις (en datiu). Zeller dóna per bo el datiu. Diels ho critica contundentment: “γνώμαις κατατίθεσθαι hat nie jemand gesagt und ist undenkbar” (p. 92). Quant a la interpretació de la frase, Diels diu: “Selbstverständlich wird die

Periphrase construírt wie das einfache Verbum γινώσκειν. Davon also abhängig μορφὰς ὀνομάζειν” (p. 92). I ho tradueix: “Denn sie haben vermeint zwei Formen benennen zu müssen” (p. 41). El “zu müssen” no és al text grec i Diels se’l treu del barret. Fora d’això, llegim la frase d’acord amb l’anàlisi de Diels: “Ja que fixaren criteris a anomenar dues formes”.

Tarán fa cas de Diels: “The construction γνώμαις κατατίθεσθαι is awkward and μορφὰς is the only word that can go with ὀνομάζειν (...). γνώμας, instead, if taken with κατέθεντο is normal Greek; cf. Diels” (p. 92). Per a veure en quin sentit δύο μορφὰς ὀνομάζειν és, segons Tarán, “the basic mistake” dels humans (“ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν refers to line 53” –p. 223), vg. comentari de Tarán al vers anterior i al vers següent.

Coxon comenta sobre μορφὰς:

The word μορφή [“form”] in its earliest use signifies beauty of form, or external form or shape generally, usually as an attribute of a person or thing but sometimes, as here, denoting the person or thing itself [Coxon cita uns quants passatges d’Èsquil, Sòfocles i Eurípides que ho documenten]. P. uses the word in the plural to refer to a pair of homogeneous, unchanging substances with both sensible and non-sensible characteristics. He does not say, but his words imply, that the two Forms to which he alludes, fire or light and night, are regarded by him as the only such substances, from the combination of which all temporal substances are produced. The table of ten pairs of opposites ascribed by Aristotle, *metaph.* A 5, 986^b 22 sq., to some of the early Pythagoreans includes the pair φῶς σκότος [“light, darkness”]. In view of other Pythagorean features in P.’s physics (...) it is perhaps more likely that he derived the elemental antithesis of light and dark from the Pythagoreans than that they derived it from him. P.’s use of the antithesis however is entirely original and directly unpythagorean in characterising light as female and darkness as male (fr. 12, 3) (p. 343)

Vg. sobre el darrer punt el comentari a B 17. I sobre κατέθεντο γνώμας:

The plural γνώμας implies an antecedent controversy, as in Thuc. iii, 36 γνώμας ποιῆσθαι is “to hold a debate” and γνώμας προθεῖναι “to propose a debate”. The assertion that human beings “resolved to name two Forms” may be given a historical sense, insofar as P. may be taken to be citing Pythagorean authority for his physical dualism (...). The subject of κατέθεντο however is not merely Pythagoreans but (as in l. 39) human beings in general, and the phrase asserts primarily that the two Forms fall under the general rule argued for all sensible substances in fr. 8, 34-41, i. e. that the elements of human experience themselves have no substantial but only a posited or supposed being; they are “names” in the sense that human beings make them the subject of assertions, which are not true assertions about reality but expressions of what human beings believe to be true of what they believe to be real (...). P.’s identification of the discrimination of light and night with an agreement to name them is extended in fr. 20, 3 [B 19, 3] to their products (p. 344).

No: la crítica a la δόξα no consisteix en el fet que els seus continguts siguin falsos, no consisteix en el fet que tinguin “no substantial but only a posited o supposed being”. ¿Com es pot negar “substantial being” al dia i a la nit, al cel i a la Terra, al Sol i a la Lluna, a les estrelles, als homes i les dones? No són els continguts com a tals, sinó els supòsits amb què se’ls acull, se’ls percep i se’ls diu, allò que desqualifica els parers dels mortals. Quant a la identitat d’aquests, que siguin els éssers humans en general, o sigui els mortals, s’ha de poder explicar, com apunta Burnet, amb el fet que parla una deessa immortal; en tot cas, no són només els pitagòrics; la crítica va adreçada al discurs cosmològic i cosmogònic en general entesa com a succedani del discurs ontològic pròpiament dit, que és el de la deessa (o sigui el de Parmènides).

Conche analitza així la frase: “En réalité, il s’agit bien de deux *morphai*, mais Parménides écrit δύο γνώμας, avec γνώμη au pluriel, pour exprimer le caractère *duel* de la décision de nomination des mortels. Le mot porte ainsi à la fois sur les deux accusatifs” (p. 190). Respectable. L’essencial, en tot cas, és que allò que es compta com a δύο siguin les μορφαί. Sobre la identitat dels mortals en qüestió, sobre si –concretament– són “les mortels en général” o bé “certains mortels, comme le veulent ceux qui identifient en eux des philosophes” (o “les philosophes de telle ou telle école”), Conche declara que no pot tractar-se de la segona opció: “En aucune façon, car Héraclite ou les Pythagoriciens, comme d’ailleurs les Milésiens (avec l’opposition du chaud et du froid chez Anaximandre, du dense et du subtil chez Anaximène), loin de mettre entre les contraires une opposition exclusive, pensent les opposés en un” (p. 190). Conche es descuida de dir que, perquè el que diu sigui vàlid, a més a més faria falta que Parmènides interpretés aquests autors com els interpreta Conche. Aquí, segons nosaltres, es critica la confusió entre el plantejament de la qüestió onotològica i la creació de discurs cosmològic/cosmogònic *com a tal*. O sigui que les diferències entre aquest o aquell segon tipus de discurs són secundàries, per no dir irrelevantes. Com és secundària la diferència entre si l’autor d’aquest discurs és el mortal en general i com a tal, o el mortal conegut i reconegut per dedicar-se a fer una tal mena de discursos.

54 τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν –ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν. Aquest passatge és importantíssim perquè és un dels que caracteritza *de radice*, substancialment, en què consisteix l’errar dels humans: ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν. Zeller, que, com hem dit, al vers 53 llegeix γνώμας (en datiu) en comptes de γνώμας (en acusatiu), diu que cal sobreentendre, després de l’expressió τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν, el verb καταθέσθαι (*sic*)

del vers 53 (cal entendre que regit per l'οὐ χρεών); Nestle, que d'acord amb Diels (1897, p. 40) llegeix γνώμας (en acusatiu, amb el suport de Teognis 717: γνώμην κατατίθεσθαι (*sic*): γνώμην καταθέσθαι a l'edició d'Adrados, 717), diu que cal sobreentendre més aviat ὀνομάζειν: Zeller-Nestle, p. 703, nota 2). D'acord amb tots dos sobre el fet que cal sobreentendre algun verb, i d'acord amb Nestle (i Diels, p. 93, i Burnet, p. 176) sobre el fet que cal sobreentendre ὀνομάζειν. L'expressió se sol traduir “de les quals [dues formes] una no és necessària [d'esmentar]” (p. ex. Burnet: “one of which they [els humans] should not name”, p. 176), en el sentit que en realitat n'hi ha només una (el ser) i que, per tant, en el punt de vista dels humans en *sobra* una. Zeller (com Burnet) entén així que l'expressió que ens ocupa és dita des del punt de vista de la deessa (de la veritat). Però aquesta interpretació topa amb el sentit de μία, que vol dir “només una”.

Diels fa observar (criticant la interpretació d'aquest passatge per part de Zeller) que, si Parmènides hagués volgut dir “una de les dues”, hauria hagut de dir, gramàtica en mà, ἑτέρη, no μία: «[Zeller] versteht “von denen die eine (der beiden) nicht angenommen werden sollte, indem ihre Annahme auf Täuschung beruht” [Zeller, p. 703]. Diese Erklärung ist grammatisch bedenklich. In diesem Sinne würde der Dichter τῶν ἑτέρην geschrieben haben» (p. 93). Diels està d'acord amb la interpretació de fons de Parmènides per part de Zeller (i de Burnet: la que atribueix a Parmènides un “monisme” –com diu el mateix Diels– i nega tota realitat a les coses múltiples i vàries, que són una mera aparença), però sosté que aquí la deessa parla *des del punt de vista dels humans*: «Also ist τῶν μίαν οὐ χρεών ἔστιν (sc. ὀνομάζειν) im Sinne der falschen Meinung gesagt “es geht nicht an von diesen Gegensätzen nur einen einzigen zu benennen und damit als existierend anzuerkennen” (was doch in der That die Annahme des Parmenides ist). Damit dies nicht missverstanden werde, fügt er warnend hinzu vom Standpunkte der Ἀλήθεια aus: ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν. “Hierin” d.h. in der Bestreitung des Monismus “haben sie geirrt”» (p. 93). D'acord amb això, Diels tradueix: “nur eine derselben, das sei unerlaubt” (p. 41). Nestle qualifica aquesta crítica de Diels a Zeller de molt artificial (“sehr künstlich”) i fa observar que el pronom μία en el sentit que pretén Diels no acaba d'encaixar amb el genitiu partitiu que el precedeix (τῶν) (Zeller-Nestle, p. 703-4). Nosaltres donem per bona la crítica de Diels, tant pel que fa al sentit de μία com pel que fa a la tesi segons la qual la deessa adopta aquí *el punt de vista dels humans*. Així doncs, s'ha d'entendre: “de les quals no és necessària [per als humans] només una [sinó que en són necessàries dues]” o “de les quals és necessària [per als humans] no només una [sinó dues]”), perquè amb una sola

forma no es genera res (sense unió, no hi ha generació): en són necessàries *dues*. Els homes ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν perquè sí que en faria falta “només una” (perquè no es tracta de *generar* res a partir del ser) *si no fos* perquè això de les “dues formes” és una manera inadequada de parlar que els humans han establert per a referir-se a la dualitat ser/no ser. O dit d’una altra manera: l’antecedent del pronom ᾧ comprèn tot el contingut del vers 53 (μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν).

El que diu Reinhardt (malgrat que tradueix el passatge sense tenir en compte la crítica de Diels: “von denen man die eine nicht benennen darf”) encaixa amb aquesta interpretació, un cop polida i matisada amb el que acabem de dir: “Der Fehler dieser Weltanschauung ist, dass sie zwei Formen setzt statt einer; womit keineswegs gesagt ist, dass eine der beiden, etwa das Licht, dem wahren Wesen näher stände als die Finsternis; die Worte τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν sollen den Hörer vor keine Entscheidung stellen” (pp. 69-70).

Untersteiner, per a qui cal distingir en el poema dues versions de la δόξα, la del poeta (que és la bona) i la dels homes (vg. comentari a B 1, 31-32), veu en aquests versos una explicació de la raó per la qual la dolenta (la dels homes) és dolenta:

Il discepolo deve μανθάνειν la vera realtà (28 B 1, 31-32) delle βροτῶν δόξαι, non una visione fallace di esse: infatti (γάρ) [Untersteiner es refereix al γάρ de B 8, 53] gli uomini sostennero un’innaccettabile concezione dualistica delle cose: vale a dire gli uomini affermarono sul fondamento di una mera convenzione che esistono due corpi o elementi, mentre non uno di questi due dovrebbe essere logicamente nominato. Queste sono pertanto γνώμαι che portano il marchio dell’apparenza, della relatività, dell’inganno: il mondo degli ὀνόματα (cfr. 28 B 8, 38), dei σήματα, si contrappone, quindi, alle δόξαι βροτεῖαι prive sí di πίστις, ma sempre reali. Le fallaci γνώμαι invece portano allo sviamento totale degli uomini: ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν (28 B 8, 54), ove l’idea di “via” è presente, in quanto si vuol significare che quanti seguono questa teoria abbandonano la via che ἔστι, per inoltrarsi in quella che οὐκ ἔστιν τε καὶ...χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι (28 B 2, 3 e 5) (p. CLXX-CLXXII).

Sobre la doble versió de la δόξα en el poema segons Untersteiner, vg. també el comentari a B 9 i B 19.

Tarán comenta:

The crux of the whole passage [vol dir la tirada de versos 50-61] lies in the interpretation of lines 53-54, especially of the controversial clause τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν in line 54. [I després d’explicar en què consisteix el problema i les principals solucions que s’hi ha donat, diu:] A better interpretation of the clause consist in giving the numerical meaning to μίαν which is the only possible here: “a unity” (“one” in the sense of a unity of the two μορφαί). Since οὐ can go with χρεῶν ἔστιν, the clause means “a unity of which is not necessary (to name)”. This cannot be part of the criticism of the goddess, but is part of the doctrine of mortals (p. 220).

En efecte, aquí s'adopta el punt de vista dels mortals (si bé d'una manera metadiscursiva), però el sentit és el contrari: “de les quals no és necessària només una (sinó dues)”. Entre les diferents maneres que se'ns acuden de substantivar el significat de l'adjectiu εἷς, μία, ἓν, no hi ha la que Tarán proposa aquí, que no sembla pas ajustar-se a la gramàtica. Sobre ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν, Tarán comenta:

The basic mistake of mortals is to have posited two forms, a unity of which they do not see the need to name. This means that mortals, whether consciously or unconsciously, do not understand that the two forms in order to be real have to exist, and that one form, i. e. Being, contains both means that they are identical in this respect. But since what exists can have no other characteristic except just Being, as the goddess proved in the *Aletheia*, if mortals had seen the need of the priority of the ontological problem, i. e. the need to identify the two forms, they could never have believed in the reality of the appearances (p. 224).

No estem d'acord amb el sentit amb què ho diu Tarán, però és veritat que l'error fonamental dels homes consisteix a no veure la prioritat de la qüestió ontològica. No és que no tinguin sentit de la prioritat (al contrari, la δόξα consisteix a posar *principis* com a tals i a generar-ne conseqüències); és que no són capaços de no convertir el ser en cosa. Tarán precisa:

Parmenides identifies the error with the belief that a duality is real not because he would consider any better an explanation that postulated three, four, or any other number of ultimate principles. He puts the blame on the assumption of two because this is the minimal error (...). Whether what mortals name these two principles or any others they are equally mistaken; in fact, Parmenides puts the blame on the fact that the μορφαί are two, not on the fact that they are Fire and Night. But he had to choose some specific principles to show how the phenomenal world can be derived from the first mistake (p. 225-226).

D'acord: l'error consisteix en la juxtaposició *com a tal*, i això implica que la juxtaposició *fonamental* ha de ser de δύο. Tarán, finalment, posa en relació totes aquestes consideracions amb els versos finals de B 1 (v. 31-32):

Now it becomes intelligible why the goddess said in fr. I.31-32 that Parmenides would learn how the things that appear to men had to be acceptable. Once the minimal error of positing difference as real is committed, the rest follows *necessarily* (χρῆν) and we can observe how the next step was taken, for we still possess these lines of Parmenides' poem (fr. IX): “But once all things have been named Light and Night ... all is full of Light and Night ...” (p. 226).

No: els versos B1, 31-32 són una reivindicació de τὰ δοκοῦντα i un crit d'alerta de l'obligació (χρῆν) de no confondre'ls amb les βροτῶν δόξας, ταῖς ἐν πίστις ἀληθής (o sigui perquè no passi el que Tarán està fent aquí).

Coxon entén que la deessa diu que són necessàries dues formes, no només una, i que quan diu això no a adopta pas el punt de vista dels humans, sinó el de la deessa:

creu que en aquest passatge es critica el monisme jònic i es defensa el dualisme, el qual, en matèria de física, seria una novetat parmenidiana:

τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν [“of which it is wrong to name only one”], i. e. μορφήν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν ὀνομάζειν [“to name only one Form is not right”]. The sense is destroyed by translating as if P. had written either οὐδὲ μίαν (“it is not right to name even one Form”) instead of μίαν οὐ, or τὴν ἑτέραν (“it is not right to name either one or other of these Forms”) instead of μίαν. In *Il.* Ω 66, when Zeus promises οὐ μὲν γὰρ τιμὴ γε μί’ ἔσσεται [“for there will not be just one honor”], he means that not one but two different privileges will be accorded to Achilles and Hector respectively; similarly P. means here that not one but two Forms must be named. The phrase is a direct and general criticism of the Ionian philosophers who had derived the universe from a single “Form”, viz. Thales, Anaximenes and Heraclitus (p. 344).

Quant a la frase ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν, Coxon diu:

P. now explicitly identifies the way of enquiry there referred to [Coxon vol dir “the way on which ‘mortals without knowledge wander’ (πλάζονται), because their own incapacity ‘directs their minds in error’ (ἰθύνει πλαγκτὸν νόον), fr. 5, 4-6 [B 6, 4-6]”, p. 345] with the philosophy of the physical monists who derive the world from a substance which ‘is and is not the same and not the same’ (cf. fr. 5, 7-9 [B 6, 7-9]). The status of his own exposition of the ‘beliefs of mortals’ is set out in *Il.* 60-61. First however he justifies his assertion that physics must not be monist but dualist (p. 345).

Com es veu, el problema de la interpretació de Coxon és que, segons ell, Parmènides creu que la física ha de ser dualista; d’acord amb això, i amb tota congruència, entén que el passatge que ens ocupa és una crítica al monisme; però hem vist al vers 53 que el dualisme és atribuït clarament als humans (els quals, per tant, han de ser diferenciats dels monistes), i no a la deessa; Coxon mira de resoldre l’entrellat tot comentant els versos 60-61 (vg. més avall).

Conche interpreta que la deessa critica els mortals normals i corrents (no els filòsofs, o no tals filòsofs) perquè assumeixen com a *factum* de partida una parella de contraris (per als mortals, necessaris tots dos) que no són capaços de generar a partir d’una unitat de fons (a diferència dels filòsofs, que sí que en saben):

Cette unité, c’est (...) ce que Parménide, dès lors qu’ils ont “établi les signes à part les uns des autres” (v. 56), leur reproche de n’avoir pas vu. (...) Ce que les mortels ont séparé, les deux formes qu’ils ont distinguées “de façon opposée selon le corps” [v. 55], ils n’ont pas su l’unir. Or, sans union, pas de génération: les mortels, du moins les mortels non philosophes, sont incapables de comprendre la genèse du monde. La lumière et la nuit sont là, c’est tout. Or, tout ce qu’il y a –mais non le il y a lui-même– est le résultat d’un devenir. Qu’il en soit ainsi, c’est ce que les philosophes ont montré. Il séparent d’abord les contraires, mais ne les laissent pas dans leur séparation. Ils voient “l’unité dans l’opposition”, et ainsi, à partir des contraires, engendrent les réalités. (...) C’est une telle unité que le commun des mortels manque à percevoir, se bornant

à voir l'un à coté de l'autre les contraires qu'il faudrait penser en un pour saisir le monde dans son engendrement, et non simplement comme un résultat (p. 191-192).

No: ja hem dit que la diferència entre si aquí són criticats els mortals normals i corrents o els filòsofs (o tals filòsofs) és secundària, perquè, entre els mortals normals i corrents, qui més qui menys té fetes les seves reflexions cosmològiques i cosmogòniques, i el que Parmènides critica és el discurs cosmològic i cosmogònic en general (com a succedani de l'ontològic); ja hem dit, a més a més, que la diferència entre mortals del tipus A (normals i corrents) i mortals del tipus B (coneguts i reconeguts) és una diferència vàlida únicament entre mortals, que vol dir en darrer terme no vàlida, perquè està parlant una deessa. La qual cosa no vol dir que Parmènides no pensi, si més no sobretot, ens els discursos d'aquest tipus més ben elaborats (o sigui en els dels "filòsofs"), que és el que ens fa l'efecte contra el que pensa Conche, el qual, com hem dit abans, sembla pressuposar que Parmènides entén el discurs d'aquests autors com els entén Conche mateix (i com els entenem, per cert, nosaltres mateixos), i no és així. D'altra banda, el que Parmènides critica del discurs d'aquests autors és precisament el seu generativisme: que no assumeixin τὰ δοκοῦντα com a *factum*; no els critica que no ho generin absolutament tot, sinó al contrari, que no deixen res per generar. I com que, com diu Conche mateix, i com sembla pensar Parmènides, sense unió no hi ha generació, resulta que, per tal de generar-ho tot, d'entrada calen *dos* quelcoms (de característiques contràries) que s'uneixin: per això la deessa redueix tot el discurs cosmogònic dels mortals a aquesta tesi. Si la manera que Parmènides té d'interpretar aquests autors és, des del punt de vista historiogràfic, correcta o no, és una cosa discutible. Però discutible i prou: evidentment falsa, no ho és (vg. el repàs històric del primer llibre de la *Física* d'Aristòtil).

55-59 ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο / χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, / ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἔλαφρόν, ἕωυτῶι πάντοσε τωυτόν, / τῶι δ' ἑτέρωι μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτό / τάντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε. Gràcies al passatge anterior ens hem assabentat que, per als humans, totes dues formes són necessàries, i que en això consisteix el seu error. Al passatge que ens ocupa ara ens assabentem que aquestes dues formes són concebudes *separadadament* l'una de l'altra (χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, v. 56) i també d'una segona cosa (ja mig dita en el fet que les formes siguin δύο, χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων i τῶν μίαν οὐ χρεών), i és que les dues formes tenen característiques *contràries*: fins a dos cops en poc tros (i formant context amb δύο, χωρὶς i

la contraposició semàntica inherent als trets distintius de cada una) surt l'expressió (τ)άντια (v. 55 i 59), que segons ens sembla cal interpretar com un adverbi en tots dos casos, al vers 55 complementant els verbs ἐκρίναντο i ἔθεντο (els quals, en definitiva, no fan sinó explicitar el significat d'ὀνομάζειν) i significant una cosa així com “cara a cara” o “davant per davant”. La separació o alteritat i/o contrarietat es torna a remarcar amb les expressions ἐωυτῶι πάντοσε τῶυτόν, / τῶι δ' ἑτέρωι μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτό (v. 57-58), una veritable exhibició de l'ús dels adjectius i pronoms implicats, que són els habituals en grec per a determinar identitats i diferències. La paraula que Parmènides tria per a anomenar aquests trets distintius és σήματα (v. 55), la mateixa que ha fet servir per a referir-se als trets distintius del ser (v. 2) (més tard –B 10, 2– la mateixa paraula s'aplicarà igualment sobre el que semblen ser les estrelles fixes, però allí sense el significat teòric que aquesta coincidència té aquí). Ara bé, a diferència dels σήματα del ser, els σήματα d'aquestes dues formes sí que són positius. Les dues formes, al nostre fragment, són foc (πῦρ, v. 56; al fragment següent –v. 1 i 3– serà anomenat φάος, “llum”) i nit (νύξ, v. 59). Els σήματα corresponents són: per part del foc, ἦπιον, ἐλαφρόν i potser ἀραιόν (v. 57) (el foc és qualificat també d'αιθέριον, v. 56); per part de la nit, ἀδαής, πυκινή i ἐμβριθής (v. 59). El que queda dividit d'aquesta manera és un indefinidíssim δέμας (v. 55). Entenem que es tria aquesta paraula amb la idea de significar allò que pot ser objecte d'una divisió en general, i per tant significant una cosa així com “tot” (un tot es divideix en parts) o “camp” (un camp es divideix en àrees o parcel·les). No creiem que s'hagi d'entendre amb connotacions de corporeïtat. No ho creiem tampoc de la nit, quan és caracteritzada amb l'expressió πυκινόν δέμας ἐμβριθές τε (v. 59), si bé aquí la connotació de corporeïtat encaixa millor amb la part (la part del tot) que s'està descrivint.

És evident que les δύο μορφαί corresponen a la dualitat τὸ εἶν / τὸ μὴ εἶν apareguda a la primera part del discurs: el foc correspon a τὸ εἶν, la nit correspon a τὸ μὴ εἶν. Però ni del ser ni del no ser, fins ara, no se n'han emès tesis o afirmacions (ni se n'emetràn). Per tant, el discurs que ve a continuació no pot ser sinó una mena d'ontologia malgirbada, un sucedani que converteix ser i no ser en *dues* realitats. Aquest principi tètic o positiu i, per tant, *juxtapositiu* és la primera diferència entre la pseudoontologia dels humans i l'ontologia pròpiament dita, que ja coneixem. En aquesta, res no ha quedat posat, res no ha quedat afirmat, res no ha quedat respost: ha deixat plantejada la qüestió (la qüestió del ser) com a tal. La segona diferència, que no apareix clarament fins al proper fragment, consisteix en el fet que (com anirem veient a mesura que avanci la lectura), de la parella foc-nit (per a ser exactes, de llur barreja) se'n generarà la totalitat de les coses

(διάκοσμος, v. 60), de manera que la diferència entre les dues realitats fonamentals i qualsevol realitat donada quedarà *reduïda*: generem coses a partir de coses (del ser, en canvi, del qual se'ns n'ha dit que no és cap cosa, no només no se n'ha generat la totalitat de les coses, sinó que no se n'ha generat ben res). Ja hem dit que, segons nosaltres, l'equivocació en virtut de la qual es desqualifica la δόξα tantes vegades (B 4, B 6, B 7, etc.) consisteix en els dos trets que acabem de dir, i no, en canvi, en el fet que la δόξα parli de coses que no existeixen o els atribueixi característiques que no tenen.

55-56 ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο / χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων. Entenem que l'expressió ἀντία s'ha d'entendre com a adverbí. Entenem doncs que, amb el significat de “cara a cara” o “davant per davant”, complementa els verbs que surten al nostre vers (ἐκρίναντο, ἔθεντο), així com a l'ὀνομάζειν del vers 53. Diels remarca, a propòsit de σήματ', que l'exposició dels σήματα de les δύο μορφαί comença, com abans l'exposició ontològica, amb una enumeració d'aquests (p. 93).

Coxon corregeix l'habitual manera d'entendre el significat del primer verb:

ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας: not 'distinguished from each other as opposite' (Diels, LSC), but 'chose as opposite', the commonest epic use of the middle κρίνεσθαι, to which τῆ μὲν ... πῦρ ... ἀτὰρ κάκεινο κτλ. ['one the one hand ... fire ... that, on the other hand'] serve as direct objects. The choice in question is the discrimination of the Forms light and night as simple unchanging substances from all the other sensible substances which human beings distinguish from each other by means of names. The selection of light and night as basic opposites is the second principle of P.'s physics, the first being the resolution to name two Forms instead of one (p. 345-346).

Sobre δέμας comenta: “is used always of living bodies or of bodies which are regarded as alive. P. regards the two Forms as divinities, as Heraclitus had so regarded fire, Anaximenes air and Thales water” (p. 346). Aquest últim comentari no acaba d'encaixar amb el caràcter secundari que té, segons Coxon, el que ell mateix sol anomenar la *física* de Parmènides. Sobre σήματ' ἔθεντο / χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, Coxon comenta: «The characters of the two Forms are not described as real σήματα. They are not therefore to be discovered, like those of Being, by reasoning (cf. fr. 8, 1-2). P.'s study of the physical world is thus not conceived as a “way of search” for “reality”, but as an analysis of human experience in terms of elements which are themselves given in experience, though their identity as “Forms” derives from the approximation of each of them to Being itself (l. 60)» (p. 346). Més aviat al contrari: hi ha molt més de descoberta fenomenològica en l'ontologia que a la δόξα i molt més de raonament (de

“discovered by reasoning”) a la δόξα que a l’ontologia. Coxon mateix acaba de dir: “The selection of light and night as basic opposites is the second principle of P.’s physics, the first being the resolution to name two Forms instead of one” (p. 346). Així doncs, la “physics” és un discórrer que té *principis*. L’ontologia no en té ni un: “Eugues que em porten encara, fins on arribi la força, / corre que corre van dur-me...”.

Conche tradueix: “Ils les ont séparées de façon opposé selon le corps et en ont établi les signes à part les uns des autres” (p. 188). Interpreta, doncs, que el complement directe del verb ἐκρίναντο és l’expressió δύο μορφὰς del verb 53 i que el δέμας del nostre vers és un acusatiu de relació. És complicar-se la vida sense necessitat: n’hi ha prou d’observar el fet que el pronom “les” [sc. “les deux formes”] de la traducció no és al text original.

56-57 τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ / ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἔλαφρόν. Coxon comenta sobre la segona part del vers 56: «P. agrees with Heraclitus in holding fire to be an ultimate constituent of the physical world, but his alternative denomination of it as “light” (fr. 11 [B 9]) and his assignment of an equal status (*ib.*) to “night” or darkness” (ll. 58-59) indicate that his immediate source is rather the Pythagorean table of opposites (fr 8, 53)» (p. 346). En efecte, poca cosa sembla tenir a veure Heraclit amb aquesta tria. Els pitagòrics, segur que més. En qualsevol cas, la tria té molt d’exigència teòrica *a priori* i ha de servir per a desqualificar les cosmologies i cosmogonies en general (també la dels anomenats monistes) com a formes esguerrades d’ontologia.

La primera meitat del vers 57 presenta un problema de crítica textual. Tots els llibres de Simplicí contenen els tres adjectius ἥπιον ἀραιὸν ἔλαφρόν (en aquest ordre). La seqüència ὄν μέγ' (o τὸ μέγ'), després del primer adjectiu (ἥπιον) i abans del segon (ἀραιὸν), no apareix en tots. El text sencer ἥπιον ὄν μέγ' ἀραιὸν ἔλαφρόν és impossible per raons de mètrica (és massa llarg). Si no s’aventuren conjectures (que prou que se n’han aventurat) i es decideix deixar el text tal com està, cal eliminar o bé algun dels tres adjectius o bé la seqüència ὄν μέγ' (o τὸ μέγ'). Les solucions han estat diverses. Per exemple: Diels i Coxon eliminen ἀραιὸν, Karsten i Conche eliminen ἔλαφρόν, García Calvo elimina ὄν μέγ' (o τὸ μέγ') (i substitueix ἀραιὸν per ἀργόν, però això, per entendre el problema, és secundari). Per raons de molt diversa mena (que no cal que expliquem aquí: diguem simplement que ἀραιὸν i ἔλαφρόν, que no pas ἥπιον, tenen un significat semblant i poden funcionar com a sinònims), la qüestió ha quedat centrada en la tria entre ἀραιὸν o ἔλαφρόν.

Diels seclou ἀραιόν i dóna per bo ἐλαφρόν per la raó següent. Com hem dit més amunt, Simplicí (al comentari de la *Física*), abans de fer la seva primera citació de la tirada de versos 53-59, cita també un breu escoli, escrit en prosa, que hi havia al marge del text que ell tenia entre mans (a l'alçada del vers 59). És un escoli que fa una llista dels diferents noms i adjectius que la deessa fa servir, en diferents llocs del poema (alguns, conservats; altres, perduts per a nosaltres), per a mencionar i caracteritzar les δύο μορφαί de què parla el passatge que ens ocupa ara, o sigui per a referir-se a πῦρ i νύξ. Simplicí diu: καὶ δὴ καὶ καταλογάδην μεταξύ τῶν ἐπῶν ἐμφέρεται τι ῥησιδίον ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου ἔχον οὕτως, “ἐπὶ τῷδέ [el foc] ἐστὶ τὸ ‘ἀραιόν’ καὶ τὸ ‘θερμόν’ καὶ τὸ ‘φάος’ καὶ τὸ ‘μαλθακόν’ καὶ τὸ ‘κοῦφον’, ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ [la nit] ὠνόμασται τὸ ‘ψυχρόν’ καὶ τὸ ‘ζόφος’ καὶ ‘σκληρόν’ καὶ ‘βαρύ’. ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα”. Diels entén que les expressions ἐπὶ τῷδέ i ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ s’han de referir per força a les paraules que l’escoliasta està comentant, o sigui les que hi ha al text que està llegint, i que, des del moment que, com a glossa del primer, hi posa posa τὸ ‘ἀραιόν’, és que ἀραιόν no és al text:

Unter all den Prädicaten, welche der Scholiast aufzählt, findet sich nicht eins, das mit den Worten des Parmenides (57-59) zusammenfiele, sondern es sind entweder Erklärungen oder Ergänzungen des Textes. So können wir nunmehr rückgreifend mit einiger Sicherheit entscheiden, ob V. 57 ἀραιόν oder ἐλαφρόν aus dem Heptameter auszuschneiden sei. Da der Scholiast τὸ ἀραιόν an erster Stelle hat, so vermute ich, dass er ἐλαφρόν dafür im Texte gelesen und dass sein prosaisches Surrogat gerade die Veranlassung gegeben hat das erläuternde ἀραιόν überzuschreiben, das dort (wie hier 59 das ganze Scholion) als Wort des Parmenides treu bewahrt worden ist (p. 97).

No és, ni molt menys, un argument definitiu, però és un argument de pes. Com la majoria d’editors i intèrprets, l’acceptem.

Tarán comenta:

Verdenius (*Mnemosyne*, 3d ser., 13, 1947, pp. 285-287) proposes to excise ἥπιον, but it would be difficult to account for the insertion of ἥπιον as a gloss for ἀραιόν, while the reverse is more probable, the more so since ἀραιόν is included in an old scholium to fr. VIII.56-59 which has been preserved by Simplicius, *Phys.* 31, 3 ff. (cf. Diels, pp. 93 ff.). Karsten and Bergk excised ἐλαφρόν, but it is more likely that ἀραιόν is a gloss of the poetical ἐλαφρόν than the reverse (p. 217, nota 38).

Coxon explica breument el problema i es posa al costat de Diels:

Karsten was the first to note that either ἀραιόν [loose-textured] or ἐλαφρόν [“light”] must be excised as a gloss; he retained ἀραιόν, which is sometimes glossed by ἐλαφρόν (e. g. Schol. Hes. *op.* 807) and is used by Melissus and Anaxagoras. Diels pointed out however (*PL* 97) that the scholium cited by Simplicius (...), which collects predicates applied to the two Forms in other

parts of poem, implies that ἀραιὸν was not in the text, since it begins ἐπὶ τῷδὲ ἐστι τὸ ἀραιὸν [“to this are (sc. applied the terms) loose-textured ...”]. It follows that ἐλαφρόν not ἀραιὸν should be retained (p. 346-347).

Conche, d’acord amb Karsten, elimina ἐλαφρόν:

ἀραιὸν, “rare”, est le terme d’Anaximène (13 B 1); on le trouve dans la doxographie d’Anaximandre pour dire le caractère “raréfié” de la lumière (12 A 22), et il est confirmé, à propos de Parménide, par le témoignage d’Aétius (A 37). ἐλαφρόν, “léger”, au contraire, n’appartient pas au langage physique des Présocratiques. Il a dû être ajouté par un copiste, comme suggéré par le mot ἐμβριθές, “lourd”, dont Parménide use pour la nuit” (p. 193-194). I comenta sobre φλογὸς αἰθέριον πῦρ / ἥπιον ὄν: “La contrariété fondamentale, à partir de laquelle il faudra engendrer le monde, est celle du feu (πῦρ) et de la nuit (νύξ). Comme la “nuit” signifie l’obscurité, le feu, qui lui est opposé, doit signifier la lumière plutôt que la chaleur. Le “feu éthéré de la flamme” est le feu lumineux plutôt que le feu calorique. C’est le feu qui éclaire. ἥπιον, “doux”, doit cependant s’entendre de la chaleur, mais d’une chaleur douce. (...) Il faut donc songer à la flamme comme rayonnant de la lumière plus que de la chaleur, sans que celle-ci, toutefois, soit exclue (p. 192-193).

Segurament cal pensar abans en la claror que en l’escalfor, però ens falta tant tros de poema que no ho podem assegurar. Per això Conche estableix la remarca tan tímida.

57-58 ἐωντῶι πάντοσε τωῦτόν, / τῶι δ’ ἐτέρωι μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ’ αὐτό. Diels comenta que amb la segona meitat del vers 57 s’expressa clarament la identitat del foc amb el ser i, al mateix temps, l’absurditat del dualisme: “Damit ist die Identität mit dem Ἔόν deutlich ausgesprochen und dadurch der Widerinn des Dualismus zugleich mit dem Sinne des Monismus kurz dem Wissenden dargelegt” (p. 95). El que es mostra clarament en aquesta meitat de vers no és la identitat, sinó la correspondència entre una de les δύο μορφαί (el foc) i el ser: perquè aquí (en el pla de la δόξα) s’ha deixat de parlar del ser. I el que es veu en tot el pas és la correspondència entre la parella que formen el ser i el no ser (de què parlen els moridors) i la dualitat ser/no ser (de què ha parlat la deessa). L’habitual contraposició monisme/dualisme pot ser d’allò més útil per a explicar segons com el naixement de la filosofia grega, però no és parmenidiana. La contraposició que es presenta aquí no és entre monisme i dualisme, sinó entre discurs ontològic ben fet (el que ha fet la deessa) i discurs ontològic mal fet (el que fan els moridors). Segons Parmènides, tot discurs ontològic mal fet és dualista, perquè juxtaposa ser i no ser.

Coxon comenta:

In these words [no totes les paraules que ens ocupen ara, sinó només les de l'expressió ἐωπτῶι πάντοσε τωυτόν, / τῶι δ' ἐτέρωι μὴ τωυτόν, que Coxon tradueix així: “the same as itself in every direction but not the same as the other”] P. justifies his physical dualism logically [sobre l'atribució del dualisme a Parmènides mateix, v. comentari de Coxon al vers 60]. By positing two elemental substances instead of one he both preserves and accounts for the relativity which characterises the physical world without involving himself in the contradictions of which he accuses his predecessors (fr. 5, 7-9 [o sigui els “monistes” de què Coxon parla al comentari del vers 54; vg. més amunt]. Fire, like Being (l. 29), has a uniform identity, thought it is a posited and not an objectively real identity, but it is also not-identical, sc. with the other Form. The view implicitly rejected is that a physical substance can be both identical and not identical with the same thing (...) P. appears to intend that night, as the opposite to light, is ‘the other’ (hence the neuter κἀκεῖνο [“that”], sc. τὸ ἕτερον [“the other”]), thought it is not other than itself, i. e. to identify otherness in the sensible world with night and identity with light (p. 347).

L'expressió ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό, Coxon la comenta afegint-hi el τάντῖα que encapçala el vers següent, donant a aquesta última expressió una funció adjectival i discrepant de Diels, segons el qual té un sentit adverbial (com el mateix αὐτό respecte a l'expressió κατὰ τάντῖα):

Diels understood αὐτό [“itself”] as qualifying adverbially the phrase κατὰ τάντῖα [“in respect of the opposites”] (“gerade im Gegenteil”), but the words κατ' αὐτό are more naturally taken together (like καθ' ἑαυτό [“by itself”], l. 29) as denoting that the features of night belong to it in virtue of its own nature as “the other”. Then τάντῖα [“the opposites”] is adjectival and parallel grammatically with ἦπιον (p. 347).

A Nosaltres ens sembla, com a Diels, que τάντῖα té valor d'adverbi (com ἀντῖα al vers 55), però creiem que Coxon té raó en la seva anàlisi de κατ' αὐτό (no creiem que αὐτό faci d'adverbi).

Conche comenta sobre aquest passatge (i en general sobre el passatge comprès als versos 55-59):

Le “feu éthéré de la flamme” est dit “le même partout que lui-même” (v. 57) et la nuit est “sans clarté”: la lumière n'est que lumière et la nuit n'est que nuit. Or, dans l'expérience sensible, une flamme est plus ou moins lumineuse (...) et la nuit n'est jamais tout à fait noire (...). Une telle logicisation serait-elle l'oeuvre du philosophe, qui isole les entités avant de les penser ensemble dans une union maîtrisée? Nullement. Une telle opération est inhérente à la *nomination* des formes par les mortels: car, dès que je dis “lumière”, je ne dis pas “obscurité”; et si je dis “nuit”, je ne dis pas “clarté” –toute nuance a disparu. (...) Les mots posent à part ce qui, dans le monde sensible, n'existe pas à part. (...) Le devenir sensible mêle et combine les entités que les mots avaient posées à part les unes des autres. Penser la genèse du monde sensible sera donc penser l'union des contraires, et cela sous la forme physique du mélange. Cela ne se peut qu'à partir du feu et de la nuit “sans mélange” (fr. 12), qui donc sont ainsi à l'origine du monde, mais ne restent pas tels puisque leur destin est de s'unir (p. 196).

No: la “logicisation” és “l’oeuvre du philosophe” (s’entengui per tal el mortal normal i corrent que rumia o el –diguem-ne- professional) que no és capaç de plantejar el problema ontològic sense convertir-lo en el problema de la gènesi de les coses a partir de dues realitats primordials, les quals, d’entrada o per principi, han de ser *dues* i han de ser *immescclades* perquè el mecanisme de la *mescla* sigui contemplable com a mecanisme de generació universal, o sigui apte per a la generació de πάντα τὰ ὄντα. I allò que “mêle et combine les entités que les mots avaient posées à part les unes des autres” no és pas “le devenir sensible”, sinó els principis discursius de la δόξα, els quals, això sí, es cuidaran prou de ser compatibles amb “le devenir sensible”. Parmènides critica la δόξα, fonamentalment, perquè és mala ontologia, que vol dir: un discórrer incapaç de comprendre que pensar el ser no és ni pot ser quelcom que consisteixi a generar el que hi ha de manera (diguem-ne) deductiva.

59 τάντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε. Diels comenta que τάντία s’ha d’entendre com una expressió adverbial (igual que τὸ ἐναντίον a B 12, 5, remarca Diels –p. 96). I a propòsit d’aquest vers fa un comentari general sobre la δόξα: partint de la tesi que la δόξα representa, desqualificada com és al llarg de tot el poema, una crítica contra algú, Diels conjectura que aquest algú deu ser la filosofia grega coneguda per Parmènides (perquè tota ella, d’alguna manera, parteix d’una parella de contraris, almenys tal com és caricaturitzada –diu Diels– per Parmènides), o sigui els milesis i, sobretot, Heraclit. I en el fet que la crítica consisteix en una elaboradíssima exposició pròpia de la tesi que es rebutja (la de la parella de contraris), Diels veu en la δόξα una aires d’aquella *ironia* que més tard trobem en Sòcrates:

So hat es die ionische Physik stets angenommen, seitdem Anaximenes die ἀπόκρισις-Lehre des Anaximander schärfer gefasst un Heraklit in seiner ὁδὸς ἄνω κάτω das Wechselspiel der Elementenbewegung zum Angelpunkte seiner Physik gemacht hatte (...). Die beiden Elemente Feuer und Erde sind also die Pole [Diels diu “Erde” i no “Nacht” perquè fa el comentari a propòsit d’un text d’Aristòtil (*De generatione et corruptione*, A 3, 318 b), per a qui ja hem vist que els contraris de Parmènides són foc i terra], zwischen denen es Zwischenzustände gibt, die Parmenides vermutlich so wenig wie Heraklit scharf gesondert hatte (...), die daher Aristoteles mit Recht als μείγματα τούτων (neml. πυρὸς καὶ γῆς) οἷον ἀέρα καὶ ὕδωρ bezeichnete (de gen. et corr. B 3. 330 b 15). In der Sache kommt das auf die heraklitische Reihe πῦρ–ὑδωρ–γῆ : γῆ–ὑδωρ–πῦρ hinaus. Parmenides hat also sine 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 wird in der Aufstellung dieser Gegensatzpaare φῶς–σκότος, πυκνὸν–ἀραιὸν da Urbild verkennen. Aber Parmenides

karikirt, wie es jeder Kritiker thut, die Polarität und Relativität dieses Systems, um es dadurch gewissermassen durch seine Selbstdarstellung zu vernichten. Es weht eine Platonische Ironie durch die Δόξα (...) (p. 99-100).

Estem d'acord amb la tesi que amb la δόξα es desqualifica un tipus de discurs (d'ironia, francament, no n'hi veiem: d'acord amb Reinhardt), i també estem d'acord en què allò que es desqualifica aquí és aquella incorrecta manera de fer ontologia que es concreta en un discurs que genera totes les coses a partir d'una realitat primordial, o sigui el discurs cosmogònic (que Parmènides concep inevitablement dualista: en això estem d'acord amb Diels). Ja és més difícil determinar qui és l'autor (o conjunt d'autors) criticat. No creiem que s'hagi de pensar en aquest (i no pas aquell) o en aquell (i no pas aquest). Més aviat ens fa l'efecte que ho són tots (o tots els que Parmènides conegués), perquè en tots es troba el mateix error fonamental, i aquí no es critica l'autor (o els autors) del discurs, sinó el discurs mateix. De tots els autors criticats, en tot cas, l'últim autor en qui pensàriem és Heraclit (que és el qui té més volada ontològica i, per això mateix, una obscuritat i uns atrevidíssims recursos expressius que sens dubte haurien plagut a Parmènides). Molt abans pensàriem en els milesis. Diels, en tot cas, aquí es descuida d'esmentar els pitagòrics, que també fan tot l'efecte de rebre (d'acord amb Burnet).

Tarán comenta: «Diels (pp. 95 f.) took αὐτό as in apposition to τάντῖα and translated (p. 41): “Dagegen gerade entgegengesetzt”; but if τάντῖα is adverbial, as in fr. VIII.55, it is more logical and gives a better sense to take κατ' αὐτό = by itself» (p. 217, nota 39). Completament d'acord amb Tarán (i així es reflecteix –esperem– a la nostra traducció).

Coxon fa observar que νόξ és l'únic nom que rep la segona de les formes (almenys als fragments conservats: B 1, 9, 11; B 9, 1, 3; B 12, 2) (p. 347). Després comenta els adjectius. Sobre ἀδαής: «The adjectiv ἀδαής is elsewhere always active in sense; that it is so here, and means “unintelligent”» (p. 348). Almenys com a connotació, creiem que cal acceptar-ho: encaixa bé amb el significat de la nit al proemi (B 1, 9, 11). Sobre ἐμβριθές: «ἐμβριθές [“heavy”] refers primarily to weight and is antithetical to ἐλαφρόν [“light”]; it may also include the metaphorical sense “grievous” (LSJ) as the antithesis to ἥπιον [“light”]» (p. 348). Coxon continua: “This [el que s'acaba de dir sobre ἀδαής i ἐμβριθές] leaves ἀδαῆ [“unintelligent”] and πυκινὸν [“solid”] without expressed contraries. The list of epithets of the two forms in the scholium cited by Simplicius [sobre aquest escoli en prosa, vg. comentari de Diels a la primera meitat del vers 57] begins however with ἀραιόν [“loose-textured”], which is

used as the opposite of πυκνόν by Melissus and Anaxagoras and in the doxographic accounts of P.'s physics, and is doubtless Parmenidian. Of the other characters named in the scholium (all of which except ἀραιόν form pairs) θερμόν-ψυχρόν [“hot-cold”] is likely to be authentic (cf. ἄστρον θερμόν μένος, [“the stars’ hot power”] fr. 10, 3 [B 11, 3]); μαλθακόν-σκληρόν [“soft-hard”] is guaranteed as to its first member by the Ionic and poetic form; and while κοῦφον-βαρύ [“light-heavy”] may be simply paraphrase of ἐλαφρόν-ἐμβριθέες in the present passage, as Diels supposed (*PL* 97), the more prosaic terms may possibly have occurred later in the poem” (p. 348).

60-61 τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἐοικότα πάντα φατίζω, / ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει. L’expressió τόν διάκοσμον ἐοικότα πάντα es refereix només, no cal dir-ho, a la Δόξα, o sigui a la segona part del discurs (la que s’estén des de B 8, 53 fins al final del poema). La paraula διάκοσμον significa la constitució del món *en tant que obtingut per generació* a partir de les dues formes fonamentals. El verb φατίζω té la funció o la virtut de recordar que la tal constitució del món té a veure amb les característiques constitutives del discurs que la té per contingut, o sigui de la δόξα. L’adjectiu ἐοικός (participi perfect d’εἶκω) s’ha d’entendre per “versemblant”, amb la doble connotació d’equivocat i enganyós, o sigui equivocat i creïble, al mateix temps. La credibilitat és exigida pel fi o objectiu que persegueix l’explicació, que és el següent. La deessa li explica tot això als seu visitant amb el fi (pensem que el ὥς té, malgrat el parer de Diels, sentit *final*) οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει: que cap parer dels mortals et deixi de banda o et depassi o t’avanci. Torna a sortir la idea de la cursa (B 1) i, com veiem, es tracta de guanyar-la. Com es deu recordar, la cursa es fa amb el fi de saber, i concretament saber dir bé. Però aquí hem entrat a córrer a la mateixa pista que els homes (no el camí separat dels homes, que porta a la deessa i al discurs ontològic: B 1, 27): la superioritat del poeta alligonat per la deessa consistirà a saber quines són les bases i les regles de construcció del discurs dels homes, o sigui: a fer el discurs equivocat i enganyós sabent per què és equivocat i enganyós, sabent en què consisteix l’equivocació i l’engany i, per tant, essent capaç de cometre’ls millor que els altres fins a les últimes conseqüències i fins al més petit detall (p. ex. fins a les parts dels animals –com diu Simplicí en algun lloc– o qüestions d’embriologia, B 17), o sigui: fins a la meta.

Diels comenta que l’oració del vers 61 no és final, sinó modal: «ὥς nicht final, wie man gewöhnlich falsch erklärt, sondern modal; wörtlich: “in der Weise wie es nicht möglich ist dass» (p. 100). La discussió ens sembla bizantina: ens sembla millor llegir-ho

amb sentit final (vg. més amunt) (p. 100). Sobre γνώμη comenta: «Hier bei Parmenides ist nicht absolut “Intelligenz” oder “Wahrheit”, wie sonst gewöhnlich im 5. Jahrh. (...), sondern eine bestimmte Theorie zu verstehen wie oben δόξας βροτείας (51), γνώμας κατέθεντο (53)» (p. 101). Això sembla. Sobre παρελάσση, Diels comenta: “παρελάσση bringt unerwartet, vielleicht unbeabsichtigt, das Bild der Wagenhaft wieder vor die Seele” (p. 101). Certament: però això encaixa millor si donem sentit final a la frase.

Per a Untersteiner, aquí (després del parèntesi que representen els v. 53-59, on es parla de la mala –la dualística– versió de la δόξα), la deessa torna a parlar de la correcta de les seves versions:

Ora Parmenide si ricollega con i programmatici vs. 51-52 [així com, segons Untersteiner mateix, amb els versos B 1, 31-32, on es parla de la necessarietat de τὰ δοκοῦντα], dopo la lunga parentesi (vs. 53-59) destinata a giustificare, mediante la rappresentazione della non esistente via dualistica, pur seguitada molti, la necessità di apprendere le δόξαι βροτεῖαι capaci di rispecchiare il reale. Il κόσμος ἐπέων ἀπατηλός (vs. 52) per dar fondo alle δόξαι βροτεῖαι, dovrà far conoscere τὸν διάκοσμον εἰοκότα (vs. 60): un “sistema coerente sotto ogni aspetto”, poiché in questo modo non c'è pericolo (οὐ μή) que una sola γνώμη di mortali possa allontanare dalla via, cioè dall'unica via esistente, perché le δόξαι e l'ἀλήθεια stanno del pari nel dominio di essa (p. CLXXVI-CLXXIX).

Compartim la tesi d'Untersteiner segons la qual hi ha un discurs vàlid i un de no vàlid sobre τὰ δοκοῦντα, però no que tots dos es trobin al poema, ni que el desplegament de B 9 a B 19 sigui el vàlid (és el no vàlid). El vàlid es troba tot just esmentat als últims versos de B 1 (versos 31-32), perquè és imprescindible per a definir en què consisteix això de ser, i no és desenvolupat al llarg del poema, ni podia ser-ho tampoc, perquè l'objectiu d'aquest no és determinar quines coses hi ha i quines propietats tenen, sinó determinar en què consisteix, per a tota cosa, això de ser. La δόξα desqualificada al poema és l'híbrid que resulta de no comprendre la diferència ontològica, o sigui de no comprendre que el discurs sobre el ser i el discurs sobre les coses que hi ha són discursos de mena irreductiblement diferent, raó per la qual del segon n'hi ha tot just un esment inicial i fugaç.

Tarán comenta:

Whatever the precise meaning of εἰοκότα is [Tarán, a peu de pàgina, diu: «I take it to mean “likely”, although it must be recognized that it could mean also “fitting” (...). But this does not affect the meaning of lines 60-61, where the crux is line 61», p. 226, nota 59], these two lines do not mean that the system which the goddess is about to describe is the best explanation of empirical reality [o sigui: Tarán descarta la lectura de la δόξα que hem anomenat hipotètica].

This would be incompatible with Parmenides' philosophy and with his notion that the world of *Doxa* is absolute non-Being. Moreover, it is not in the text. (...) We have seen that the goddess told Parmenides that he would learn how the opinions of mortals had to be acceptable and that she has shown what their basic mistake is; it remains now to show how from this basic mistake mortals build up the whole world. So Parmenides will never be outstripped by some mortal who may argue that the doctrine of Being has nothing to do with the truth of a particular phenomena, for he will have learned how to reduce any appearance or opinion to the basic mistake (...) For Parmenides the phenomenal world is non-existent and therefore there is no sense in supporting one theory about it against any other; what he learns from the goddess is to reduce all phenomenal manifestation to the basic mistake which involves the notion that non-Being is real. The whole likely arrangement is given as a model of reference (p. 227-228).

Estem d'acord amb Tarán sobre com cal interpretar el fi o l'objectiu que té l'explicació de la δόξα: es tracta, en efecte, de conèixer els mecanismes de construcció del discurs, que els mortals fan operar, però no coneixen, perquè això posarà el seu oient en condicions de refutar-lo o millorar-lo (segons el cas) en cada cas. La δόξα s'explica, com diu Tarán, com a model de referència. En canvi no estem d'acord, no cal dir-ho, amb la tesi segons la qual "the phenomenal world is non-existent", bàsica per a Tarán. Per acabar, Tarán recorda que cal no confondre l'explicació de la δόξα amb el tercer dels camins esmentats explícitament al poema a B 6, 4-9, allí sumàriament caracteritzat com el camí d'aquells οἷς τὸ π'έλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται / κοῦ ταὐτόν. Qui és desqualificat allí d'aquesta manera és Heraclit: «The expression "Being and non-Being are the same and not the same" is (...) the exact characterization of the doctrine of the identity of contraries, although Heraclitus did not express this in the words, Being and non-Being» (p. 70). "It is contradictory to state (...) that fr. VI.4-9 refers to the phenomenal world, because the explanation that Parmenides offers of it in the Δόξα is different in that it is based on the ultimate reality of two forms" (p. 65-66). Posat a a identificar el discurs dòxic amb algun dels camins que surten esmentats al poema, Tarán opta per identificar-lo amb el camí del no ser de B 2:

The world of *Doxa* itself, the beliefs of men who think that the things of the phenomenal world are real, should probably be considered part of the second way, the way that asserts that non-Being exists and which is later identified as the way of the senses, a way that would attribute existence to the things which are not. This way was called in II.6 wholly unknowable; and wholly unknowable it is, for the phenomenal world is non-existent. It is a path which really is impossible to travel, and those who think that they do travel on it are the victims of an illusion. With this characterization it could be said that the *Doxa* itself is the way of non-Being (p. 229-230).

Nosaltres, al contari,ensem que la *Doxa* és el discurs esmentat i caracteritzat a a B 6, 4-9.

Coxon comenta sobre *διάκοσμον*: «The sense is here “this cosmic system in its entirety”» (p. 349). Sobre els pronoms personals, Coxon apunta que el *σοι* és un datiu d'interès (com al vers 50: ἐν τῷ σοι παύω), i el que diu sobre *ἐγώ* és molt important, perquè és definitori (juntament amb el que diu sobre *ἐοικότα πάντα φατίζω*) de la lectura que Coxon fa de la *δόξα*: «Though the “resolution to name two Forms” and the choice of light and night are attributed by the goddess unequivocally to human beings, i. e. are regarded as integral to the nature of human experience, she emphasizes by the pronoun *ἐγώ* that the characterisation as *ἐοικότα* [“likely”] of the world-system which the Forms constitute is her own. It is implied that the pattern after which the world is framed is unknown to human beings» (p. 349). Sobre *ἐοικότα πάντα φατίζω* comenta:

The understanding of this phrase has been hampered by the untenable assumption that *φατίζω* means “I tell”. Its usage (...) shows that the sense is “I declare to be *ἐοικότα*”; the whole clause therefore means “this world-system I declare to you to be *ἐοικότα* in its entirety”. What is the meaning of *ἐοικότα*? (...) The context demands the translation “likely” (...) He establishes the “likeness” of his world-system from the beginning by framing his account of the two sensible Forms on the analogy of that of τὸ ἐόν, i. e. as self-identical, simple substances, each with its own characteristics, but specially by interpreting his dualism as admitting an analysis of the world with no more recourse to contradictory assertions than his account of Being. His *διάκοσμος* [“order of things”] is therefore “likely”, not in the Xenophanean sense of “unknowable by men, but like the truth, because founded on moral or religious principles” [vg. Xenophanes B 1, 24, B 34, B 35], but in the sense “unknowable in principle, but as like the one reality as is possible for a dualist order” (p. 349-351).

O sigui que la deessa declara al seu visitant que la física dualista (la de Parmènides) és, malgrat que és falsa, la millor de les físiques possibles, la més semblant al ver, i per això versemblant (*ἐοικότα*). Coxon se situa, doncs, en la línia de la lectura *hipotètica* (que diuen Reinhardt i Beaufret) de Zeller, Wilamowitz, Gomperz i Reinhardt, línia que Beaufret caracteritza així: “Parménide présente le monde comme lui-même le comprendrait *si* [en aquest “si” hi ha la condició o la hipòtesi] il se plaçait au point de vue du sens commun” (1955, p. 19). Sobre el pronom *πάντα*, Coxon comenta: «P.’s claim of “complete” likeness for his world-system, made in the word *πάντα* [“in its entirety”], is anticipated in the final words of the prologue *διὰ παντὸς πάντα περῶντα* [“ranging through all things from end to end”] (fr. 1, 32); the participle *ἐοικότα* similarly develops the sense already conveyed there by the adverb *δοκίμως* [“in general acceptance”]» (p. 351). No a tot plegat: la *Δόξα* és desqualificada sense pal·liatius (no

seria pas millor la dualista que la monista, si una física monista fos pensable –cosa que, segons Parmènides, no passa) perquè no s’ocupa de τὰ δοκοῦντα δοκίμως (sc. ἐόντα) διὰ παντὸς πάντα περῶντα com cal, o sigui: fenomenològicament, sense derivar-ho per principi de realitats o formes primigènies que la Δόξα mateixa confon amb la dualitat τὸ ἐόν / τὸ μὴ ἐόν. Sobre el vers 62, Coxon diu (d’acord amb Diels) que l’oració és modal més que final (“rather modal than final”), i comenta sobre παρελάσση: «It cannot here continue the imagery of the prologue, since P.’s journey, being ἀπ’ ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου (...) was in no danger of rivalry and the goddess’ analysis of human experience is not presented as a ὁδός [Coxon diu això perquè el camí qualificat de tal és, segons Coxon, el dels monistes, no el del dualisme parmenidià: vg. comentari de Coxon al v. 54]. The expression is therefore an independent metaphor (...). The sense of the verse is thus “in such a way that never will any mortal outrun you in good judgement” [Coxon llegeix γνώμη, en datiu]. In these words P. asserts that his analysis of human beliefs, though “deceptive”, has a validity which experience will prove insuperable» (p. 351-352). Ho llegim d’una manera ben diferent, que no cal repetir aquí (vg. més amunt).

Conche diu:

Parménide entend montrer aux mortels la genèse de ce qu’ils ont sous les yeux. C’est aussi ce qu’ont fait les Milésiens. Mais Parménide entend faire mieux que ses rivaux, les philosophes qui l’ont précédé [Conche cita aquí la seva traducció dels dos versos que ens ocupen ara]. On reconnaît là l’esprit de l’ἀγών (concours, compétition, émulation), essentiel à la civilisation grecque. L’homme grec veut lutter pour “être le meilleur, surpasser les autres” (*Il.*, 6. 208); telle est la “bonne *eris*” (lutte, rivalité) d’Hésiode (*Tr.*, 24): le chanteur “jalouse le chanteur” (v. 26), l’artiste l’artiste –et le philosophe le philosophe. (...) L’explication qui paraîtra aux mortels la plus vraisemblable sera celle construite à partir des deux formes qu’ils ont eux-mêmes nommées: le feu-lumière et la nuit (p. 196-197).

Completament d’acord amb el comentari de Conche sobre l’esperit agonal que hi ha en aquesta versos (i en tot el poema des del seu començament mateix). Però, quant a la resta, Conche és senzillament desconcertant: tanta d’insistència i de cura a remarcar que la Δόξα és dels mortals normals i corrents, i no pas dels “philosophes” (vg., per exemple, el comentari de Conche al vers 53 i als versos 57-58), i ara resulta que, concretament aquí, “Parménide a dans l’esprit les philosophes”. Perquè la cosa li rutlli, Conche no té més remei (com es veu en el que diu en darrer lloc) d’atribuir el contingut de l’últim tram de B 8 (versos 53-59) als mortals normals i corrents i d’atribuir a Parmènides (o sigui a la deessa) la resta de la Δόξα (B 9-B 189), en una operació similar a la que fa Untersteiner. Ens sembla un error: entre B 8, 53 i B 19 hi ha una clara

continuïtat discursiva. I sí, efectivament, aquí “Parménide a dans l’esprit les philosophes”, però no només aquí, sinó en tot moment, amb el benentès que, com ja hem dit uns quants cops, tampoc cal convertir en essencial la diferència entre mortals-normals-i-corrents i mortals-que-filosofen, perquè parla una deessa i, des del cel, tots els mortals són igualment mortals.

FRAGMENT 9

1

SIMPL. *Phys.* 180, 8

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νῦξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μετὰ μηδέν.

Però des que totes les coses han estat llum i nit anomenades
i aquestes segons els poders de les tals sobre aquestes i aquelles,
ple tot de llum així com de nit sense llum és alhora,
de totes dues igual, que ben res entremig de cap d'elles.

1 ὀνόμασται F¹ Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche : ὀνόμασται D E F² : ὀνομαστὰ García Calvo 1981, 2009

2 καὶ τὰ κατὰ D F¹ F², Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche : καὶ κατὰ E : κείτω κατὰ García Calvo 1981, 2001

4 ἴσων E F¹ F², *edd.* : ἴσον D / μετὰ μηδέν. *codd.*, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche, García Calvo 1981: μετὰ μηδέν \ <οὐδετέρου> García Calvo 2001

2

Simplici cita aquest fragment, que coneixem només gràcies a ell, després de citar també (per segona vegada) la tirada de versos 53-59 de B 8, tot indicant que els versos que ara ens ocupen es troben “una mica després” (μετ’ ὀλίγα). Ho fa en un passatge del seu comentari al primer llibre de la *Física* d’Aristòtil, concretament al lloc on aquest, un cop ha desmarcat Parmènides i Melís del grup dels φυσικοί amb l’argument que ni l’un ni l’altre, segons Aristòtil, no s’han pas ocupat realment de la φύσις, caracteritza globalment el pensament dels φυσικοί dient que πάντες δὴ τάναντία ἀρχὰς ποιοῦσιν, i dient, d’una manera aparentment incongruent, que això és així fins i tot en el cas de Parmènides: καὶ

γὰρ Παρμενίδης θερμὸν καὶ ψυχρὸν ἀρχὰς ποιεῖ, ταῦτα δὲ προσαγορεύει πῦρ καὶ γῆν (188 a 19-22). Simplicí, després de parafrasejar Aristòtil, i de citar-lo per a precisar que Parmènides, com a contraris, diu (a més de θερμὸν καὶ ψυχρὸν) καὶ φῶς καὶ νύκτα ἦτοι σκότος, cita primer els esmentats set versos de B 8 i després els quatre versos que ens ocupen ara, indicant de passada que tots ells pertanyen a la segona part del discurs de la deessa (que es troben –diu– després de la part relativa a l'ἀλήθεια), i explicant breument, tot remarcant les paraules de la segona meitat de l'últim vers, per quina raó Aristòtil qualifica els elements de Parmènides de *principis* i de *contraris*. El text diu: λέγει γὰρ [Parmènides] μετὰ τὰ περι ἀληθείας· [Simplicí cita B 8, 53-59], καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν [Simplicí cita el nostre fragment]. εἰ δὲ μηδετέρῳ μετὰ μηδέν, καὶ ὅτι ἀρχαὶ ἄμφω καὶ ὅτι ἐναντία δηλοῦται (179, 29-180, 13; Coxon t. 215).

La indicació de Simplicí sobre la posició del nostre fragment encaixa bé amb el fet que aquest continuï fent consideracions sobre les δύο μορφαί introduïdes cap a finals de B 8 (v. 53-59, els versos que cita Simplicí). De fet, el primer vers mateix no és altra cosa que una síntesi, breu però completa, del que s'ha dit en aquells versos, i opera com a recordatori necessari per a la introducció de nous elements teòrics. Per això, i també perquè tots els altres fragments presumiblement pertanyents a la Δόξα pressuposen el que queda dit al nostre fragment (no només que els elements fonamentals pressuposats en el naixement i la naturalesa de totes els coses són els que són, sinó també, com veurem, quines són les exigències discursives, apriorístiques o formals, inherents a la δόξα, exigències o principis que no tornaran a ser tematitzats, sinó que simplement operaran com a tals en tota la resta de discurs), no tenim cap dubte que el nostre fragment ha de ser situat immediatament després de B 8 i abans que tota la resta. Que és el que, de fet, fan tots els editors amb els quals treballam, llevat de Coxon. Aquest situa B 10 i B 11 abans que el nostre fragment, principalment per la presència a B 10 de futurs programàtics i perquè B 11 coincideix amb B 10 quant al contingut, raó per la qual fa l'efecte que li ha d'anar immediatament a continuació (vg. l'apartat 2 i el comentari general de Coxon a B 10). Sobre la posició del fragment que ens ocupa ara, Coxon comenta: «Simplicius cites these lines along with fr. 8, 53-59 to show that P. made the opposites light and night the principles of the physical world. He remarks that the lines occurred “a few verses” later than fr. 8, 59; it is clear that he regarded the two passages together as comprising P.'s account of the physical elements. Diels for this reason placed fr. 11 [B 9, el fragment present] next to fr. 8, but it seems better to regard it as following fr. 9 and 10 [B 10 i B 11] (*see* the introductory nn.) and as preceding the account of the rings of light and night in fr. 12 [B

12]» (p. 359). Entenem que Coxon s'equivoca per les raons explicades més amunt. Conche comenta: «Puisque le fragment 9 vient, dans le Poème, selon Simplicius, “peu après” (μετ' ὀλίγα, 180.8) le fragment 8, on se gardera de le rejeter après les fr. 11 et 10 (O'Brien, *Études*, I, p. 247, n. 33), ou 10 et 11 (Coxon, Collobert), ou à la fin, juste avant le fr. 19 (Mansfeld)» (p. 198)

3

El primer que s'ha de fer a propòsit d'aquest fragment és rumiar què hi queda dit, exactament, que no hagués quedat dit ja al tram de finals de B 8 (v. 53-59). Si aquest exercici es fa degudament, el fragment és interessantíssim. Comencem recordant (és el primer que es recorda al primer vers del nostre fragment) que la δόξα és un ὀνομάζειν, un posar noms, diguem doncs: un llenguatge. Qualsevol llenguatge necessita, d'una banda, un vocabulari, diguem uns noms, i, d'altra banda, regles de formació d'expressions, sense descartar que en el simple posar noms ja hi hagi implicades unes regles mínimes: la juxtaposició (amb la seva doble funció d'unió i separació). Com es veu clarament ara, la δόξα ha de ser un llenguatge capaç de dir-ho tot, capaç de dir tot el que hi ha, i ha de contenir tot el necessari *i només el necessari* per a la generació de tot. Si en comptes de dir “llenguatge” diem “model teòric”, aleshores el que veiem aquí és, d'una banda, que les bases o premisses d'aquest model han de ser les mínimes, i per tant independents entre si, no reductibles entre si, i, d'altra banda, que el model teòric ha de ser complet, capaç d'explicar o generar tots els fenòmens. El final de B 8 ens ha dit que, per a satisfer una tal exigència, *dues formes són necessàries* (“no és necessària només una”, hem llegit a B 8, 54). El fragment que ara ens ocupa diu (i això és nou) que *dues formes són suficients*. Cerquem tot això a les paraules del fragment.

La δόξα, hem dit, ha de generar-ho *tot*: aquest tot (o sigui: totes les coses) és el πάντα del v. 1. Les dues formes (i el fet que siguin dues queda magníficament presentat aquí per mitjà de la conjunció copulativa) són φάος καὶ νῦξ (v. 1), φάεος καὶ νυκτὸς (v. 3). Ens hem passat bona part d'aquest treball rumiant sobre què significa copular. El tema de la primera part del discurs, en efecte, és el verb copulatiu. Ara entra a escena la conjunció copulativa. Aquesta còpula (com l'altra) ajunta i separa al mateix temps. El tram de finals del fragment B 8 ens ha presentat la seva cara separadora, allí per mitjà del numeral δύο (no μία, diu expressament B 8, 54). Ara ens ensenya la seva cara ajuntadora: el que abans

era o es presentava χωρίς (B 8, 56) passa a ser ὁμοῦ (B 9, 3). Podria ser que aquest canvi de cara fos documentat en la preposició inicial αὐτάρ, si la interpretem amb sentit adversatiu (que és el que sol tenir). L'adverbi ὁμοῦ no significa només (ni bàsicament) coexistència o simultaneïtat: aquí significa també (i bàsicament) *unió* o *barreja*. Ja tot just ara, d'entrada, fa l'efecte (i això quedarà confirmat a mesura que avanci el poema) que els dos elements han hagut de ser prèviament separats *perquè* pogués acabar tenint lloc llur unió, llur barreja, de manera que la idea de la barreja, de la unió, està pressuposada en la de la separació, de la mateixa manera que la diferència entre el mascle i la femella, i per tant la identitat de l'un com a tal (com a mascle) i de l'altra com a tal (com a femella), pressuposa la unió de l'un i de l'altra, en què consisteix la possibilitat de la generació o reproducció, sense la qual ni existiria (ni seria tan sols definible) l'un, ni existiria (ni seria tan sols definible) l'altra (sobre la dualitat mascle-femella en tot aquest assumpte, a part del que ja s'ha anat dient, vg. encara el comentari a B 12, B 13, B 15 i B 17). En aquest simple ὁμοῦ s'expressa i condensa, doncs, la regla general de generació o deducció de tot. Més tard veurem que aquest ὁμοῦ, o sigui la conjunció copulativa, serà míticament personificada en la figura d'una δαίμων que ho fa néixer tot portant-ho a barreja (B 12,3-6). Que les dues premisses són prou *potents* per a generar *tota* la rica diversitat (aquestes coses i aquelles) és el que significa el segon vers: καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς. Una de les dificultats més serioses que presenta aquest fragment és la tasca d'identificar l'antecedent d'aquest pronom τὰ del segon vers. O és el πάντα del vers anterior (que és l'opció més natural, en el sentit que és l'única possibilitat en què no cal sobreentendre l'antecedent), o és φάος καὶ νῦξ enteses com a μορφαί, i en aquest cas cal entendre que entre el pronom i el seu antecedent hi ha una concordança quant al sentit gramaticalment viable (φάος és substantiu neutre, νῦξ ho és femení), o és φάος καὶ νῦξ enteses *com a noms*, com a ὄνόματα (i en aquest cas tenim també el plural neutre que es requereix). Tots els intèrprets que tenim en compte opten per la primera o la tercera de les opcions. Ens sembla que la bona és la primera. Ocorre, en efecte, que πάντα pot ser considerat κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς (i això és la δόξα) i també d'altres maneres: ho sabem per la fonamental contraposició entre les βροτῶν δόξαι i τὰ δοκοῦντα (B 1, 31-32). El pronom τὰ significa: *aquestes* (totes les coses: πάντα, v. 1) en tant que considerades d'acord amb el model teòric de la δόξα, en virtut del qual aquestes són (han de ser) reductibles a φάος καὶ νῦξ.

Després trobem la tesi de la *igualtat* entre aquestes dues formes: ἴσων ἀμφοτέρων. La "igualtat" en qüestió té (com a mínim) dos significats. Per un cantó, insisteix en el fet

que l'una, sense l'altra, no podria generar res (o, com a mínim, no podria generar-ho tot), i que el mateix (igualment) ocorre amb l'altra, que no podria generar res (o, com a mínim, no podria generar-ho tot) sense l'una. Són *igualmente* necessàries totes dues. Això vol dir que l'una no es pot generar a partir de l'altra de l'una, o sigui que són independents, i de manera que res no sigui generable res sense comptar amb totes dues. Això redunda en el que ja s'ha dit a B 8. El segon significat de la igualtat (que se suma al primer i l'enriqueix) és que aquesta igualtat, segons fa l'efecte, es pot entendre també en sentit quantitatiu, en el sentit que en cada cosa pot variar la quantitat que hi hagi de l'una i de l'altra (altrament no podria haver-hi coses diferents), però la quantitat global de l'una i la quantitat global de l'altra ha de ser la mateixa. En aquest cas tenim el que en física moderna se'n diria un principi de *conservació* (amb l'essencial diferència que, si el principi en qüestió fos de la física moderna, la conservació en qüestió s'afirmaria de *magnituds* pròpiament dites): la quantitat global de llum i de nit, per més barreges que es produeixin, ha de ser constant (sempre igual). Finalment, la tesi que totes dues formes són *suficients* (que no en cal una tercera) (que és el que, segons indicàvem, no es deia al tram final de B 8) és el que queda dit al final de l'últim vers del nostre fragment: ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν: no hi ha res (s'entén: res més) ni enmig de l'una ni enmig de l'altra (amb un sobreentès ἐστὶ ἢ ἔχει, de manera que es pugui, en aquest segon cas, sentir el ressò del verb μετέχειν, “tenir part en” o “participar de”). De fet és això mateix (que no hi ha lloc per a una tercera forma) el que s'expressa dient que tot queda *ple* amb aquestes dues: πᾶν πλέον (v. 4). L'expressió οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν és complicada perquè, gramàtica en mà, no pot significar el que sembla que significa, a saber: que no hi ha res entre l'una i l'altra, ficat al mig *de totes dues* (ἀμφοτέρῳ); literalment, οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν significa que no hi ha res entremig *ni* de l'una *ni* de l'altra, o sigui: ni entremig de l'una (d'un cantó) ni entremig de l'altra (de l'altre cantó). Això vol dir que l'entremig en qüestió s'ha de situar a dintre de cada una, en el si de cada una. Aclarit això, continua havent-se d'interpretar la frase. Simplificant una mica (principalment perquè aquí no contemplem la variable de quin és exactament el verb sobreentès a l'expressió), pot voler dir tres coses (vg. més avall –al comentari de Tarán– una síntesi més completa de la diversitat d'interpretacions històricament donades): o bé que no hi ha res (o gens) de l'una dins l'altra ni res (o gens) de l'altra dins l'una, o sigui: que tant l'una com l'altra són (diguem-ne) pures; o bé que no hi ha res (cap tercera forma) ni a dintre de l'una (entremesclada amb l'una) ni a dintre de l'altra (entremesclada amb l'una) (no hi ha res que no sigui l'una o que no sigui l'altra); o bé que tant l'una com l'altra són internament contínues, o sigui: que no hi ha *buits* ni en el si de l'una ni en el si de

l'altra (donant a μηδέν, doncs, el sentit de *buit*). Totes tres possibilitats són viables, però pensem que la preferible és la segona (que hem explicat més amunt: que no hi ha cap tercera forma). La primera té l'inconvenient que l'expressió repetiria el que ja s'ha dit clarament a B 8, 53-59, i ens fa l'efecte que la investigació, amb aquest vers, avança en el sentit que hem indicat (dues formes són suficients per a construir-ho tot). La tercera té el petit problema que això del buit en grec no es diu μηδέν, sinó κενόν o κενεόν; la interpretació és admissible perquè és veritat que l'absència de buit en totes dues formes justifica igualment (com ho justifica l'absència de tota tercera forma) la suficiència i la igualtat de les dues ja presentades; cal, en qualsevol cas, que al buit en qüestió no se li faci jugar cap paper teòric, perquè aquest haria de ser el del no-res o el del no ser, i aquest paper ja el juga la nit.

Les conjuncions (ἐπειδὴ al primer vers, ἐπεὶ a l'últim) s'han d'entendre totes dues en sentit causal, no temporal, encara que l'explicació del model teòric aparegui (ja des de B 8) en la forma d'una història diacrònica en temps pretèrit sobre determinades operacions humanes (acordar pensaments o intencions, posar noms, etc.) (amb el nostre "des que" hem mirat de cobrir tots dos plans). I està bé observar que aquestes conjuncions, aquí, no només signifiquen que el que es diu després d'elles dóna raó del que s'hagi dit abans, sinó que aquí també indiquen subtilment que ens trobem en un tram metadiscursiu de la δόξα, o sigui un tram on s'examinen les exigències discursives que defineixen la δόξα com a tal. Aquí no es parla de *continguts* de la δόξα, raó per la qual la responsable del que es diu és aquí és la deessa, no els moridors, que simplement s'ocupen dels continguts d'acord amb aquests principis, però sense conèixer-los (simplement fent-los operar).

Zeller i Burnet no fan cap comentari general d'aquest fragment, potser pensant que tot el que hi ha a dir ja ha estat comentat a B 8, 53-59 o als fragments que segueixen. Zeller dedica al vers 4 la breu remarca que es llegirà al lloc corresponent.

Diels comenta: "[Fr.] 9 fasst nach wenigen Versen, die nach Simpl. dazwischen liegen, das vorige Kapitel, die beiden Principien und ihre Eigenschaften, zusammen und deduzirt daraus die Consequenzen für das Universum und die Principien selbst" (p. 101).

Reinhardt, d'acord amb la seva interpretació dels últims versos de B 1 (v. 31-32), en virtut de la qual la δόξα (o el discurs sobre la δόξα) no pot ser interpretat ni com a hipòtesi versemblant, més o menys (sota determinades condicions) compatible amb l'ἀληθείη, ni tampoc com a discurs contra el qual es dreçaria polèmicament (com contra qualsevol altra cosmogonia) el discurs sobre l'ἀληθείη, sinó com a discurs (certament erroni o no vàlid) que s'havia de desprendre necessàriament de l'ἀληθείη (o del discurs

sobre l'ἀληθείη) (de manera que es mostraria, en el poema en el seu conjunt, “dass der Irrtum seine Grund habe” –p. 10), després de mostrar que una tal obtenció deductiva es troba al darrer passatge de B 8, explica que el significat de l'expressió διὰ παντὸς πάντα περῶντα (la segona part de l'últim vers de B 1) es troba en el nostre fragment:

Und was διὰ παντὸς πάντα περῶντα heisst, wer könnte das besser erklären als Parmenides selber? [I Reinhardt cita el nostre fragment, que tradueix (i parafraseja), a peu de pàgina, així: “Aber da alles Licht und Nacht benannt ist und diese beiden nach ihren Kräften (d.i. nach ihren mannigfaltigen Bedeutungen) jedem beliebigem Dinge innewohnen, so ist alles zugleich mit Licht und unsichtbarer Nacht erfüllt, die beide einander gleich (d. i. entsprechend, parallel) sind, denn keins hat an dem andern Teil (p. 31-32, nota 1). [I tot seguit comenta:] Man darf nur nicht die Folgerungen des ersten Teils vergessen haben, sondern muss sich in diese Gedankenwelt soweit hineingefunden haben, um zu empfinden, dass ein Ding, in dem zugleich zwei Elemente enthaltend sind, die nichts miteinander gemein haben, aus deren Mischung sich das Phänomen erklärt, dass ein und daselbe Ding bald so, bald anders erscheint, für diese Philosophie ein Ding der Unmöglichkeit ist, ein τὰυτόν καὶ οὐ τὰυτόν [B 6, 8-9], dass somit die angeführten Worte den allerstärken Widerspruch enthalten, und nicht nur enthalten, sondern auch zum Ausdruck bringen, den es für sie geben kann; der Zusatz ἐπεὶ οὐδετέρωι μετὰ μηδέν wird überhaupt erst dann verständlich, wenn wir Licht und Dunkel nicht als Stoffe, sondern als Begriffe lassen (p. 31-32).

De Reinhardt en donem per bona la seva interpretació dels últims versos de B 1: és (“era”) necessari que τὰ δοκοῦντα sigui δοκίμως διὰ παντὸς πάντα περῶντα en virtut de la naturalesa de l'ἀληθείη. Però no podem estar d'acord amb el fet que el nostre fragment sigui una explicació del significat de διὰ παντὸς πάντα περῶντα (B 1, 32), perquè τὰ δοκοῦντα fa això δοκίμως, i en canvi el que diuen els versos del nostre fragment és (en això, d'acord amb Reinhardt) equivocat (en el sentit que parla del ser, o de la dualitat ser/no ser, com si fossin coses primordials que es barregen). La nostra interpretació es diferencia de la de Reinhardt pel fet que Reinhardt identifica tot discurs sobre τὰ δοκοῦντα amb les βροτῶν δόξαι esmentades a B 1, 30, o dit d'una altra manera: perquè Reinhardt no contempla la possibilitat de dos discursos sobre τὰ δοκοῦντα (en això estem d'acord amb Untersteiner: el poema contempla dos discursos, un de bo i un de dolent, sobre τὰ δοκοῦντα). El que fa correctament Reinhardt aquí, en tot cas, és desqualificar (com a error necessari) el discurs que s'hi presenta.

Untersteiner, d'acord amb la seva tesi de les dues versions de la δόξα, diu que convé no confondre el contingut d'aquest fragment (que expressa la δόξα en el seu bon sentit) amb el dels versos B 8, 55-59 (que fan una caracterització essencial de mala versió de la δόξα): “Sembra che sviluppinò la medesima dottrina. Ma non è così” (p. CLXXXIII). Reproduïm sencera l'explicació que Untersteiner dóna d'això, o sigui de la diferència entre

la bona i la mala versió de la δόξα, encara que sigui una mica llarga, perquè Untersteiner, tot explicant-la i comentant el conjunt del nostre fragment, defineix detalladament la seva posició al davant de la qüestió sobre la relació ἀληθείη/δόξα tot connectant-la amb la seva interpretació del proemi i amb la seva tesi segons la qual “l’essere di Parmenide è οὐλον, non ἔν” (vg. comentari a B 8, 5-6), és a dir: perquè Untersteiner hi defineix sintèticament, millor que enlloc més, les tesis bàsiques del seu llibre sobre Parmènides. Diu així:

L’antitesi πῦρ-νύξ nel frammento 8 è assoluta e irriducibile, come ho rilevato sopra: invece, la reciproca posizione dei due momenti nel fr. 9 appare completamente diversa: la premessa della proposizione svolta in questo secondo passo rivela súbito un motivo significativo. Dice, dunque, Parmenide: αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται / καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς (28 B 9, 1-2): “ma poiché tutte le manifestazioni naturali sono state designate come luce (diurna) e notte [cioè come giorno e notte] e precisamente conforme alle loro naturali proprietà presenti in qualsiasi cosa...”. Per comprendere questo passo bisogna tenere presente il proemio ove il concetto di “via” (...) comprende in modo indubbio, nella sua unità, la temporalità e l’atemporalità. Nel suo viaggio verso il conoscere l’εἰδὼς φῶς trascorre dalle case della Notte alla Luce (φάος) là dove si trova la porta delle strade del Giorno e della Notte (28 B 1, 9-11). Nel mondo di πάντ’ ἄσση vi sono φάος e νύξ, giorno e notte; al di là sta l’ἔόν atemporale. Dunque, quando Parmenide dice πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται [B 9, 1] non fa altro che riconoscere la realtà di ciò che sta al di qua della “porta”, cioè τὰ δοκοῦντα εἶναι (28 B 1, 31-32) nell’ambito della medesima “via” dove trovasi pure Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ (28 B 1, 29). La realtà di τὰ δοκοῦντα non può essere altro che φάος καὶ νύξ, cioè *temporalità* diffusa ovunque conforme alla propria φύσις. Parmenide, veramente, si riferisce ai due elementi della temporalità e asserisce come essi si trovino in ogni singola cosa conforme alle loro δυνάμεις, ma queste in realtà, pur essendo evidentemente duplici, presentano un’essenza particolare precisata nei due versi che seguono e che costituiscono l’apodosi di quelli ora interpretati: πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου / ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν (28 B 9, 3-4). Dice Parmenide: poiché il mondo della temporalità è luce (giorno) e notte ovunque diffusi, ne segue che “tutto è pieno unitamente di luce (giorno) e di notte oscura, l’una e l’altra (qualitativamente) eguali, dal momento che nessuna delle due possiede un qualche potere (sull’altra)”. Il senso complessivo del frammento risulterà d’importanza capitale non solo per comprendere il valore della δόξα parmenidea, ma anche il pensiero in generale di questo filosofo. Fondamentale è qui la proposizione: πᾶν πλέον ἐστὶ ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου (vs. 3): infatti il pensiero ritorna facilmente a quel passo dell’Ἀλήθεια ove ricorre un’identica terminologia πᾶν δ’ἔμπλεον ἐστὶν ἐόντος (28 B 8, 24). È necessario ora ricordare come l’esegesi di quest’ultima proposizione parmenidea abbia chiarito che si tratta di un equivalente analitico della predicazione οὐλον. Secondo la δόξα, dunque, tutto è un οὐλον costituito di non separati ὁμοῖα nella comunanza della temporalità, quali sono Giorno e Notte, dotati della loro φύσις autonoma che non distrugge la ομοιότης. Così va interpretato il fr. 9 con speciale riguardo ai vs. 3-4. La differenza con l’ἀλήθεια, nonostante la ripresa di identici schemi, appare sostanziale. Mentre nell’ἀλήθεια (cfr. 28 B 8, 22-25) i παρεόντα ὁμοῖα non sono in alcun modo διαιρετά, nella δόξα, invece, una distinzione

esiste entro l'οὐλον unitario (πᾶν πλέον ἐστίν) in virtù della sua temporalità, ed è la distinzione di Giorno e di Notte anche se sono non separabili ὁμοῖα. Come la δόξα, che rappresenta τὰ δοκοῦντα εἶναι, si contrappone continuamente, conforme a quantopiu volte si è rilevato, alla falsa cosmogonia di fr. 8, 55-59, così essa si differenzia dell' ἀλήθεια pur riecheggiandone le forme nell'atmosfera dell' "unica" via. Infatti secondo la dottrina metafisica l'ἔόν è precisato come ciò che: οὐ...ἔην οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν (28 B 8, 5), vale a dire viene collocato nella sua atemporalità, perché non mai né fu né mai sarà come una somma di parti strettamente unite sí, eppur distinguibili. Nella δόξα, invece si dice, al contrario, πᾶν πλέον ἐστίν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου / ἴσων ἀμφοτέρων (28 B 9, 3-4): la temporalità (φάος καὶ νύξ) ammette somma di parti strettamente unite, eppur distinguibili nella loro autonomia. Mentre l' ἔόν è raffigurato come μούνον / οὐλοφύες (28 B 8, 5-6), avente quindi "solo la φύσις dell'οὐλον"; nella δόξα, invece, si ha un οὐλον (πᾶν πλέον) che non è "soltanto οὐλον" di παρεόντα ὁμοῖα, nei quali si risolvano pur gli ἀπεόντα, perché gli ὁμοῖα (ἴσα) sono invece distinguibili e autonomi: φάος e νύξ, per la loro temporalità, non sono ἀπεόντα παρεόντα, pur essendo per così dire sommersi e fusi in quell'οὐλον che è la temporalità. Si potrà, forse, dire che la δόξα è la visibilità di οὐλον, dell'ἔόν οὐλοφύες, della φύσις temporale. E questa visibilità, pertanto, permetterà di scorgere il prima e il poi degli ὁμοῖα costituenti l'οὐλον. La δόξα, quindi, nell'unità della "via" è, sotto il rispetto metodologico e, di conseguenza, gnoseologico, identica all'ἀλήθεια (p. CLXXXIII-CLXXXIX).

Untersteiner diu per acabar:

Siamo [amb el fragment B 9] davanti al concetto parmenideo di φύσις. Visibilità dell'οὐλον è visibilità degli ὁμοῖα nella loro φύσις, cioè –come dice Parmenide– κατὰ σφετέρας δνάμεις (28 B 9, 2). Gli ὁμοῖα sono, appunto, la vitalità di φύσις, che è il formarsi e l'essere a un tempo delle cose. Si può dire che φύσις è *il reale nella temporalità* (cfr. 28 B 19, 1) parallelo, entro l'ambito dell' "unica" "via", all'ἔόν che sta nell'atemporalità (p. CXC).

Sobre la posició d'Untersteiner, vg. també més endavant la contraposició que aquest autor estableix entre els v. 1-2 i el v. 3 del fragment B 19. Pensem que Untersteiner té raó (i és el gran mèrit de la seva lectura) quan diu que hi ha dos discursos sobre τὰ δοκοῦντα, el dolent (les βροτῶν δόξαι δε B 1, 30 i de B 8, 51) i el bo (B 1, 31-32). L'error d'Untersteiner consisteix a buscar el bo en el contingut del poema, quan del bo, en realitat, simplement se n'indica l'existència (B 1, 31-32); i, per descomptat, el vàlid discurs sobre τὰ δοκοῦντα no seria una *cosmogonia*, com pretén Untersteiner, perquè el que fa dolent el discurs dolent sobre τὰ δοκοῦντα és precisament el seu caràcter cosmogònic, o sigui pseudoontològic (*l'ordenació dels continguts* –el κόσμος ἐπέων de què es parla a B 8, 53–, doncs, i no pas els continguts mateixos).

Tarán comenta:

After the goddess has pointed out that the minimal mistake of positing two things as real permits one to derive from it the whole world of change and difference which men take as existent, she goes on to describe this world. The two elementary forms by which the goddess chooses to construct her

model are Fire and Night or Light and Night. Once these two forms have been accepted, all things are really only Light and Night (fr. IX): [Tarán cita el fragment]. “Once all things have been named Light and Night” (line 1); one must remember that the world of difference is for Parmenides the result of convention. So, after one has decided to accept Light and Night as real, all things will be just that: Light and Night, and these [Tarán remet en nota a peu de pàgina al seu comentari menut de *τά*, v. 2] (i.e. Light and Night) according to their meanings [remet al seu comentari de *δυνάμεις*, v. 2] are applied to these things and to those; the consequence of this is that all [remet al seu comentari de *πᾶν*, v. 3] is full, at the same time [remet al seu comentari de *ὁμοῦ*, v. 3] of Light and of obscure Night, of both equally [remet al seu comentari d’*ἴσων ἀμφοτέρων*, v. 4], since there is nothing which does not belong to one of them [remet al seu comentari d’*ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν*, v. 4]. Things, therefore, are Light or Darkness or a mixture of both (p. 231-232).

L’error de Tarán consisteix a posar el discurs sobre el ser i el discurs sobre les coses en un mateix pla: ambdós parlen del que hi ha en realitat; i com que són discursos incompatibles, si l’un és vertader, l’altre ha de ser fals. No és aquesta la diferència entre l’un discurs i l’altre, ni ho podria ser tampoc, perquè la diferència entre l’un i l’altre consisteix justament en el fet que *el tema* d’ambdós discursos és diferent. L’un és ontològic, mentre que l’altre és òntic. I com que no parlen del mateix, o com que tenen lloc en plans diferents, no és incompatible dir que l’objecte de l’un és un i només un i dir que l’objecte de l’altre és més d’un. Com que Tarán situa els dos discursos en un mateix pla i sosté que els enunciats del primer són vertaders, atribueix falsedat material als enunciats del segon, o sigui de la δόξα (com si aquesta parlés del mateix que el discurs sobre el ser), i els atribueix una validesa merament “convencional” (o sigui: els lleva tota validesa teòrica). Sens dubte la δόξα té aquest caràcter “convencional” de què parla Tarán, però no aquest no afecta el valor de veritat dels enunciats que la δόξα emet, sinó determinades exigències discursives inherents al fet d’haver confós de partida (com fa Tarán mateix) *el ser* amb *el que hi ha*.

Coxon presenta per tot comentari general del fragment les seves consideracions sobre la la posició d’aquest dins el conjunt (vg. més amunt) i passa tot seguit directament al comentari menut. Conche fa el mateix que Coxon.

4

1 αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται. Diels comenta sobre ὀνόμασται que la forma verbal, que no pot ser sinó un pretèrit perfet d’*ὀνομάζειν*, és discutible per la manca de reduplicació (la primera vocal hauria de ser omega i és òmicron), fenomen sense casos

anàlegs; considera molt improbable que calgui llegir ὀνόμαστὰ (com a adjectiu; que és, per cert, l'opció de García Calvo, això sí: amb l'addició de κείτο iniciant el verb següent); comenta que es podria raonablement corregir ὀνόμασται per ὄνομ(α) ἐστίν i entendre que el pronom τὰ del segon vers tingués per antecedent (sobreentès) ὄνομα(τα) (que és, això segon, el que Diels –i gairebé tothom– fa de totes maneres); però diu que el fet que es tracta d'un perfet sense reduplicació (equivalent doncs a ὀνόμασται) és confirmat per una anònima paràfrasi en prosa de l'existència de la qual Simplicí ens informa (“com si fos de Parmènides mateix”, observa Simplicí: ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου) en el context on es troba la seva citació del fragment (just abans d'aquesta, en el breu passatge que es troba entre la citació de B 8, 53-59 i la del nostre fragment), ja que en aquesta paràfrasi el perfet sí que es troba amb l'exigida reduplicació: ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὀνόμασται τὸ ψυχρὸν κτλ. (*Phys.* 31, 5; Coxon t. 204):

ὀνόμασται: bedenkliche Form, zumal bei vocalischem Anlaut. Die üblichen Beispiele für diese Form der Reduplikationslosigkeit (Curtius Verb. II 147 f.) geben kritischer Sichtung kein zuverlässiges Analogon. Man könnte nach 8,38 ὄνομ(α) ἐστίν lesen und das folgende καὶ τὰ (näml. ὀνόματα) κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς leicht anpassen, aber der Paraphrast von 8,57 hat jedenfalls ὀνόμασται gelesen und Empedokles 39 φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν spricht auch dafür. Hoffentlich findet sich eine genügende Erklärung der singularität. Denn die leichte Aenderung ὀνομαστὰ trifft schwerlich das richtige (p. 101).

Tarán comenta a propòsit de φάος καὶ νῦξ: “Parmenides did not distinguish between Fire and its effect, Light. For him these two notions are one and the same, since he does not know the concept of abstract quality” (p. 231). Això ens sembla poc menys que ridícul. Algú que es dedica a diferenciar el ser (d'una banda) de les coses (de l'altra) ha de ser capaç de fer diferències més senzilles. Ens volem recordar de Plató (qui sí que coneixia, ens fa l'efecte, el concepte de qualitat abstracta): μοι ἔφάνη βάθος τι ἔχειν [Parmènides] παντάπασι γενναῖον (*Teetet*, 184a). Al contrari: més aviat cal pensar que, si Parmènides, d'aquesta μορφή, en diu ara foc, ara llum, és precisament per assegurar-se que en aquesta μορφή siguin pensades *conjuntament* tant les qualitats de l'un (p. ex. la calor) com les qualitats de l'altra (p. ex. la claror), qualitats que l'oient o el lector podria pensar, en un acte de superficialitat, tenir compreses com cal per separat. Sobre ὀνόμασται, Tarán es remet a Diels quant a l'anomalia de la forma verbal, i pel que fa al significat del verb, comenta: “ὀνομάζειν is to put a name to something that really does not exist” (p. 232, nota 2) (i cita, per a il·lustrar aquest significat, Empèdocles B 8, 4: φύσις δ' ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν). La definició que dona Tarán s'ajusta al pensament d'Empèdocles, i s'ajusta al de Parmènides només si se l'interpreta zenonianament, com ho fa Tarán (no, en canvi,

com ho fem nosaltres: els *continguts* de la δόξα no són ni il·lusoris ni falsos i, per descomptat, *existeixen* –per a dir-ho fent servir el verb de Tarán).

Coxon interpreta i tradueix sorprenentment aquest vers, entenent que πάντα es refereix a tots els noms, no a totes els coses, i de manera que el vers diu que tots els noms es redueixen als noms de les dues formes φάος καὶ νύξ:

The sense given by the accepted translation “since all things have been named light and night” must allude to the “resolution to name two Forms” of fr.8, 53-59; what is said there however is not that other things have been given the names of the Forms, but that mortals have chosen two Forms with opposite characteristics and have given names to these two Forms. It is better to translate “since light and night have been given all names”, i.e. they are the substance of the multiplicity of named physical things (p. 359).

Aquesta observació trasllada el dualisme al pla dels noms (la reducció de tots els noms a només dos), però, segons sembla, no canvia el significat de fons (com ho demostra el fet que es discuteix sobre traduccions, no sobre significats). Ens quedem, doncs, amb “the accepted translation”. Coxon remarca també que el vers sembla ser una adaptació (“an adaptation”) d’Heraclit B 67: ὁ θεὸς ἡμέρη εὐφρόνη, χειμῶν θέρος, πόλεμος εἰρήνη, κόρος λιμός, ἀλλοιοῦται δὲ ὅκωσπερ <πῦρ>, ὅπῳταν συμμιγῆι θυώμασιν, ὀνομάζεται καθ’ ἡδονὴν ἐκάστου. Una “adaptació”, no ho creiem. Una certa coincidència de significat, sí que hi és, però no l’essencial, perquè, posats a establir correspondències entre els dos autors, πῦρ seria en Heraclit el mateix que en Parmènides és ἀληθείη (i no la dualitat φάος καὶ νύξ). Coxon informa també que «the notion of a “Form” with many names reappears in Aesch. P. V. 210, Θέμις καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία [“Themis and Gaia, one form with many names”]» (tot plegat, p. 359). Sobre ὀνόμασται, Coxon dóna per bo el parer de Diels (es tracta d’un perfet anòmalament no reduplicat) i el completa amb quatre precisions (consideracions i referències) de caràcter lingüístic i filològic que no cal que detallem aquí. Hi afegeix que ja hem vist en altres llocs (Coxon es refereix aquí al πλῆνται de B 1, 13 i a l’ἀναπτάμεναι de B 1, 18) la faceta de Parmènides “as a linguistic innovator” (p. 360). Podria referir-se a diferents altres llocs que ja han anat sortint i que aniran sortint encara al llarg d’aquest treball (vg. p. ex. comentari a B 14 i B 15a).

Conche comenta el primer vers (llevat de la forma verbal, de la qual no diu res) i el segon conjuntament:

Nous savions [gràcies al tram del final del fragment anterior, B 8, 53-59] que les mortels avaiant “jugé bon de nommer deus formes” (8.53) –le “feu éthéré de la flamme” et la “nuit”. La flamme répand la clarté. Le feu de la flamme est le feu-lumière = la lumière, φάος (terme poétique).

Nous apprenons [gràcies a B 9, el nostre fragment] que ces deux formes servent a nommer toutes choses, cela en fonction des “pouvoirs” (*dunameis*) qui sont, d’une part, ceux de la lumière, d’autre part, ceux de la nuit. τά: celles-ci (“these”, Tarán, p. 161) –la lumière et la nuit. Les δυνάμεις de la lumière et de la nuit sont les *qualités* qui leur sont associées: (...) le chaud et le froid, le rare et le dense, le léger et le lourd. Ce qui est léger, peu dense et chaud, a part au lumineux; ce qui est lourd, dense et froid est plu chargé de nuit. Il y a une unification des forces naturelles, ramenées à deux grands principes antagonistes (p. 198-199),

ben entès, primerament, que en tota cosa hi ha *tots dos* principis, i, segonament, que els principis, malgrat això, “restent chacun dans sa parfaite identité à soi” (p. 199). Plantejament que comporta inevitablement la qüestió del (diguem-ne) rang ontològic dels principis: són *coses* o no ho són? I, si no ho són, ¿són sempre iguals, com el ser? Conche contesta amb una molt interessant consideració, en la línia del que nosaltres hem dit més amunt sobre el caràcter metadiscursiu del fragment (quan hem dit que el responsable del discurs, en aquest fragment, no són els moridors, sinó la deessa):

Les principes parménidiens sont-ils (...) “éternels et immuables”? Il ne le semble pas. Le feu-lumière et la nuit ne sont que les deux “formes” nommées par les mortels, et avec lesquelles la Déesse se fait fort d’expliquer le monde mieux que n’importe quel mortel. Mais le fait que les mortels soient seuls responsables de cette nomination signifie qu’il faut se garder d’ontologiser les *morphai*. La Déesse garde ces distances: simplement de ces “formes”, elle fait des principes, mais qui sont des principes *ad hoc* pour l’explication de ce monde-ci, et que rien ne permet d’absolutiser en dehors de ce monde. Y aura-t-il toujours la lumière et toujours la nuit? Les mortels le croient. Mais c’est que, pour eux, le monde est là pour toujours. Or, cela est faux (fr. 19) (p. 200)

2 καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς. Diels entén que el pronom τὰ té per antecedent sobreentès el substantiu ὀνόματα: “näml. ὀνόματα, was aus dem zu ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς zu ergänzenden Verbum genugsam erhellt” (p. 101). El verb a què es refereix Diels queda suficientment sobreentès amb l’ὀνόμασται del primer vers, de manera que l’argument és pobre. Sobre les δυνάμεις en qüestió, Diels comenta: “Er meint damit die Qualitäten θερμόν-ψυχρόν, σκληρόν-μαλακόν u.s.w., die nach dem Grundgesetz φῶς-νύξ systoichisch geordnet seiner Δόξα vorschweben” (p. 101). Cert, però abans hauríem triat, per a nomenar les δυνάμεις, els epítets que literalment s’atribueixen a πῦρ-νύξ als versos B 8, 53-59. Diels comenta també que en aquesta sèrie de δυνάμεις contràries cal pensar no menys en les contrarietats pitagòriques que en les heraclitiques: “Pythagoreische noch mehr als heraklitische Grundanschauung ist hier wol nicht zu verkennen (vgl. Arist. *Metaph.* A 5, 986^a 25 ff.) [el cèlebre passatge de la *Metafísica* on Aristòtil presenta les

taules pitagòriques de contraris]” (p. 101). Sens dubte, sobretot si ho entenem en termes de possibles “influències” que Parmènides hagués pogut rebre dels uns o de l’altre. Diels diu per acabar que els noms de la δόξα corresponen més o menys als σήματα de l’Ἀληθείη: “Die ὀνόματα der Δόξα entsprechen demnach ungefähr den σήματα der Ἀλήθεια”(p. 101). Diels vol dir que aquests ὀνόματα corresponen als σήματα esmentats a B 8, 55 i caracteritzats a B 8, 56-59.

Untersteiner comenta sobre el τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις: “καὶ τὰ (vs. 2) vale καὶ ταῦτα, *eaque*. Questo sembra il modo d’intendere già di Patin, *Parm.-Her.*, pp. 585-586: egli osserva come κατὰ σφετέρως δυνάμεις, in causa del pronome riflessivo, non possa essere un’espressione prettamente unita con τὰ, ma piuttosto presenti un valore avverbiale indipendente in modo da appartenere al predicato ὀνομασται; il senso sarà dunque: vale a dire giorno e notte sono denominate le cose tutte conforme ai loro poteri e proprietà...” (p. CLXXXIV, nota 65). Vg. tot seguit la crítica de Tarán i la nostra rèplica. Sobre δυνάμεις: «δύναμις in questo passo è, per me, sostanzialmente identico o, per lo meno, un sinonimo di φύσις (...). Perciò ho tradotto con “proprietà naturale”, piuttosto che con “proprietà” soltanto o “qualità”» (p. CLXXXIV, nota 66) [Untersteiner tradueix així el passatge: “Poiché poi tutte le manifestazioni naturali sono state designate come luce (diurna) e notte e precisamente presenti, conforme alle loro naturali proprietà, in qualsiasi cosa” (p. 154)]. Res a dir per part nostra quant a la connexió semàntica que proposa Untersteiner, que aprofundeix la lectura; l’únic problema és que φύσις és un estricte singular, mentre que aquí δυνάμεις apareix en plural, i això enterboleix la connexió; valdria, si de cas, l’equivalència φύσις (en singular) = δυνάμεις (en plural).

Tarán comenta sobre el pronom τὰ:

It refers to φάος καὶ νύξ (cf. Reinhardt, p. 31, note 1 and Albertelli p. 150, note 2). This seems to me to be the simplest way to interpret line 2. Diels (p. 101) understood ὀνόματα, but this is unnecessary. Of course, from the point of view of the goddess, Light and Night continue to be mere names, but after line 1 she proceeds to point out how, after one has committed the first mistake of considering these μορφαί as real, the whole world of difference can be explained (...). For the same reason I cannot accept Calogero’s (p. 43, note 1) interpretation which is a combination of the one accepted by me and that of Diels. Gigon (p. 275), Fränkel (*Dichtung und Philosophie*, p. 411), and Raven (*KR*, p. 282) take τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις as a simple expression, “and things corresponding to their powers”; it is not, however, the qualities of Light and Night that are attributed to things, but Light and Night themselves, according to their characteristics. Patin (pp. 585 f.) followed by Untersteiner (p. CLXXXIV, note 65) understands κατὰ σφετέρως δυνάμεις as adverbial, modifying ὀνομασται, but this destroys the logic of line 1. The point of line 1 is to emphasize that, after one has accepted

Light and Night as real, all things are just that; not “once all things have been named according to their powers Light and Night (p. 161-162).

L’opció de Tarán obliga a admetre una concordança una mica forçada entre el pronom i el seu antecedent, i ens sembla que hi ha opcions més probables. Abans optariem per la solució de Diels. La crítica a l’opció de Gigon, Fränkel i Raven (d’una banda) i a la d’Untersteiner (d’altra banda), opcions raonables totes dues, ens sembla fluixa: pel que fa a la primera, perquè amb nit i llum hi van van incorporades les seves qualitats o poders, de manera que, si nit i llum són dites de les coses, hi queden *ipso facto* els seus poders; quant a la segona, perquè, a part que algun verb o altre cal sobreentendre al segon vers (de manera que interpretar l’expressió en sentit adverbial sempre serà possible), connecta agudament el verb ὀνομάζειν (que és el que se sobreentén), que comporta juxtaposició, amb el fet que les formes siguin precisament dues, amb els poders corresponents a cada una. Sobre δυνάμεις:

I take it as essentially the same as σήματα of fr. VIII.55. Untersteiner interpretation of δύναμις as synonymous with φύσις (cf. Untersteiner, p. CLXXXIV, note 66) seems to me unacceptable. Parmenides’ intention here was to indicate that the “meaning” attached by men to the names “Light” ad “Night” determines the application of these names to one thing or another. This explanation brings out clearly the relation of δυνάμεις with σήματα in fr. VIII.55 (p. 162).

El fet que la interpretació que Untersteiner fa d’aquest pas sembli “unacceptable” a Tarán és inevitable, donat que es tracta d’interpretacions incompatibles: Untersteiner entén que aquest discurs (el que es presenta a B 9) és necessàriament després (d’acord amb Reinhardt) del discurs sobre l’ἀληθείη, i per tant (aquest cop ja no d’acord amb Reinhardt) perfectament vàlid, mentre que Tarán entén que tot ell és il·lusori i fals.

Coxon, com Diels, diu que les δυνάμεις en qüestió “are the σήματα of light and night alluded to in fr. 8, 55 sq.” i comenta: “the implied correlation of δύναμις [‘power’] and μορφή [‘form’] anticipates its regular association with εἶδος [‘form’] and ἰδέα [‘idea’] in later philosophy and science” (p. 360). Ben vist: en Aristòtil, la correlació en qüestió ha esdevingut terminològica. Coxon comenta també que la locució ὀνομάζεσθαι ἐπὶ τίνι es troba igualment en Empèdocles (B 8, 4: φύσις δ’ ἐπὶ τοῖς ὀνομάζεται ἀνθρώποισιν) i Tucídides (IV, 98, 6: παρανομίαν τε ἐπὶ τοῖς μὴ ἀνάγκη κακοῖς ὀνομασθῆναι). Sobre l’expressió ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς, Coxon diu: “The phrase alludes to physical things with mutually opposite characteristics, which are said to be derived from and named after the opposite δυνάμεις of light and night. Aristotle similarly derives sensible opposites from the four basic δυνάμεις hot, cold, moist and dry (e.g. part. an. ii, 1, 646^a14 sq.)” (p. 360).

3 πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου. Diels remarca que el que es diu en aquest tercer vers s'obté com a conseqüència del que s'ha dit als dos primers: “Da alles, was an Einzelgegensätzen aufgestellt worden ist und werden kann, unter den obersten Gegensatz Licht-Dunkel zurückgeführt werden kann, so folgt πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου” (p. 101). Ho podem considerar una exegesi de la conjunció ἐπειδὴ al primer vers del fragment (valor causal). Diels diu també que l'adjectiu que tanca el vers equival a l'adjectiu de B 8, 59 (ἀδαῆ).

Untersteiner, a propòsit de l'expressió πᾶν πλέον, connecta encertadament aquest vers (i tot el contingut de tot el fragment) amb el passatge de B 8 on es parla de la plenor o plenitud del ser (concretament B 8, 24: πᾶν δ' ἔμπλεον ἐστὶν ἐόντος) i amb el fragment B 16, 4, on es diu (segons Untersteiner, com segons nosaltres) que la plenor o la plenitud fa el pensament (τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα) (vg. comentari als passatges respectius). Sobre aquests paral·lelismes, vg. més avall (v. 4) el nostre comentari a la remarca que Coxon fa sobre els dos últims versos del fragment present. Untersteiner comenta sobre ἀφάντου:

Nella cosmogonia rifiutata da Parmenide si aveva νόκτ' ἀδαῆ (28 B 8, 59) “invisible” (...), perché concepita come elemento cosmico (...). Invece la notte come appartenente alla temporalità unitaria viene rappresentata secondo una impressione visiva [Untersteiner tradueix per νυκτὸς ἀφάντου per “di notte oscura”, p. 155]. Errato è quindi tradurre ἄφαντος sia con “invisible” (così per esempio Liddell-Scott; Gigon, *Urspr.*, p. 275; Calogero, *Parm. e log.*, p. 184; Albertelli, p. 150), sia con “non percepibile” (“unwahrnehmbare”: Fränkel, *D. u. Ph.*, p. 466), nel senso che quanto non è percepibile, nella convizione dei dualisti, vale come un qualche cosa, cioè il negativo vale come un “quasi-positivo” (...): quest'esegesi parte dal presupposto comunemente accolto, ma per me errato, di un'identità di dottrina nei fr. 8, 55-59 e 9 (p. CLXXXVI, nota 70).

Vg. més amunt el comentari general d'Untersteiner i la nostra crítica.

Tarán diu sobre πᾶν: «It is not “All” but all things. Not in the sens “each thing” but in the sense “the totality of things”. So this does not imply that each thing individually is full of Light and Night, but that the whole (of things) is full of Light and Night. There may be, as in fact there are (cf. fr. XII.1 and Theophrastus, *de sensu* 3) things constituted only by one of the elements» (p. 162). No: cal recordar que foc i nit, en el si de la δόξα, corresponen a ser i no ser; tota cosa, per tant, és barreja de foc i nit, i tota cosa vol dir cada cosa; un cop ben assentat que la δόξα no parla sinó de coses (com ho prova el fet que identifica amb ser i no ser dues coses concretes, foc i nit), les anelles de foc pur a què Tarán es refereix (B 12, 1) no són sinó un moment de l'elaboració del model teòric en virtut del qual de la mescla del foc i de la nit se'n segueix l'existència de l'univers; en aquest moment teòric, les anelles en qüestió són el mateix foc i signifiquen, per tant, el ser,

no cap cosa concreta; no hi ha coses concretes que no resultin de la mescla de foc i de nit. Sobre ὁμοῦ, Tarán comenta: «I can be taken as “together” (cf. Reinhardt, p. 31, note 1 and Albertelli, p. 151, note 4), or, as I have done, as “at the same time”. In both cases the meaning of the whole sentence is not affected. (...) Untersteiner (p. CLXXXV, note 69) is misled by his notion of the two cosmogonies to think that ὁμοῦ distinguishes the two μορφαί of fr. IX from those of fr. VIII which are χωρὶς ἀπ’ ἀλλήλων. But for Parmenides, even if there were two cosmogonies, in the second, too, the μορφαί, if there were two, must be χωρὶς ἀπ’ ἀλλήλων» (p. 162-163). Tarán subestima la diferència que Untersteiner posa de relleu: sens dubte hi ha dues consideracions (dos tractes, dos discursos) de τὰ δοκοῦντα, la bona i la dolenta, i no només una (la dolenta), com pretén Tarán. Té raó, en canvi, quan critica Untersteiner per haver entès que en el poema es presenta una cosmogonia vàlida (entenent per tal un discurs que generaria correctament les coses a partir de la naturalesa de llur ser). No és així: una cosmogonia (definida com acabem de fer) només pot ser no vàlida, i és la que es presenta al poema.

Coxon comenta: «From the premise that all empirical objects and their properties are analysable in terms of the two Forms and their properties (which like the objectes are not authentic substances but “names”, i.e. subjects of misleading assertions, fr. 8, 38-41) P. concludes that the empirical world is not only full but, since neither Form contains void and both are therefore equal, universally dual» (p. 360). Sobre πᾶν: “πᾶν [‘all’] is to be understood as in fr. 8, 5, 22, 24, 25, 48, i.e. as characterising the whole subject of discourse, here the universe as conceived by human beings”. Ben vist: πᾶν és una espècie de caracterització-comodí (i creiem que sempre és predicat d’un subjecte explícit –com en aquest fragment– o implícit –com a les primeres aparicions a B 8–, no mai subjecte); concretament en aquest cas, s’atribueix a “the universe as conceived by human beings”, o sigui: a πάντα (v. 1). Coxon comenta sobre l’últim adjectiu del vers: “ἀφάντου [“invisible”] makes the point that, though night is the opposite of φάος [“light”] and invisible, it is not nothing” (p. 360).

Conche comenta sobre πᾶν:

Comment entendre πᾶν? “Tout” n’est pas *le* “Tout”: il s’agit de toutes choses (...). [I després de citar Tarán interpretant aquesta qüestió, concretament la tesi segons la qual enunciats sobre *la totalitat de les coses* no són enunciats sobre *cada cosa* (vg. les paraules literals de Tarán una mica més amunt), Conche crítica:] Cette façon de voir nous semble erronée. Comment la totalité des choses peut-elle être pleine “en même temps”, ou “à la fois” (*simul*, Mullach), de lumière et de nuit, si cela n’est pas vrai de chacune? Tarán s’appuie sur le fragment 12.1: “Car les [couronnes] plus étroites sont remplies d’un feu sans mélange, celles qui suivent de nuit”. Il admet donc que ses couronnes font

partie du monde tel qu'il est, alors qu'il s'agit, bien plus vraisemblablement, du monde tel qu'il se fait mais non encore fait. Parménide ne décrit pas le monde tel que les mortels l'ont sous les yeux: à quoi cela servirait-il? Mais il nous fait assister à la genèse de ce monde, c'est-à-dire au "mélange" ou à l'union des contraires, dont il est le résultat [no exactament: pensem que B 12 presenta una descripció del model teòric que permet comprendre l'univers en qualsevol dels seus estats, no la de cap estadi de l'univers anterior a l'actual: vg. comentari a B 12]. Toutes les choses de ce monde, donc, se composent à la fois de lumière et de nuit dans des proportions diverses, et, sans doute, au long du devenir du monde, dans toutes les proportions possibles, jusqu'au moment où le monde, faute de pouvoir se renouveler, comme il ne peut se maintenir égal à lui même, se dissout (p. 200).

Estem d'acord amb la crítica de Conche a Tarán, amb matisos (p. ex. l'indicat fa un moment entre claudàtors): sobre aquesta qüestió, vg. més amunt el nostre parer a propòsit del comentari de Tarán i el nostre comentari a B 12 (en particular, a propòsit de la hipòtesi de Reinhardt).

4 ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μετὰ μηδέν. Zeller comenta: "Letzteres wohl mit Karsten nach Fr. 8, 57 zu erklären: die beide gleichartig und unvermischt sind" (p. 702, nota). No: el vers pressuposa que les dues formes es barregen i diu que cap tercera forma entra a la barreja.

Diels entén que la igualtat entre les dues formes és solidària de (i justificada per) la seva independència (per això hi ha –cal entendre– la conjunció causal), no veiem que en contempli el sentit quantitatiu (cf. però els comentaris d'Untersteiner, Tarán i Conche), i entén, doncs, que l'expressió οὐδετέρωι μετὰ μηδέν significa que no hi ha gens de nit en la llum ni gens de llum en la nit, que ni l'una "participa" de l'altra ni l'altra de l'una: "Da es nur zwei Principien gibt und keins der beiden οὐδετέρου μετέχει, so ist ihre Selbständigkeit, ihre ἰσότης in der Reihe anerkannt" (p. 101).

Untersteiner entén que la igualtat expressada a ἴσων ἀμφοτέρων no és quantitativa, sinó qualitativa: "Qui [a B 8, 55-59] si palesa l'opposizione fra le δόξαι βροτεῖαι esprimenti la realtà [la bona –no dualista– versió de la δόξα] e le γνῶμαι che sostengono il dualismo [la mala versió de la δόξα]: infatti mentre per questa si ha l'antitesi di φλογὸς αἰθέριον πῦρ, che è μὴ τωῦτόν con νύξ, secondo la δόξα [en la seva bona versió] al contrario φάος e νύξ sono ἴσα ἀμφότερα, qualitativamente eguali" (p. CLXXV). I més endavant, en nota a peu de pàgina:

Per ἴσων è da notare anzitutto che Patin, *Parm.-Her.*, pp. 586-587, ben vide come fr. 9, 3 si opponga a fr. 8, 5, di modo che risulta il concetto che gli opposti devono essere fra di loro eguali, cioè uno eguale all'altro. Così Karsten, cit. da Zeller e Zeller stesso, I 1, p. 702 nota 0 e, soprattutto, Fränkel, *PS*, p. 176, per quanto non sia accettabile l'esegesi d'insieme che ni risulta (notte e luce hanno

eguale valore ed eguale funzione, specialmente in relazione al problema, qui posto, riguardante la pienezza dello spazio; cfr. Fränkel, *D. u. Ph.*, p. 466, che traduce “gleichberechtigt”). Più diffusa sembra l’interpretazione quantitativa: Diels e Diels-Kranz; Bignone (...); Rostagni (...); Reinhardt (p. 31, nota 1); Albertelli (...); Gigon (...). Ma la esegèsi qualitativa è solo possibile per questo passo e per il pensiero parmenideo. Dunque ἴσων qui vale ὁμοίων (p. CLXXXVI, nota 71).

Sobre la conjunció de l’expressió ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν (expressió que Untersteiner tradueix –o, més ben dit, parafraseja– així: “[l’una e l’altra (qualitativament) iguali], dal momento che nessuna delle due possiede un qualche potere (sull’altra)”, p. 155), comenta:

Il vero e ultimo senso di ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν, poiché con ἐπεὶ s’introduce una nuova causale (cfr. ἐπειδὴ del vs. 1), non può essere cercato altrove che nella prima proposizione causale, della quale la seconda non è che una ripresa. Poiché della prima causale appare fondamentale κατὰ σφετέρας δυνάμεις (vs. 2), ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν non esprime se non il motivo che φάος e νύξ possiedono ciascuna la loro propria φύσις autonoma e irrelata, sempre entro l’ισότης: φάος e νύξ sono ἴσα (ὁμοῖα) in virtù delle loro rispettive δυνάμεις (φύσεις) che non interferiscono reciprocamente. Il progresso di pensiero è dato dalla precisazione che queste δυνάμεις sono autonome per definizione e ἴσα per soddisfare all’esigenza dell’unitaria temporalità (p. CLXXXVI-CLXXXVII, nota 72).

Suposem que aquesta és la manera com Untersteiner expressa el que hem dit més amunt: “il progresso di pensiero” (això és: el que tenim al final de B 9 que no teníem encara al seu principi, i que no teníem encara –segons nosaltres, no segons Untersteiner– als versos de finals de B 8) és que les dues formes, que ja sabíem necessàries per a la construcció de la realitat, ara es declaren suficients.

Tarán comenta sobre ἴσων ἀμφοτέρων: “This should be interpreted as referring to the fact that both forms possess the same function of filling the univers; the quantitative meaning is irrelevant to the context in view of ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν (...). Among those who interpret ἴσων ἀμφοτέρων quantitatively I may mention Diels (p. 41), Bignone (*Empedocle*, Torino, 1916, pp. 541 f.) and Reinhardt (p. 31, note 1)” (p. 163). El sentit quantitatiu pot ser secundari (val a dir: derivable, deductible), és veritat, però no irrellevant. No acabem d’entendre per què Tarán (com abans Untersteiner i després Conche) diuen que Diels i Reinhardt interpreten l’expressió en sentit quantitatiu. Diels tradueix l’expressió per “die sich beide die Wage halten” (“equilibren la balança”) (p. 41), però aquí no hi sabem veure més que una expressió popular de la qual no es desprèn que la interpretació de Diels sigui quantitativa, i molt menys si es té en compte el que aquest últim diu comentant l’expressió (vg. més munt). Quant a Reinhardt, n’hi ha prou de veure com tradueix l’expressió: “die beide gleich (d. i. entsprechend, parallel) sind” (p. 32, nota). No hi veiem elements per a dir que l’expressió s’ha interpretat quantitativament. I molt

menys si es té en compte que Reinhardt adverteix, tot comentant el fragment (v. més amunt), que Nit i Dia han de ser interpretats “nicht als Stoffe, sondern als Begriffe” (p. 32). Sobre ἐπεὶ οὐδενίᾳ μὲτα μηδέν (que Tarán tradueix així: “since there is nothing which does not belong to either”), Tarán fa una mica d’història crítica de la interpretació abans de posicionar-se. La reproduïm amb petits comentaris:

This clause has been interpreted in different ways. (1) Diels (p. 41 translates: “Denn keinem kommt ein Anteil am andern zu” and he explains (p. 101) that there are two elements and no one of them οὐδενίᾳ μετέχει. This interpretation is followed, among others, by Burnet (*EGP*, p. 177), Reinhardt (p. 31, note 1), and Cornford (p. 48). In this category must be included, too, the interpretation of Riezler (p. 44 and note 1) and Untersteiner (p. CLXXXVI, note 72), “dal momento che nessuna delle due possiede un qualche poter (sull'altra)”. This interpretation is irrelevant to the context and grammatically difficult, since “no one of both” would suppose μηδέτερον rather than μηδέν, cf. Schwabl (*WS* 66, 1953, p. 65, note 14) [el que diu Tarán seria correcte si la interpretació, almenys la de Diels, no pressuposés, sobreentès i complementant μηδέν, οὐδενίᾳ (vg. tot seguit la crítica de Coxon)]. (2) Another interpretation was advanced by Patin (p. 588): “Keinem ist ein Nichts beigelegt”. This interpretation was adopted, among others, by Lortzing (*Berl. Philol. Woch.* 17, 1897, p. 1574, who interprets μηδέν = κενόν), Gomperz (*Imago* 10, 1924, p. 18 and note 66, following Lortzing), Albertelli (pp. 150 and 151, note 4), Gigon (p. 275), Raven (*KR*, p. 282), Schwabl (*WS* 66, 1953, p. 65, note 14). To this interpretation it may be objected that, while in the way of truth Parmenides considers all expressions for non-existence as synonymous (cf. comm. To fr. II.3-8 and fr. VI.1-2), this meaning is irrelevant here when the goddess is already exposing the διάκοσμος of mortals. If mortals decide that only two forms are real then there is nothing which does not belong to one of them, but there is no point in saying that non-Being does not belong to one of them [d’acord, si el que Tarán vol dir és que no hi ha cap paper teòric per a μηδέν, com hem dit nosaltres més amunt, presentant el sentit general del fragment]. This leads to (3) which is the interpretation of Fränkel, which I have adopted. See Fränkel (*W. u. F.*, p. 181): “Denn keinem von beiden geh’rt bichts an.” This interpretation has been adopted, too, by Calogero (p. 43, note 1), Verdenius (p. 77), Kranz (*VS* I, p. 241), and Pasquinelli (pp. 236 and 407, note 56). This interpretation is in agreement with the context: all is full of Light and Night at the same time and both equally, because there is nothing which does not belong to one of them [completament d’acord amb Tarán quant al sentit de l’expressió; ocorre simplement que Tarán pressuposa sobreentès, un pèl abusivament, aquest “which does not belong”]. ἐπεὶ ... μηδέν gives with more precision the content of IX.1: “once all things have been named Light and Night”. Once the convention that Light and Night are two real things has been adopted anything in the univers has to be either Light or Night or a mixture of them (p. 164).

Coxon, interpretant ἴσων ἀμφοτέρων, no contempla el sentit quantitatiu (almenys com a sentit primari), i, tot interpretant la segona part del vers, entén que μηδέν significa “buit” (d’acord amb Karsten, el primer a interpretar-ho així):

ἴσων means “equal in status or power”, as the succeeding clause makes plain (...). The final clause of 1.4 was rightly understood by Karsten (“neutri inane inest” [“void is in neither”]. Diels, Burnet [aquest havia traduït οὐδετέρωι μετὰ μηδέν per: “neither has aught to do with the other” –p. 177] and others rejected his view in favour of one based on Simplicius’ paraphrase (t. 215 [el testimoni on es troba la citació; Coxon –en el que segueix– es refereix a la breu justificació que Simplicius hi fa de les paraules aristotèliques], which involves supposing an ellipse of οὐδετέρου [“neither”] and understanding μηδέν as “not at all” (“since neither has any part in the other”). Elsewhere however P. uses μηδέν to mean “Nothing” (fr. 5 [B 6], 2; 8, 10) and this [això és: que μηδέν no vol dir “gens de (sc. ni nit ni llum)”, sinó “res” ras i curt] together with the awkwardness of the ellipse shows that Karsten was right (...). In a physical context μηδέν signifies void or empty space, the existence of which was rejected not only by P. but more explicitly later by Melissos (...) [és veritat en el cas de Melís, no és veritat en el cas de Parmènides: vg. la nostra història de la interpretació, 1.1.1. Zenó i Melís]. The clause ἐπεὶ οὐδετέρωι μετὰ μηδέν [“in neither is there Nothing”], as Diels comments, justifies ἴσων ἀμφοτέρων [“both of them equal”], to which οὐδετέρωι directly refers (p. 361).

El que afirma Coxon sobre la refutació del buit és veritat en el cas de Melís, no en el de Parmènides (vg. la nostra història de la interpretació, 1.1.1. Zenó i Melís). Per altra banda, ens agradaria saber en quins textos hem de pensar exactament quan Coxon diu “in a physical context”; en tot cas, quan Melís vol dir κενεόν, diu κενεόν, no μηδέν (v. p. ex. 30 B 7).

Coxon observa agudament (per desgràcia, sense acompanyar-ho de cap explicació) que les caracteritzacions que en els dos últims versos es fan de nit i dia recorden les que a B 8 s’han fet sobre l’assumpte de què allí es parla:

The predicates asserted in these two lines of the physical world reflect those asserted earlier of Being. The language of 1.3 is intended to recall that of fr. 8, 5, νῦν ἐστιν ὁμοῦ πᾶν [“it is now all together”] and 8, 24, πᾶν δ’ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος [“but it is all full of Being”]; in 1.4 ἴσων ἀμφοτέρων [“both of them equal”] recalls fr. 8, 49, οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσων [“for it is equal to itself from every view”] (Being is equal with itself but the two Forms with each other); and ἐπεὶ οὐδετέρωι μετὰ μηδέν [“since in neither is there Nothing”] recalls fr. 8, 46-47, οὔτε γὰρ οὐκ ἐόν ἐστι τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι εἰς ὁμόν [“for neither has Not-being any being which could halt the coming together of Being”] (p. 361).

Com ha de ser: si el ser (la dualitat ser/no ser) (de què es parla a B 8) no tingués trets definitoris en comú (o sigui: no s’assemblés) amb el que hi ha en realitat (de què es parla en aquest fragment i els següents), ni els humans confondrien l’una cosa amb l’altra, ni faria cap falta el poema de Parmènides.

Conche, després d’una breu història de la interpretació de l’expressió ἴσων ἀμφοτέρων (en la qual, per cert, sosté, com Untersteiner i Tarán, que Diels i Reinhardt

diuen que es tracta d'una igualtat quantitativa, p. 201: ens en fem creus), opta per entendre que la igualtat entre llum i nit deu ser quantitativa:

Il est certain qu'il y a, pour la lumière comme pour la nuit, le statut de l'identité à soi. Mais ici, comme l'a vu Tarán, il s'agit de la composition du monde, et il faut expliquer *en quoi* elles sont "égales" à composer le monde. Or, quelle est la pensée de Parménide? La complicité dans l'opposition des principes contraires assure la stabilité du monde. La lumière dans le monde est égale à la nuit. L'une équilibre l'autre (lumière et nuit "qui s'équilibrent", traduit Zafiripoulo, p. 142, suivi par Casertano, p. 27 [però si és el mateix significat de la traducció de Diels!]). Cela suppose une interprétation quantitative: il y a autant de lumière que de nuit (p. 201).

Quant a la frase final ἐπεὶ οὐδετέρωι μετὰ μηδέν, Conche, com Tarán, fa una interessant història de la interpretació abans de dir-hi la seva; no la reproduïm perquè és massa llarga (encara més llarga –i molt més completa, per qüestions cronològiques– que la de Tarán), i tampoc és que la cosa s'ho valgui, atès que la majoria d'interpretacions, per diferents que siguin quant a la manera d'interpretar-ne la sintaxi, coincideixen quant al sentit. Conche tradueix "puisque'il n'est rien qui n'ait part ni à l'une ni à l'autre", i comenta (justificant, de passada, la conjunció que encapçala la frase): «Il n'y a rien qui ne relève pas du couple lumière-obscurité. Il n'y a donc rien qui risque de rompre l'équilibre indiqué par par ἴσων ἀμφοτέρων. Ainsi se trouve expliquée la particule causale ἐπεὶ, "puisque"» (p. 203).

FRAGMENT 10

1

CLEM. *Strom.* V, 138

εἴσηι δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο
λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύσηι περίφοιτα σελήνης
5 καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα
ἔνθεν ἔφω τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη
πείρατ' ἔχειν ἄστρων.

Veure podràs l'etèria naixença i tots els eteris
signes i també del Sol radiant, de la pura
torxa, les obres que cremen i d'on va ser que nasquessin,
i de la Lluna ullrodona aprendre els efectes que tornen
5 i la naixença, i el cel podràs veure, a l'entorn segellant-ho,
d'on ha sortit i com fou obligat per qui el guia, per Força,
a guardar límits als astres.

1-2 αἰθερίαν ... καθαρᾶς cod. (L), Diels, Untersteiner, Tarán, Conche, García Calvo 1981, 2001 : αἰθερίην καθαρῆς Coxon

3 ὀππόθεν corr. Sylburg, *edd.*: ὀπόθεν L

4 περίφοιτα Scaliger, *edd.*: περι φοιτὰ L

6 ἔνθεν ἔφω τε Diels, Tarán, Coxon, Conche, García Calvo 1981 : ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφω τε Sylburg, DK, Untersteiner : ἔνθεν μὲν γὰρ ἔφυγε L : (ἔνθεν μὲν γὰρ <ἔφω τε καὶ ἔνθ' αὖ φύς κεν ὀλοίτο) ὡς ἄρ' > ἔφω γε add. García Calvo 2001 / ἄγουσ' ἐπέδησεν L, Coxon, Conche : ἄγουσ(α) ἐπέδησεν Diels, DK, Untersteiner, Tarán : ἄγουσα πέδησεν García Calvo 1981, 2001

Climent és l'únic autor que ens ha fet arribar aquests versos. Els cita en un passatge dels *Stromata* on desqualifica tot aquell qui no vol creure en la veritat, sinó enganyar-se i desgraciar-se amb humans ensenyaments, diferència que il·lustra amb uns versos d'Eurípides (*fr. incert.* 913) on es fa la diferència entre conèixer déu i caure en les tortuoses falsedats de la llengua mentidera i perniciosa dels astrònoms, del tot mancada de seny. Tot seguit exhorta el qui hagi arribat a l'ensenyament veritable o al veritable ensenyament (ἐπὶ τὴν ἀληθῆ μάθησιν: Climent vol dir la μάθησις de Crist, no la de Parmènides –aclareix Diels, p. 41) a escoltar aquests versos de Parmènides. El text diu així: (137, 2, 1) ὁ τοίνυν μὴ πειθόμενος τῇ ἀληθείᾳ διδασκαλία δὲ ἀνθρωπίνη τετυφωμένος, δυσδαίμων ἄθλιός τε καὶ κατὰ τὸν Εὐριπίδην, “ὅς τάδε λεύσσω θεὸν οὐχὶ νοεῖ, / μετεωρολόγων δ' ἕκας ἔρριψεν / (137, 2, 5) σκολιὰς ἀπάτας, ὧ ἀτηρὰ / γλῶσσαι εἰκοβόλει περὶ τῶν ἀφανῶν / οὐδὲν γνώμης μετέχουσα” (138, 1, 1). ἀφικόμενος οὖν ἐπὶ τὴν ἀληθῆ μάθησιν ὁ βουλόμενος ἀκούετω μὲν Παρμενίδου τοῦ Ἐλεάτου ὑπισχνουμένου· ...[segueix la citació] (*Stromata*, 14, 137, 2-138, 1 –Coxon t. 130).

Creiem que la situació correcta d'aquest fragment és la que té a Diels-Kranz: ha d'anar després de B 9 (perquè –entre altres coses ja explicades en el seu comentari– B 9 connecta bé amb el final de B 8, continua insistint en els dos elements primordials de l'univers, i els astres, de què parla el fragment que ens ocupa ara, són compostos d'aquests dos elements) i abans de tota la resta de fragments de la δόξα (perquè els verbs estan en futur, anunciant continguts que hauran de ser tocats després), amb l'únic dubte de B 12, que presenta el model teòric en virtut del qual serà explicada l'estructura del cel i tots els verbs del qual entenem que estan en present (estem pensant en el πληνται del primer vers). Coxon situa aquest fragment immediatament després de B 8, i per tant abans de B 9, o sigui com a primer fragment de la δόξα. Ho fa perquè el fragment conté verbs (εἴση, πεύση, εἰδήσεις) per mitjà dels quals la deessa s'adreça personalment al poeta, com des de la rebuda i el principi del discurs (p. ex. μαθήσεαι a B 1, 31) fins a B 8 52 (μάνθανε) i B 8, 60-61 (τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον (...) φατίζω / ὡς οὐ μὴ ποτέ τίς σε etc.), interpel·lacions que després del nostre fragment desapareixen del tot (no tornen a sortir en tot el que ens resta de poema), i perquè aquests mateixos verbs són en futur i són, per tant, clarament programàtics (vg. més avall el comentari general de Coxon, centrat sobretot en la posició del fragment) (p. 352). Conche comenta: «Le texte est au futur. Il s'agit, comme le dit Cément (138.1), de la “promesse” (ὑπόσχεσις) de Parménide d'Élée. Le fragment doit

donc être placé *avant* ceux qui expliquent effectivement la génération des choses (sans qu'il soit nécessaire, comme le voudrait Bicknell, *Hermes*, 1968, p. 631, d'aller jusqu'à le replacer dans le prologue, après le vers 32). Sachant que, d'après Simplicius, le fragment 9 vient, dans le Poème, "peu après" le fragment 8, et puisque ce même fragment 9 contient seulement les *principes* de l'explication que l'on promet de donner, il semble raisonnable de laisser le fragment 10 à la place que Diels lui a assignée» [que és el mateix lloc que a Diels-Kranz]» (p.205). García Calvo el situa sempre just abans de B 11, però en 1981 el situa immediatament després de B 4 i en 2001 immediatament després de B 13.

3

El caràcter juxtapositiu de l'exposició (i... i... i... i... i... i... i... fins a vuit cops) és una marca del seu caràcter òntic. I ho anirà essent com més va més: teníem δύο μορφαί (B 8, 53), diguem dues coses primordials (foc i nit), i de la barreja d'aquestes dues n'anirà sortint tota la riquíssima multiplicitat. Això mateix (la multiplicació de continguts) semblen indicar també els encavalcaments de les frases als versos (com si les coses a dir fossin tantes que, tot de sobte, no cabessin als versos, o com si, per a dir cada cosa, fes falta no només un vers, sinó un vers i part del següent). Les partícules copulatives ajunten ambigüament els verbs (que signifiquen assabentar-se) i l'objecte d'aquests verbs (les coses de què assabentar-se). Parlem de recursos estilístics que fan complicada la sintaxi. Els futurs indiquen el caràcter programàtic del fragment. Entrats en el terreny òntic, cal posar-ne les bases: com que les coses tenen lloc, cal, en primer lloc, el lloc on tot tingui lloc; i com que les coses, a part de ser múltiples, es caracteritzen perquè són canviants, aquestes bases no podran ser sinó el que modernament en diríem l'espai i el temps. Per això la δόξα ha de començar parlant dels astres i el seu regulat moviment, o sigui el cel. Tot això ho veiem néixer d'acord amb el principi generativista de la δόξα, aquí molt i molt remarcat, a més del recurs juxtapositiu, per mitjà dels verbs φύω i ἐγγίγνομαι, dels adverbis ἔνθεν i ὀπρόθεν, que indiquen procedència, i del substantiu φύσις (de la mateixa arrel que φύω), que aquí apareix amb tota la seva arcaica plenitud semàntica i encara significa al mateix temps (magníficament!) naixement i natura. El que veurem néixer és l'èter, el Sol radiant, la Lluna ullrodona i el cel ple d'astres (les estrelles fixes). Fa l'efecte que l'αἰθήρ és aquí l'element en el qual es mouen els astres (o que els astres tenen en comú: vg. αἰθήρ ξυνὸς a B 11, 2), inclosos el Sol i la Lluna, llevat potser (només potser) de

les estrelles fixes, que es troben a l'οὐρανός, que seria l'extrem de l'univers visible (vg. fragment següent, on se l'anomena –segons fa l'efecte– ὄλυμπος ἔσχατος). Veurem no només el naixement, sinó també els efectes o les obres (o sigui: el que neix a partir de l'existència, la naturalesa i la relació) del Sol i de la Lluna, efectes que cal considerar sobretot des de la Terra (segurament d'acord amb el fet que aquí no apareix ni esmentada, simplement pressuposada): els dies i les nits, els mesos, les estacions, els anys, que constitueixen l'estructura cíclica del temps (la τάξις χρόνου de què parla Anaximandre a 2 B 1), estructura de la qual forma part el fet que tots ells vénen i se'n van i tornen a venir i se'n tornen a anar periòdicament (per això els seus ἔργα són περίφοιτα). No tenim cap dubte que entre aquests ἔργα cal pensar en els éssers que, d'acord amb l'estructura del temps, neixen, es reprodueixen i moren, també cíclicament, o sigui els éssers vivents, i que la dualitat foc-nit, com la dualitat Sol-Lluna, es concreta també (i paradigmàticament) en la dualitat mascle-femella (vg. B 12, v. 5-6) (o femella-masclé; vg. la problemàtica sobre com cal correlacionar aquesta dualitat amb les altres al comentari del fragment 17). Per això ens sembla que entre els ἔργα περίφοιτα de la Lluna cal pensar aquí especialment en els cicles mensuals de les dones. Que els ἔργα del Sol siguin αἰδήλα ja costa més d'explicar. Es tracta d'un epítet que Parmènides manlleva d'Homer, que aquest refereix al foc i que vol dir o bé “que fa (converteix en) invisible”, “cremant”, i per tant “destructor”, “anihilador”, o bé “invisible”, “ocult”, “obscur” (vg. més avall comentari menut). Com que en la cosmogonia del poema el foc o la llum correspon al ser i la nit al no ser, i com que, per tant, els significats no acaben d'encaixar (ja perquè el que crema anihila, fa desaparèixer, converteix en no-res, ja perquè la llum és de tot menys invisible), no ens sembla cap disbarat pensar que la idea que hi ha al darrere de la paraula és (com la paraula mateixa) homèrica i que no s'ha d'entendre amb un significat específicament parmenidià o (diguem-ne) tècnic o intrateòric. Lliga amb això (que aquí mani la poesia) el fet que l'antítesi de significats (el fet que els ἔργα de la pura torxa del Sol radiant, καθαρῶς λαμπάδος εὐαγέος ἠελίοιο, facin coses invisibles o siguin invisibles, αἰδήλα) és evidentment buscada. Ara bé, al fragment 12 (v. 4) es qualifica el treure a la llum (p. ex. l'infantament) de στυγερός: “esgarrifós”. Com que néixer (arribar a ser) implica morir (deixar de ser) i la mort és la més lletja i trista de les coses, pot ser que en tots dos adjectius hi hagi aquella mena de pessimisme ontològic propi de de la Grècia arcaica (vg. el comentari de Conche a B 12, 4).

Al fragment 12 veurem el model de formació de l'univers (per això els nostres dubtes sobre si aquest fragment ha d'estar tan endavant): ens assabentarem que els dos elements primordials (foc i nit), dels quals se'ns ha parlat a l'últim tram de B 8 i a B 9 com

a constitutius de totes les coses, van ser disposats per una δαίμων en forma de grans corones o anelles (potser esferes) concèntriques, algunes de pures (de foc pur o de nit pura) i altres de mixtes (barreja de foc i de nit), i tots els astres (predominantment de foc la majoria, però tots mescla de foc i de nit) es troben en alguna d'aquestes corones. No sabem quina és la relació entre aquesta δαίμων i l'Ἀνάγκη que apareix al sisè vers del fragment que ens ocupa ara. Del fragment 13 se n'infereix que la δαίμων va crear tots els déus. Si Ἀνάγκη és una simple deessa més, aleshores seria una creació de la δαίμων (i de la mateixa generació o no gaire més jove –hem de pensar nosaltres– que Ἔρως, que fou la primera de les seves creacions, segons ens informa B 13). Però podria molt ben ser, i més aviat fa l'efecte, que Ἀνάγκη (i amb ella, segurament, altres potències com Δίκη o Μοῖρα) estiguessin pressuposades en el quefer de la demiürga, com al *Timeu* de Plató (o com la Μοῖρα està per damunt de tot, fins i tot de Zeus, en Homer). Al fragment que ens ocupa ara, en qualsevol cas, el moviment dels astres, en què consisteix i en què es concreta el temps, és com és (regular) en virtut d'Ἀνάγκη, diguem la necessitat, que és el que fa que aquest moviment, o sigui el temps, i, de retruc, el naixement i el canvi de les coses, siguin sempre, i sempre iguals. La figura d'Ἀνάγκη ja ha aparegut a B 8, 30, igualment lligant o encadenant, que és l'únic que sap fer Ἀνάγκη, però allí tenia lligat el ser, no el cel. Veiem doncs que Ἀνάγκη lliga el ser perquè no es mogui i lliga el cel perquè es mogui de manera sempre igual. Aquesta idea, expressada amb les mateixes imatges, l'hem vista repetidament a B 8 a propòsit del ser. Òbviament no són coincidències. Com aquí el cel ho té tot ἀμφίς (v. 5), Ἀνάγκη té el ser ἀμφίς (B 8, 31). (Per cert, que també al proemi –B 1, 12– llinda-i-llindar ἀμφίς ἔχει la porta de Nit-i-Dia). Com aquí Ἀνάγκη ἐπέδησεν (de πεδάω: “tenir lligat” o “encadenat”) el cel i aquest, al seu torn, té els πείρατα dels astres, el ser es troba allí (ἐν) πέδησιν (B 8, 16), ἐν πείρασι (B 8, 26, 49), ἐν δεσμοῖσιν (B 8, 31). La forma ἐπέδησεν del sisè vers del nostre fragment ja ha aparegut idènticament a B 8, 37. Ἀνάγκη ha aparegut abans juntament amb Δίκη (B 8, 14) i Μοῖρα (B 8, 37), fent totes tres una mateixa funció: que el ser sigui sempre, i sempre igual, “encadenat” o “lligat”, o senzillament “(con)tingut”. El verb aquí ἔχειν, “(con)tenir” en tots els sentits de la paraula (tenir retingut, tenir contingut, etc.), present dos cops al nostre fragment (versos 5 i 7), ja ha aparegut a B 8, 15 a propòsit de Δίκη. Aquesta Δίκη, per cert, juntament amb Θέμις, ja havia aparegut al proemi (B 1, 28: θέμις τε δίκη τε) guiant la marxa del poeta. Segons es veu, llur funció és sempre la mateixa, tant al proemi, com a la part ontològica, com a la part cosmogònica del poema: consisteix a vigilar que allò que està a llur càrrec s'ajusti a la seva naturalesa, no ultrapassi els límits inherents a aquesta, no es desviï, continuï essent el

que és, i per tant igual, etc. El discurs ontològic té l'obligació de no generar les coses a partir del ser; el discurs cosmogònic, en canvi, té l'obligació de no deixar res per generar. Es tracta, en tots dos casos, d'obligació o necessitat: són exigències discursives.

Zeller comenta conjuntament els fragments que parlen del cel i dels astres (B 10, B 11, B 12, B 14 i B 15) mirant de reconstruir, amb l'ajuda de diferents testimonis i amb molt d'escepticisme (perquè tot plegat fa de mal quadrar), el sistema astronòmic de Parmènides, i sense dedicar als diferents fragments una consideració individual. Per això presentem com a sentit general del nostre fragment segons Zeller, o com a marc per a la seva interpretació, la seva reconstrucció d'aquest sistema. Quan arribem al fragment 12 haurem de repetir part d'aquesta reconstrucció, llevant-hi la part relativa als astres, zones i fenòmens astronòmics concrets (que és la que aquí ens interessa sobretot) i afegint-hi la part del fragment 12 relativa a la *δοίμων* (de la qual podem presecindir aquí). Lamentem haver de repetir-nos, però ja hem expressat els nostres dubtes sobre si el fragment 12 ha d'estar situat tan endavant (hom podria situar-lo raonablement entre B 9 i el fragment present, encapçalant els fragments astronòmics). Zeller diu:

In der Beschreibung des Weltgebäudes schliesst er [Parmènides] sich an das pythagoreische Weltsystem an, ohne ihm doch in allem zu folgen; er denkt sich nämlich das Ganze als zusammengesetzt aus mehreren umeinander gelagerten Kreisen oder Kugeln; der innerste und der äusserste von denselben, aus dem massigen und dunkeln Element bestehend, bilden den festen Kern und die Ringmauer der welt; um den innersten und unter dem äussersten liegen Kreise aus reinem Feuer; in der mittleren Region zwischen denselben solche, die aus dem Dunkeln und dem Feurigem gemischt sind. Bei dem äussersten von diesen Kreisen werden wir an das fest vorgestellte Himmelsgewölbe, bei dem Feuerkreis unter demselben an das umgebende Feuer der Pythagoreer oder die Milchstrasse zu denken haben [sobre la posició Zeller atorga aquí a la Via Làctia, ens fa l'efecte que equivocada, vg. comentari al fragment següent]; der mittlere feste Kreis dagegen kann nur die Erde sein, von der auch sonst bezeugt wird, Parmenides habe sie als eine Kugel gedacht, die in der Mitte der Welt ruhe und sich als Niederschlag aus der Luft gebildet habe [vg. comentari a 15a, part dedicada a Conche, on consta el testimoni a què Zeller es refereix]. Aus der Erde soll sich durch die Zusammenpressung ihrer Teile unsere Luft ausgeschieden haben. Unter den Gestirnsphären hielt Parmenides angeglich für die äusserste die der Venus; ihr zunächst soll er die Sphäre der Sonne (und des Mondes) und erst zwischen diese und die Erde die der Fixsterne gestellt haben. Diese Angabe beruht jedoch wahrscheinlich auf einem Missverständnis [vg. més avall aquest malentès concretat en el testimoni d'Aeci que consta a la reconstrucció de Tarán]; denn aus Parmenides' eigenen Worten geht hervor, dass er die Sonnen- und Mondsphäre vielmehr für die inneren, der Erde näher stehenden hielt. Die letzteren dachte er sich, wie es scheint, als Hohlkugeln, welche aus dem lichten Elemente bestehen [Zeller es remet a B 12, 2]; das Feuer des Mondes sollte aber weniger unvermischt sein als das der Sonne und der Milchstrasse; indessen sind die Angaben darüber nicht

frei von Widersprüchen [Zeller dóna a conèixer diversos testimonis no concordants; no cal que els reproduïm]. Die Vermutung, dass sich Parmenides die Gestirne mit Anaximander als hohle, mit Feuer gefüllte Ringe gedacht habe, aus deren Öffnungen dieses hervortrete, ist nicht bloss unerweislich, sondern auch mit der Tatsache, dass ihm die Beleuchtung des Mondes durch die Sonne bekannt war [vg. comentari al fragment 14], unvereinbar (p. 709-716).

Zeller acaba la seva reconstrucció amb aquest importantíssim comentari general: “Unsere Überlieferungen über Parmenides’ kosmologische Annahmen sind aber nicht bloss zu lückenhaft, sondern manche von ihnen auch zu schwer miteinander in Einklang zu bringen, um aus denselben eine deutliche und gesicherte Vorstellung von seinem astronomischen System gewinnen zu können” (p. 716). Ens sembla el més lúcid comentari que es pot fer dels fragmensts astronòmics de Parmènides. El lector en tindrà evidència, especialment, quan entrem al comentari del fragment 12. Per això ens hem limitat, en molts casos, a registrar els diferents parers dels intèrprets, sense introduir gaires comentaris per part nostra; el lector s’adonarà al mateix temps de llur incompatibilitat i de la lògica interna pròpia de cada un.

Diels separa clarament el nostre fragment del següent: “[Fr.] 10 muss man als Ankündigung der Darstellung der αἰσθητὰ im Allgemeinen fassen (vor V. 1 muss mehr dergleichen gestanden haben), während 11 die Einleitung in die speecielle Kosmologie und Kosmogonie enthält” (p. 102). Ho fa així perquè Stein (l’editor del poema –1867– immediatament anterior a Diels), veient que el contingut d’ambdós fragments coincideix (entre altres coses: sobretot una presumpta incongruència en l’ús de la paraula οὐρανός en el nostre fragment –vg. comentari de Zeller al fragment següent), i notant que al nostre fragment hi ha ressons empedoclians, opta per atribuir a Empèdocles, i no a Parmènides, el nostre fragment. Diels argumenta que els dos fragments no s’encavalquen tant com pretenia Stein (ja ho hem dit), que hom no pot pronunciar-se sobre l’autoritat dels textos adduint “ressonàncies”, i que el fragment ha de ser atribuït sens dubte a Parmènides per la sèrie d’expressions coincidents entre el nostre fragment i altres fragments del mateix poema (els que hem vist més amunt). La crítica de Diels a Stein és dura:

Dieses fr. hat Stein dem Parmenides abgesprochen, da es sich mit 11 decke. Selbst wenn dies der Fall wäre, wäre die Athetese unmethodisch. (...) Die Anklänge an Empedokles, die Stein veranlassten diesem das fr. 10 zuzulegen, beweisen das Gegenteil. Denn 10, 3 ὀππόθεν ἐξεγένοντο würde mit Empedokles 130 ff. Eine viel bedenklichere Dublette ablegen als die beiden Parmenideischen Fragm. 10.11. Natürlich ist κύκλωψ vom Augensterne bei Emped. 323 Imitation. Aber das ist ja das gewöhnliche. Auf der andern Seite, wenn man mit Anklängen Autoritätenstreit schlichten wollte, könnte man ἀμφίς ἔχοντα 10,5 mit Parm. 1,12 und namentlich mit 8,31 zusammenstellen und das Fehlen von ἀμφίς bei Empedokles betonen. Kommt nun eine so ganz

individuelle Wndung hinzu wie 10,6 ἐπέδησεν ἀνάγκη πείτατ' ἔχειν = 8,30 κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει (vgl. 8, 37 μοῖρ' ἐπέδησεν, 8,26 ἐν πείρασι δεσμῶν, 8,14 δίκη χαλάσασα πέδησιν), so würde das Zünglein der Wage sich zu Parmenides neigen, selbst wenn das fr. 10 nicht das ausdrückliche und unbezweifelbare Lemma des Parmenides trüge. Das einzige nicht geradezu absurde Bedenken in Bezug auf den Gebrauch des Wortes οὐρανός stützt sich auf eine Stelle der Placita, die aus ganz andern Gründen Bedenken erregt (s. Zeller I³574f. Berger *Zonenlehre des Parm.* B. der Sächs. Ges. d. W. 1895, 674). Im Ganzen stellt Steins Auffassung des Fr. einen Rückschritt gegen Karsten dar [Karsten és l'editor del poema –1835– immediatament anterior a Stein] (p. 102).

El lector trobarà la reconstrucció que Diels fa del sistema astronòmic de Parmènides al comentari general del fragment 12.

Untersteiner, d'acord amb la seva idea de la continuïtat entre la primera i la segona parts del discurs de la deessa, que representa un pas de l'atemporalitat del ser a la temporalitat de les coses (pas que ens remet de nou al proemi, on es travessen les portes del dia o de la nit, o sigui de la temporalitat), comenta:

Siamo davanti al concetto pamenideo di φύσις. (...) Si può dire che φύσις è *il reale nella temporalità* (cfr. 28 B 19, 1) parallelo, entro l'ambito dell'unica "via", all'έόν che sta nell'atemporalità. (...) È, quindi, necessario che le cose reali, cioè τὰ αἰσθητά, siano tali nella temporalità, in quanto sono concrete solo nella categoria tempo, piuttosto che nel dominio dell'elemento o degli elementi primordiali. Parmenide dopo aver premesso che tutto è Giorno e Notte, che cioè il mondo concreto in cui viviamo è temporalità (28 B 9), può procedere a rappresentare la *sua* cosmologia (28 B 10). Il primo problema riguarda la conoscenza dell'αἰθερία φύσις (della vera essenza dell'αἴθηρ), poiché la porte del Giorno e della Notte, costituenti la separazione, nella "via", fra la temporalità e l'atemporalità, sono αἰθήρεια (28 B 1, 13): si spalancano, infatti, nella concretezza dell'αἴθηρ (fuoco) che vale come limite estremo del mondo attuale e come linea divisoria fra questo e l'έόν atemporale: nell' αἰθερία φύσις stanno tutte le luminose stelle fisse e lo splendente bagliore del sole nel loro costituirsi; ma accanto a ciò che possiede luce propria troviamo anche ἔργα σελήνης καὶ φύσιν (28 B 10, 4-5); pure σελήνη è αἰθερία, poiché, se riceve luce dal sole, non può stare fuori di tale realtà. Questo rilievo a sole e luna, vale a dire a ciò che ha φάος e a ciò che nel suo essere notturno è privo di φάος ma lo accoglie da chi lo possiede (28 B 14), corrisponde alla nota coppia di Giorno e Notte: infatti εὐαγῆς ἡέλιος, che è il sole nella luminosità diurna e perciò è νυκτικροφές φῶς, sta di fronte a σελήνη, che è νυκτιφαές ... φῶς (28 B 14) [vg. commentari al fragment 14; sobre l'expressió νυκτικροφές φῶς, vg. allí mateix la hipòtesi de Jaeger]. (...) Trasportati i due termini della temporalità –Giorno e Notte– nella realtà cosmica e tradotti nelle forme concrete di Sole e Luna, Parmenide vuole, ancora una volta, approfondirne la temporalità: εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα / ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη / πείρατ' ἔχειν ἄστρων (28 B 10, 5-7). L'οὐρανός, che si precisa quale ὄλυμπος ἔσχατος (28 B 11, 2-3) rappresenta il confine estremo della temporalità, giacché Parmenide definisce οὐρανόν come ἀμφὶς ἔχοντα (vs. 5), "che da una parte e dall'altra (ἀμφίς) allontana (ἔχοντα)", che quale περιέχον separa là dove stanno πύλαι αἰθήρεια (28 B

1, 11 e 13) in modo che da una parte stiano πείρατ' ἄστρον costituitisi nel tempo (28 B 10, 7) e dall'altra l'atemporale ἔόν, come si deve facilmente sottintendere tenendo presente i fondamenti metodologici-metafisici del frammento primo (p. CXC-CXCIII).

Sobre la sintaxi del fragment (primers cinc versos), Untersteiner comenta:

È necessario intendere esattamente la sintassi di 28, B 10, 1-5: il primo τε (dopo αἰθερίαν) è parallelo al τε del verso 4; αἰθερίαν φύσιν è precisato da τε (vs. 1)... καὶ (vs. 2)... καὶ (vs. 3) che seguono. Il secondo punto della trattazione perfettamente corrisponde al primo, poiché, nell'uno e nell'altro si ha rispettivamente φύσιν-ἔργα : ἔργα-γύσιν (si notti il chiamo!) (p. CXC-CXCI, nota 85).

De Tarán n'hem de dir el mateix que hem dit de Zeller: comenta conjuntament els fragments astronòmics mirant de reconstruir, amb l'ajuda d'uns quants testimonis, i amb el mateix escepticisme que vèiem en Zeller, algun sistema astronòmic atribuïble a Parmènides, però sense dedicar a cada un dels fragments un comentari específic. Per això presentarem aquí, com a marc de lectura per al fragment present i els que segueixen, la reconstrucció de Tarán. Al fragment 12 ens centrarem sobretot en la lectura que Tarán fa d'un testimoni d'Aeci (Coxon t. 61), lectura en la qual es fonamenta sobretot aquesta reconstrucció. Diu Tarán:

From the periphery to the center we have: (1) τὸ περιέχον στερεόν (Aetius II.7.1) = οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα (fr. X.5) [el nostre fragment] = ὄλυμπος ἔσχατος (fr. XI.2-3); a solid sphere of Night. This may account for the production of day and night, but a problem arises with (2) αἱ στενότεραι [στεφάναι] (fr. XII.1), for if there are a certain number of pure rings of fire, how is it possible that we do not see them during the night? It seems to me that it will not do to argue that fr. XII describes a cosmological process which has nothing to do with the actual world [vg. la hipòtesi de Reinhardt al fragment 12]. In the first place fr. XII appears to refer to the universe as it is; second and more important, fr. X.1-2 [el nostre fragment] speaks of many σήματα in the ether. These σήματα can be nothing else but the stars; and the ether, in Parmenides, can be nothing else but Fire or Light (cf. VIII.56: τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ (...)). So we see that the rings of Fire have not disappeared even if fr. XII should refer to a cosmogony. In fr. XI.2 the ether is mentioned again in connection with the actual constitution of the universe. The only way out of this difficulty that I can suggest is that the air around the earth impedes the vision of the rings of Fire during the night; we can see the stars, however, because they are "concentrations" of Fire (cf. Aetius II. 13.8 = *Dox.*, p. 342 [Coxon t. 64]: Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος πλῆματα πυρὸς τὰ ἄστρα). (3) We must presume that after the rings which contain the stars come the rings which are filled with Night in which a portion of flame is discharged. This, however, appears to be contradicted by a report of Aetius (cf. Aetius II. 15.7 = *Dox.*, p. 345 [Coxon t. 65]: Παρμενίδης πρῶτον μὲν τάττει τὸν Ἐῶιον, τὸν αὐτὸν δὲ νομιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ καὶ Ἐσπερον, ἐν τῷ αἰθέρι· μεθ' ὃν τὸν ἥλιον, ὑφ' ᾧ τοὺς ἐν τῷ πυρώδει ἀστέρας, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ). We have seen that is something wrong with the last part of this report. According to this report of Aetius the stars were placed by Parmenides below the sun. This is possible and a similar conception is ascribed to Anaximander (*Hippol. Ref.* I.6.5) and to Leucippus (*D.L.* IX.33). What makes such a view unlikely in the case of Parmenides is that according to fr. X. 1-2 [el nostre

fragment] the stars are in the ether and the ancients in general call “ether” the region which is furthest away from the earth. Moreover if the stars are in the ether, since the ether for Parmenides can only Fire or Light, the stars have to be nearer to the periphery of the universe than the rings full of Night, according to the order of the rings in fr. XII.1-2. Consequently I prefer to believe that there is something wrong with Aetius’ report concerning the position of the stars. That Parmenides might have placed the stars above the other heavenly bodies is strengthened by the fact that Anaximenes had already placed the stars in the most distant region from the earth. There appears to be no reason to doubt of the relative order given by Aetius to Venus and the sun. Consequently we may assume that Parmenides placed Venus above the sun. If Parmenides distinguished Venus from the fixed stars and if he held a theory similar to that of Anaximander and Anaximenes to explain the movements of the bodies that turn around the earth, namely, that they are carried in a wheel of air, then Venus and the sun must belong to the rings described in fr. XII.2 (p. 241-243).

Tot seguit Tarán s’ocupa de la posició i naturalesa de la Via Làctia. Com que aquesta no apareix esmentada aquí, sinó al fragment següent, deixem per al comentari d’aquest les consideracions de Tarán sobre la qüestió. Anotem-ne només la conclusió: “It seems to me preferable to hold that it [la Via Làctia] is above Venus and composed of Fire”. I continua: “Next after Venus comes the sun [recordem que, en tot moment, es parla “from the periphery to the center”, p. 241], which is a mass of Fire that turns around the earth. After the sun comes the moon, a body most probably composed entirely or predominantly of air (Night) which turns around the earth, reflecting the light of the sun [vg. comentari als fragments 14 i 15]. Next comes the earth, a stationary sphere in the middle of the universe. In all likelihood the earth is composed of Night” [vg. comentari al fragment 15a] (p. 246).

Coxon comenta:

In these lines, for which our only authority is Clement (t. 130), who gives no indication of their position in the poem, the goddess promises to instruct P. about the origin and activities of “aether”, “signs”, sun, moon, “heaven” and stars. In fr. 10 (11 DK) [el fragment següent] she states her intention of beginning her account of the universe by explaining the origin of earth, sun, moon, “aether”, galaxy, “olympus” and stars. The apparent repetition is due to the difference of context. While fr. 10 [B 11, el fragment següent] introduces the cosmology, fr. 9 [B 10, el fragment que ens ocupa ara] is characterised by the goddess’ personal address to P. in the three future tenses εἶσθι ... πεύσθι ... εἰδήσεις [“you will understand” ... “you will learn” ... “you will understand”], which recall that in the conclusion of the prologue (ἀλλ’ ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται [“nevertheless, you shall learn these also”], fr. 1, 31, cf. μάθηθαι [“learn”], 8, 52). This links fr. 9 [el fragment que ens ocupa ara] with the introductory account of δόξαι βρότεια [‘human beliefs’] in fr. 8, 50-61, which it seems likely to have followed closely and perhaps immediately (p. 352).

Sobre el sentit general del fragment: «Fragment 9 [B 10, el fragment present] thus promises an account of the origin and nature of all the principal moving bodies in the heavens (planets, sun, moon, fixed stars) and of the regions in which they are located

(αἰθήρ [“aether”], οὐρανός [“heaven”]). The stars (along with the galaxy, fr. 10, 2 [B 11, 2] are assigned to the οὐρανός, planets and sun (t. 65) and presumably the moon to the αἰθήρ» (p. 357). Coxon presenta esparsa la seva reconstrucció del sistema astronòmic de Parmènides al comentari (general o menut) de B 10 (vg. esp. v. 5-6), B 11 i B 12.

Conche presenta breument el sentit general del fragment: “Dans le cadre de sa cosmogonie, Parménide explique, ou plutôt expliquera, la génération des constituants du monde, et la genèse des phénomènes qui en découlent (effets du soleil et de la lune sur la génération)” (p. 205). I diu més endavant: «On note l’insistance sur l’idée de genèse (φύσις = γένεσις; cf. Empédocle, 31 B 8): tout sera expliqué à partir de l’origine. On expliquera comment, à partir du mélange du Feu-lumière et de la Nuit, s’est formé le monde, et, plus précisément, comment se sont formés, “ont poussé” (cf. ἔνθεν ἔφω, 10.6, “d’où il a poussé”), le firmament, l’éther, le soleil, la lune, et, pour ces derniers notamment, d’où viennent leurs effets» (p. 209). Com en el cas de Coxon, Conche presenta la seva reconstrucció del sistema astronòmic de Parmènides escampada pel comentari de B 10, B 11 (vg. esp. v. 2-3) i B 12.

4

1 εἴσηι δ’ αἰθερίαν τε φύσιν. El significat del temps futur ja ha estat comentat abans, tant per part nostra com per part dels diferents autors. Recordem que sembla comportar que el fragment es troba a començaments de la segona part del discurs.

Untersteiner, sobre αἰθερίαν φύσιν (com, en general, sobre la paraula φύσις, tant aquí com al vers 5, i la seva relació amb els ἔργα corresponents), es recorda del fragment 19 (l’últim) i comenta: “Si ricordi come Parmenide proclamò: οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφω τάδε καὶ νυν ἔασι / καὶ μετέπειτ’ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα (28 B 19, 1-2): ora ἔργα che si riferisce anche a σήματα, e a ὀππόθεν ἐξεγένοντο (vs. 3) esprime il medesimo concetto del passo sopra ricordato: esprime l’origine dell’essenza (φύσις) di σήματα e di ἡέλιος. Cioè ἔργα ed ἐκγενέσθαι si risolvono in φύσις e φύσις è gli stessi ἔργα ed ἐκγενέσθαι. Karsten, p. 121, dunque, bene intendeva: αἰθερίαν φύσιν, h. e. τὴν τοῦ αἰθέρος γένεσιν, ὀπόθεν ἐξεγένετο” (p. CXCI, nota 87).

Coxon apunta de passada que tant εἴσηι com εἰδήσεις (v. 5) són totes dues formes èpiques de futur del verb οἶδα, ἰδεῖν, i diu que la insistència aquí en aquest verb, que ja ha aparegut a l’expressió εἰδῶτα φῶτα (B 1, 3) per a qualificar el savi i a εἰδότες οὐδέν (B 6,

4) per a desqualificar “els moridors”, serveix per a marcar contrast entre la cosmogonia pròpia de Parmènides de les dels físics monistes: “P.’ emphasis on his ‘understanding’ of celestial phenomena contrasts his cosmology with the theories of the physical monists, whom he had dismissed as ‘understanding nothing’ (fr. 5, 4) [B 6, 4] and presents it as an elaboration of the understanding which qualified him to leave the world of sense as εἰδῶτα φῶτα [“a man of understanding”]” (p. 352-353). No ho creiem així: sí que serveixen (això està ben vist per part de Coxon), però no per a desqualificar el monisme en favor del dualisme, sinó per a fer ressonar la diferència que hi ha entre qui simplement es dedica a la cosmogonia sense saber en què consisteix (a saber: un succedani del discurs ontològic) (els moridors i/o els autors de cosmogonies, monistes o dualistes) i qui s’hi dedica (com la deessa que parla i el poeta que escolta) sabent en què consisteix. Sobre αἰθερίαν (Coxon escriu αἰθερίην) φύσιν, Coxon comenta: sobre el substantiu: “the word φύσις here and in 1.5 may mean either ‘nature’ (cf. fr. 17, 3 [B 16, 3]) or ‘origin’; the parallel phrases ἔργα ... καὶ ὀπίσθεν ἐξεγένοντο [“deeds ... and whence they sprang”] and ἔργα ... καὶ φύσιν [“deeds ... and *phusis*”] in ll.3-5 show that the latter sense is intended, but the two meanings are closely related (cf. Ar. *phys.* ii, 1, 193^b12, ἡ φύσις ἡ λεγομένη ὡς γένεσις ὁδὸς ἐστὶν εἰς φύσιν [“nature in the sense of generation is a progression towards nature”]); i sobre l’adjectiu: “It is clear that P. distinguishes αἰθήρ [“aether”] from fire, since the latter has no temporal origin and its character has already been described in fr. 8, 56-58. The phrase τὰ τ’ ἐν αἰθέρι πάντα σήματα [“all the signs in the aether”] [vg. tot seguit v. 1-2] shows that P. means by αἰθήρ a region of the universe. In view of the expression φλογὸς αἰθέριον πῦρ [“aetherial fire of flame”] (fr. 8, 56) this must be supposed to consist of the Form fire and to be in some sense its principal manifestation. According to Aëtius (t. 61 [vg. aquest testimoni al comentari general del fragment 12; Coxon es refereix aquí al passatge final]) P. regarded the αἰθήρ as the “uppermost” region of the univers and as governing the οὐρανός or heaven of the fixed stars” (tot plegat, p. 353).

Conche comenta sobre φύσις (v. 1 i 5): «D’après l’étymologie (φύω, pousser, croître), φύσις contient l’idée de devenir, de croissance. C’est le cas ici, comme l’ont vu, entre autres, P. Aubenque (*Études*, II, p. 102, n. 1) et J. Bollack (1990, p. 49). Si l’on traduit φύσις par “nature”, on manque le sens de ce fragment. Que signifient, en effet, les expressions “nature de l’éther”, “nature de la lune”? “Constitution” (cf. *Od.*, 10, 303) ou “essence” de l’éther ou de la lune. Or, le contexte est suffisamment clair: Parménide ne se propose nullement d’exposer la “constitution” (d’analyser les composants), encore moins de définir l’ “essence”, de l’éther ou de la lune. Il s’agit de leur venir à être” (p. 205). Està

bé de remarcar aquest significat (encara que només fos per l'esperit generativista de la δόξα), però reduir l'altre a no-res, ens sembla massa.

1-2 τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα / σήματα. Diels apunta sobre αἰθέρι: “Die Gestirnregion, wie auch Aëtios II 15, 7 (345^b14) [Coxon t. 65] zeigt πρῶτον τάπτει τὸν ἕϋον ... ἐν αἰθέρι” (p. 102). Sobre σήματα comenta: “Sterne die der Schifffart, dem Landbau als Merkzeichen dienen, daher Fixsterne, speciell die helleren Bilder des Tierkreises” (p. 102).

Untersteiner entén igualment que σήματα significa “le lumineuse stelle fisse” (p. CXCI).

Coxon, mirant de determinar a què es refereix exactament la paraula σήματα i si hi ha alguna diferència entre aquests σήματα i els ἄστρα esmentats al setè vers (així com al tercer vers del fragment següent), remarca que un anònim comentarista bizantí d'Arat diu que Parmènides distingia entre estrelles que són conegudes i que han rebut nom per part dels homes i estrelles que són desconegudes i que han quedat innominades (Anonymus Byzantinus ed. Treu 52, 19; Maass, *Commentariorum in Aratum reliquiae*, p. 318; Martin 26, 26-27, 3; Coxon t. 219; no cal que el reproduïm aquí). Coxon diu tot seguit que és improbable que la diferència parmenidiana entre σήματα i ἄστρα sigui aquesta. Donant per bo, tanmateix, que n'hi deu haver alguna, i remarcant que els primers són a l'αἰθήρ mentre que els segons són a l'οὐρανός (d'acord amb el nostre fragment), o sigui en dues zones del cel diferents, Coxon llança la sorprenent afirmació que els σήματα de què es parla aquí són els planetes:

The distinction between these and the named constellations [la diferència que el comentarista bizantí d'Arat atribueix a Parmènides] is elaborated by Aratus, *phaen.* 367-385; it is unlikely however to be that intended by Parmenides between ἄστρα [“stars”] in l. 7 and σήματα [“signs”] here, since the latter are not characterised as constellations but as situated in the αἰθήρ, which is distinct from the οὐρανός [“heaven”]. Aëtius reports (t. 65; [vg. aquest testimoni més amunt, a la reconstrucció del sistema astronòmic de Parmènides per part de Tarán]) that P. placed in the αἰθήρ the evening and morning stars, which he identified with each other (...). It seems likely then that by “all the signs in the aether” P. means the planets. How many of the planets were known to him there is no express evidence to show. His identification with each other of the evening and morning stars presupposes an awareness of their eastward motion through the zodiac counter to the daily revolution of the fixed stars. P.' location of the planets in the αἰθήρ suggest that he thought of the latter as a belt corresponding in breadth to that of the zodiac, with the same daily revolution as the fixed stars, but distinguished from the zodiac, which is part of the heaven, because the planets have also their own motion (p. 353-354).

La idea és interessant, però ens quedem amb la més simple i natural idea de Diels i Untersteiner: els σήματα semblen ser les estrelles fixes (o sigui el mateix que els ἄστρα), anomenades així (i, per tant, nominalment distingides dels ἄστρα) per la raó que apunta Diels: cal tenir en compte que aquests “signes” són esmentats juntament amb els ἔργα del Sol i de la Lluna, que incumbeixen sens dubte el quefer dels homes (com per exemple sembrar o navegar). Sobre la seva situació a l’αἰθήρ, no té res d’estrany, ja que al fragment següent veurem que l’αἰθήρ és ξυνός, o sigui comú a tots els astres. Cert que, si això és així, caldrà admetre que els planetes no apareixen esmentats enlloc de la segona part del discurs de la deessa (ni de la primera), fins i tot sabent (o donant per bo) que Parmènides en coneixia l’existència (si més no, la de Venus; vg. més amunt el testimoni d’Aeci acabat d’esmentar); suposem que això és el que Coxon pretén evitar; però, a la vista del poquíssim que ens queda d’aquesta segona part de discurs, l’absència en qüestió es fa més que entenedora.

Conche diu que els σήματα “sont les constellations” (p. 205). Sobre la seva situació ἐν αἰθέρι (situació que, segons Conche, és només aparent), vg. comentari als v. 5-6 (οὐρανόν).

2-3 καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἡελίοιο / λαμπάδος ἔργ’ αἰδήλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο. Sobre l’adjectiu εὐαγής, diccionari (Bailly) en mà, cal tenir en compte que pot significar (entre altres coses) tant “rodó” (amb alfa llarga) (i aquest és el significat que té en Parmènides segons Bailly, entrada núm. 3, p. 824) com “pur” o “luminós” (amb alfa curta) (i aquest és el significat que té en Parmènides segons Liddell-Scott, p. 705). Però, com es veurà tot seguit, no només hi ha discrepància entre lexicògrafs sobre què significa en Parmènides aquesta paraula, sinó sobre què significa en general (v. p. ex. Coxon).

Diels, que tradueix “und der reinen klaren Sonnenfackel” (p. 41), entén la paraula en el segon sentit que hem indicat. Sobre ἔργ’ αἰδήλα Diels comenta que l’expressió ja es troba en Homer (E 757, 872) (encara que la variant fos rebutjada des de l’antiguitat per Aristarc, en favor de καρτερὰ ἔργα) i que la correcció proposada per Bergk (*Kl. Schr.* II 59), segons la qual caldria llegir ἀρίδηλα (“molt clares”, “molt visibles”, “evidents”), és un error (p. 103).

Sobre com cal entendre εὐαγέος ἡελίοιο, Untersteiner arriba al significat de “luminós” (“splendente”, tradueix) d’una altra manera i posa en relació aquest significat amb el contingut del fragment 15:

εὐαγής [amb alfa llarga] è da interpretare etimologicamente come una forma dissimilata da εὐαυγής [amb alfa llarga] (Schwyzer, *Gr. Gr.*, I, p. 203, nota 3 (...)); quindi è diverso da εὐαγής [amb alfa curta], “pio”, “santo”. (...) Per Parmenide doveva essere decisivo e unico il concetto di αὐγή, esprimente non solo la “luce come un corpo che opera con la sua energia”, ma anche la “luce del giorno” (Schmidt, *Synonymik* I, p. 571; Frisk, *GEW*, p. 184, mette in rapporto αὐγή con albanese *agóji* “albeggiare”, *agume* “aurora”, “mattino”). Questo è il significato che corrisponde proprio a quanto ci attendiamo. (...) Che αὐγή si riferisca qui alla luce del giorno è provato anche da Parmenide 28 B 15: αἰεὶ παπταίνουσα (sc. ἡ σελήνη) πρὸς αὐγὰς ἡελίοιο. In ogni caso ἡέλιος può stare per “giorno”, come per esempio in Pind. *Ol.* XIII, 36, ove lo scoliaste (*Ol.* XIII, 51a) spiega ἀλίωι con ἡμέραι; Soph. *El.* 424, con identica spiegazione dello scoliaste (p. CXCII, nota 89).

Sobre ἔργ(α) ... καὶ ὀπτόθεν ἐξεγέροντο segons Untersteiner, vg. comentari al vers 1.

Sobre l'adjectiu ἀίδηλα (que Untersteiner tradueix per “avvampante”), comenta:

Il significato della parola non è chiaro: F. Bechtel, *Lexilogus zu Homer*, Halle 1914, p. 19, spiega da *ἀφιδέω = “faccio invisibile”; H. Frisk, *GEW*, p. 33, si oppone a Bechtel e intende ἀ- privativo + ἰδεῖν + suffisso -ηλο-, quindi propriam.: “da non guardare”, ma come primo significato pensa a “rovinoso”. Così già Bignone, *Emp.*, p. 477 (in nota a 31 B 109, 2 [(sc. ὀπώπαμεν) αἰθέρι δ' αἰθέρα δῖον, ἀτὰρ πυρὶ πῦρ ἀίδηλον]) “struggitore”; questo “struggere” avviene per avvampamento, perciò Parmenide parla delle “opere avvampanti della lampa del sole”. Fränkel, *D.u. Ph.*, p. 466, traduce dubitativamente “strahlende (?) Werke”. Ora Rosemarie Philipp (*Lexicon des frühgriechischen Epos*, s.v. ἀίδηλος, 266-267), cerca di spiegare l'unione di ἀίδηλος con πῦρ in Omero (I 436, Λ 155) –di qui deriva l'uso parmenideo del nostro passo–: la Phillips dice che la modificazione di significato da “invisibile”, “nascosto” a quello di “distruttore” risultante dal contesto dei due passi ricordati non è chiara: “o forse si ebbe un'evoluzione verso un significato corrispondente alla forza annientatrice del fuoco, determinata da usi preomerici, in cui si parlava soprattutto di un fuoco invisibile, nascosto, che tuttavia poteva manifestarsi distruttore?”. Il Bergk, *Em. Parm.*, p. 71, congettura ἔργ' ἀρίδηλα (p. 157).

Coxon analitza paraula per paraula el llarg sintagma καθαρᾶς εὐαγέος ἡέλιου λαμπάδος. A propòsit de l'adjectiu καθαρός, diu: “the adjective καθαρός [“pure”] is used of light in general (Pind. Fr. 108^b, σέλας καθαρὸν ἀμέρας [“pure light of day”]; here it perhaps implies that the sun is composed wholly of his form, as the indication in the prologue that the daughters of the sun are at home in the light (fr. 1, 9-10 n.) also suggests” (p. 354). Sobre el Sol, diu: «The sun like the planets is situated “above” the heaven in the αἰθήρ [tt. 61, 65], since its motion is not wholly governed by that of the heaven» (p. 354). Les cometes (“above”) i l'explicació semblen indicar que, segons Coxon, l'èter (i els astres que conté) no està per sobre del cel (i els astres que conté) en sentit espacial o astronòmic (de fet Coxon, més avall –vg. comentari al v. 5–, diu que el testimoni d'Aeci segons el qual l'οὐρανός és l'esfera més externa és acceptable), sinó en el sentit que no hi està del tot lligat o subordinat (ja que Sol i planetes descriuen moviments diferents que el moviment

rotatori sempre igual de les estrelles). Sobre εὐαγέος: «εὐαγής means “bright” (not “pure”, which is εὐαγής); the word occurs from the fifth century onwards in lyric and tragic verse and in Ionic and Attic prose. Plato opposes it to θολερός [“murky”] (*Tim.* 58^d) and σκοτώδης [“dark”] (*Ig.* xii, 952^a)” (p. 354). Sobre λαμπάδος: «λαμπάδος [“torch”] again suggests that the sun consists on fire; it is used of the sun by Sophokles, *Ant.* 879 and Euripides, *Med.* 352. It is likely that P. like Alcmeon (FdV 24A12) regarded sun and moon as well as stars as divinities, since Cicero’s phrase “sideribus” [“heavenly bodies”] (t. 54; vg. aquest testimoni al comentari general del fragment 12] may include them all» (p. 354). Sobre l’adjectiu αἰδήλα, que pot tenir dos significats (fer invisible o ser invisible), Coxon opta pel segon (el menys preferit pels altres intèrprets):

αἰδηλος means either “making invisible” and so “destructive” (Hom., Hes. etc.) or, like the alternative form αἰδέλος, “invisible”, “obscur” (Hes., Soph. etc.). The former sense is usually supposed to be intended here, as in the same phrase in *Il.* E 757, 872 (where Aristarchus and the vulgate have καρτερὰ ἔργα) and Hes. fr. 30, 17; the other sense however suits the context better, with reference to the sun’s nightly path beneath the earth. The phrase ἔργ’ αἰδήλα appears to mean “hidden actions” also in Hes. fr. 60, 2; P.’ use of it in connexion with “the pure lamp of the shining sun” is a deliberate and vivid paradox (p. 354).

Finalment, Coxon afirma que el subjecte del verb ἐξεγένοντο ἐς σήματα καὶ ἠελίοιο λαμπάς (p. 355), sense més explicacions. Comprenem que Coxon exclogui φύσις del subjecte d’aquest verb (perquè φύσις significa com a nom el mateix que ἐγγίγνομαι com a verb), i està ben observat que s’ha d’incloure σήματα al subjecte, però no comprenem per què no hi inclou el sintagma ἔργ’ αἰδήλα, o per què no diu ἔργ’ αἰδήλα en comptes de dir un complement (en genitiu al text!) d’aquest sintagma.

Conche entén l’expressió αἰδήλα en el primer dels sentits que hem explicat (no “invisibles”, sinó “que fan invisible”, o sigui: que destrueixen, anihilen, etc.) i l’interpreta així: «La destruction est l’oeuvre du “pur (καθαρός) flambeau du brillant soleil”. Or, (...) le monde n’éciste que par le mélange des principes contraires du Feu et de la Nuit. Leur union signifie la génération du monde, leur dissociation signifie la destruction du monde. Dans la mesure où le feu solaire se purifie au point de se dégager de toute composante nocturne, il devient funeste aux mixtes qui composent le monde, et donc dissociateur des mélanges et destructeur des réalités» (p. 206-207). Ens sembla massa sofisticat. Ja ho hem dit abans: no ens sembla que calgui donar a cada mot una interpretació intrateòrica.

4-5 ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης / καὶ φύσιν. Sobre φύσιν vg. el comentari al vers 1. Sobre κύκλωπος, vg. el nostre comentari al fragment 15. Coxon en comenta:

“this adjective characterises the moon as round in spite of its constantly varying appearances” (p. 355). Sobre περίφοιτα, diu: “normally conveys the notion not of revolving but of moving from one person or place to another (...); here then not moon’s daily revoluton but of its monthly journey through the constel·lations of the zodiac; the same motion is alluded to in the verb ἀλώμενον [“wandering”], fr. 14” (p. 355).

Conche (que ens sembla que és l’autor que, en aquest punt, hi toca més) explica el significat de l’expressió ἔργα περίφοιτα i en dóna uns quants possibles exemples (no els posem tots):

On traduit souvent par “œuvres vagabondes” de la lune [Conche esmenta Tannery, Burnet, O’Brien-Frère, Bollack, Collobert, Kirk-Raven-Schofield], cela inexactement, car vagabonder, c’est “errer çà et là”, d’une manière “déreglé et sans ordre” (Littré, s.v.). Or, les effets de la lune sont fonction de ses phases: cela est clair lorsqu’on parle d’une correspondance entre les phases de la lune et les crues du Nil (Plut., *De Iside*, 43, 368 b), ou les phases de la vie féminine (de là le caractère de déesse lunaire d’Artémis), ou le mouvement des marées; mais il en va de même pour des effets tels que “la croissance des plantes, l’attendrissement des viandes, l’altération des vins qui tourment o s’affadissent, la pourriture des bois, les enfantements faciles” (Plut., *De facie*, 25, 939 f). Cela dit, les phases de la lune sont réglées. (...) Parménide ne peut, en tout cas, en rester à l’idée que les oeuvres de la lune seraient purement “vagabondes”; si l’on entend par “périodique”: “qui revient à des temps marqués” (Littré), il faut les dire “périodiques”. Au reste, J. Taillardat, dans le *Dictionnaire étymologique de Chantraine*, note la notion de périodicité lorsque le sujet de φοιτάω est une chose (p. 207).

5-6 εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα / ἔνθεν ἔφω. Untersteiner comenta que ἔνθεν ἔφω “è una variante brachilogica di φύσιν ... καὶ ἔργα ... καὶ ὀππóθεν ἐξεγέροντο (28 B 10, 1 e 3)” (p. CXCII, nota 91). Diu també (com nosaltres mateixos i la majoria d’intèrprets) que l’οὐρανός de què es parla aquí correspon a l’ἔσχατος ὄλυμπος de B 11, 2-3 (vg. la discussió al comentari menut del fragment següent). Sobre ἀμφὶς ἔχοντα, comenta:

Se οὐρανός ο ὄλυμπος ο αἰθήρ sono interpretabili come περιέχον [vg. el testimoni d’Aeci al comentari general del fragment 12], ciò non implica, per Parmenide, che quest’ultimo sia in questo frammento rappresentato come circolare. Ciò sarà detto altrove (cfr. 28 B 12 e A 37 [el testimoni d’Aeci acabat d’esmentar]: nel nostro attuale frammento con ἀμφὶς ἔχοντα si rileva solo la funzione divisoria [Untersteiner es refereix a la frontera o divisió entre temporalitat i atemporalitat; vg. el seu comentari general a aquest fragment] di οὐρανός- ὄλυμπος-αἰθήρ (p. CXCIII, nota 95).

No ho creiem així, ni tan sols tenint en compte el parell d’exemples homèrics (α 54, H 342) que addueix (vg. més avall Coxon, amb el qual estem d’acord en aquest punt). Untersteiner es refia massa de l’ordenació habitual dels fragments. De fet, ens veuríem temptats a entendre que aquí el verb ἔχω és emprat en sentit intransitiu (ja que el

complement directe del verb no és explícit), tot plegat significant “el cel que està a l’entorn”, si no fos pels usos del mateix verb dos versos més avall (παίρατ' ἔχειν) i a les expressions de B 1, 12 i B 8, 31 que hem esmentat més amunt, usos clarament transitius, que ho fan impossible. Però no tenim cap dubte que ἀμφίς connota aquí tancament i circularitat.

Coxon diu:

The general tenour of the fragment makes it certain that P. distinguished between οὐρανός [“heaven”] and αἰθήρ [“aether”], as Aëtius said (t. 61 [vg. aquest testimoni al comentari general de B 12]). (...) Aëtius also reports that P. regarded the οὐρανός as “the outermost revolution from the earth” (t. 62 [Aeci diu: Ἀναξιμένης καὶ Παρμενίδης τὴν περιφορὰν τὴν ἐξωτάτω τῆς γῆς εἶναι τὸν οὐρανόν]). This is acceptable, in so far as the αἰθήρ, if it contains sun, moon and planets, must revolve with it (p. 355).

Entenem doncs que, segons Coxon, l’αἰθήρ, que conté el Sol, la Lluna i els planetes (σήματα), es troba situat entre la Terra i l’οὐρανός, on es troben les estrelles fixes (ἄστρα). Sobre la relació de l’expressió amb el passatges homèrics adduïts per Untersteiner: “The literary pattern for the phrase καὶ οὐρανὸν ἀμφίς ἔχοντα [“also the heaven which surrounds them”] is Homer’s κίονας ... αἷ γαῖάν τε καὶ οὐρανὸν ἀμφίς ἔχουσι [“columns ... which hold the earth and heaven apart”], α 53-54, which P. recasts so as to convert the allusion to the separation of heaven from earth into one to the celestial sphere encircling the earth” (p. 355). Coxon acaba amb una consideració de caràcter general: «The adoption of the sphere as a model of the heavens is attributed to Anaximander (...). The spherical hypothesis is firmly attested for P. by his awareness that sun, moon and planets move through the zodiac from west to east, and his acceptance of Anaximander’s view that the earth rests unsupported in the centre of the univers (t. 75 [un testimoni d’Aeci que no cal que reproduïm aquí]); it is likely to be intended by Theophrastus’ statement that he “heard Anaximander” (t. 41 [DL 447, 10: τοῦτον [Parmènides] Θεόφραστος (...) Ἀναξιμάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι])» (p. 355-356).

Conche, que ha interpretat que els σήματα del segon vers són les estrelles fixes i que entén que aquestes estan a l’οὐρανός (i no a l’αἰθήρ, com diu el vers acabat d’esmentar), comenta per a desfer l’embolic: «Qu’en est-il de l’éther et du ciel? Chez Homère, l’éther est un “espace de rayonnement” situé au-dessous du ciel. (...) Le fragment 10 [el present] situe les *sēmata* “dans l’éther” (ἐν αἰθέρι). Cela signifie que les constellations *paraissent* dans l’éther, non qu’elles ne puissent être plus loin. Lorsque Homère parle du “vaste ciel dans l’éther et les nuées” (οὐρανὸν εὐρὸν ἐν αἰθέρι καὶ νεφέλησι, *Il.*, 15. 192), cela ne signifie pas que le ciel soit, littéralement, *dans* les nuages. Il

est au-delà de l'air et de l'éther, et les constellations sont "au ciel", lequel est dit "étoilé", ἀστερόεις (*Il.*, 4. 44; 5. 769). D'après le fragment 10 [el present], le ciel "se tient tout autour": il convient, en effet, de donner à ἀμφις ἔχειν le sens homérique de *se tenir tout autour* (cf. ἀμφις ἐόντες, "ceux qui sont tout autour", *Il.*, 24. 488)» (p. 208). Ja hem explicat per quina raó el que Conche diu en darrer lloc no ens sembla correcte.

6-7 τε καὶ ὡς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη / πείρατ' ἔχειν ἄστρον. Untersteiner comenta sobre Ἀνάγκη i el paper que juga aquí (comparant-lo amb el que juga a B 8):

Il tempo misurato dalle costellazioni costituisce, di certo, un motivo onvivo: è dei pitagorici, di Platone, di Eraclide Pontico per non parlare di altri. Naturalmente a noi interessa soprattutto il confronto con i pitagorici: se si tiene presente come il tempo per gli orfici sia unito con quella necessità (Ἀνάγκη) che per i pitagorici sta intorno all'universo [Untersteiner cita en nota dos testimonis d'Aeci sobre Pitàgoras: Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ (I, 25, 2) i I, 21, 1: Πυθαγόρας τὸν χρόνον τὴν σφαῖραν τοῦ περιέχοντος εἶναι (I, 21,1)] si comprende che "per gli antichi Greci tempo e destino fossero anelli. Il processo del tempo era il movimento di un anello intorno alla terra": così si spiega la concezione anassimandrea di sole, luna e stelle come punti luminosi roteanti intorno alla terra [12 A 10]; così si spiegano anche le στεφάναι di Parmenide. Ma soprattutto risulta ancora una volta documentata la scissione fra temporalità e atemporalità nell'unica "via": quando Parmenide, a proposito dell'essere, dice: κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τὸ μιν ἀμφις ἐέργει (28 B 8, 30-31), esprime *a parte entis* quello che vuol dire *a parte mundi* rappresentando οὐρανὸν ἀμφις ἔχοντα (28 B 10, 5). L' Ἀνάγκη sèpara l'essere costringendolo nel dominio dell'atemporalità, come οὐρανός sèpara il dominio degli astri relegandoli nel tempo. L' Ἀνάγκη rivolta all'essere è legge logica, rivolta alla realtà è quella legge del divenire che si chiama tempo (p. CXCIV-CXCV).

Coxon remarca l'antitesi semàntica dels verbs (ἄγω / πεδάω) i explica el seu significat: «The οὐρανός ['heaven'] after its formation was both "led" and "chained" by necessity. The phrasing refers to its revolution round a stationary axis» (p. 356). Després identifica Ἀνάγκη amb la δαίμων de B 12, 3 ("This cosmic necessity cannot be distinct from the female divinity who governs the universe (fr. 12, 3)") (això ens sembla correcte) i (per tant) amb l'αἰθήρ (vg. la interpretació que Coxon fa de la δαίμων al comentari de B 12) (p. 356). Després refereix els passatges de B 8 on el ser apareix lligat o encadenat per Ἀνάγκη (i Δίκη i Μοῖρα) (vg. més amunt), com aquí ho és el cel, i explica el significat del paral·lelisme (tot abordant també, per tant, la qüestió de la relació entre la primera i la segona parts del discurs de la deessa):

The unvarying orbit of the heaven is seen by P. as the physical counterpart to the unvarying perfection of Being. (...) The allusion to the necessary character of Being implied in the phrase ἐπέδησεν Ἀνάγκη ["necessity chained"] raises the question what relation P. conceived to exist

between physical and non-physical necessity. The answer must be in terms of resemblance, in accordance with the principle asserted in fr. 8, 60 and already exemplified in the account of the two Forms (...). As light and night are, in so far as is open to them, like Being, so the necessity governing all physical events resembles that characterising the reality which does not change; and as the latter necessity determines what cannot and what must be thought and said, i.e. the content of knowledge, so the former determines the content of a valid physical theory. That a correct physical theory is necessarily of a certain character was asserted by implication in fr. 1, 32 (ὡς τὰ δοκεῦντα χρῆν δοκίμως εἶναι κτλ. [“that the things that are are believed to be should have their being in general acceptance”]. P.’ derivation of physical from metaphysical and logical necessity enables him to maintain that, though a physical theory can never be “true”, it may be right or wrong, valid or invalid, according as it translates correctly or incorrectly the principles of the journey of persuasion to a dualist and empirical context. It remains true however that a valid physical theory is in P.s’ view, simply an analysis of human experience (p. 356-357).

No: Parmènides no contempla la possibilitat que hi hagi teories físiques correctes (despreses de bons principis metafísics) i teories físiques incorrectes (despreses de mals principis metafísics); *qualsevol* “teoria física” (per a parlar com Coxon) és incorrecta; perquè la seva incorrecció no es troba en el fet que es fonamenta en principis metafísics incorrectes, sinó en el fet que es fonamenta en principis metafísics *ras i curt*. Aquesta incorrecció es concreta en l’exigència (inherent a tota teoria física) de presentar com a necessari o deduït (o sigui *nascut*) el que només és contingent o fenomenològicament constatable (p. ex. el moviment sempre igual dels astres), i aquesta exigència en virtut de la qual el contingent es presenta com a necessari és l’*Ἀνάγκη* de què parlen els homes com a rectora del cel. En altres paraules: un discurs òntic correcte no seria una *teoria física*. Descriuria allò de què s’ocupa com a *factum* (val a dir: com a present dels déus), no deduiria els continguts de què s’ocupa. I cal remarcar-ho bé: la incorrecció de la teoria física consisteix en el fet que els continguts es dedueixen o generen, no en el fet que aquests continguts generats siguin materialment falsos (que no ho són).

Coxon comenta, finalment: «The phrase *πείρατα ἔχειν* followed by the genitive case [com aquí: ὄστρον] signifies “to control” or “be master of”» (p. 357), tesi que Coxon documenta amb unes quantes referències.

Conche comenta sobre *Ἀνάγκη* i la seva relació amb l’οὐρανός (i amb la *δαίμων* de B 12):

Nous avons vu (*ad.* 8. 30-31) qu’Anankè tient l’être dans les liens de la limite, l’enlace. Mais alors il s’agissait d’une figure de style. Ici il s’agit d’une figure mythique, puisque “Anankè” est l’un des noms de la divinité (*δαίμων*) qui préside à la génération des êtres (cf. A 37 I [el testimoni d’Aeci que presentem al comentari de B 12], dans le cadre d’un mythe cosmogonique [ben observat]. Par le mélange des principes contraires, le Feu-umière et la Nuit, est né le monde, et, en particulier,

l'englobant de tout ce qui est au monde, le ciel, οὐρανός. Le ciel ne saurait être infini, car, en ce cas, les astres, n'étant plus retenus, se disperseraient, et il n'y aurait plus de "signes". Mais les étoiles paraissent, dans leur mouvement d'ensemble, garder des places fixes les unes par rapport autres, de sorte que l'on a toujours Orion ou les Pléiades. La contemplation du ciel donne à Parménide, comme à Héraclite, la notion de "mesures" (μέτρα, Héraclite, fr. 94 (...)) que les astres ne sauraient dépasser. Héraclite ajoute: sous peine d'avoir affaire à la Justice, Δίκη. Or, selon Parménide, Δίκη est, avec Ἀνάγκη, l'un des noms de la "divinité qui gouverne tout" (A 37 I et fr. 12. 3). "Qui gouverne tout": la Nécessité ne se manifeste pas seulement dans ce que le firmament paraît avoir d'immuable, comme si une chaîne retenait les astres, mais aussi dans la régularité des mouvements du soleil et de la lune. Toutefois, ce n'est pas cette considération qui est ici au premier plan (p. 208-209).

FRAGMENT 11

1

SIMPL. *De cael.* 559, 20

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη
αἰθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος
ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν
γίγνεσθαι.

de quina manera la Terra i el Sol i la Lluna i
l'èter comú i la celeste llet estel·lar i l'olímpic
cap més extrem i la força calenta dels astres posar-se
varen a ser.

1 ... πῶς *codd. edd.* : <τά δέ πάντα δοκοῦντα μαθήσεται / γένναν ἔχειν,> πῶς *add.* García Calvo 2001

3 θερμὸν A F *edd.* : θερμῶν D E

4 γίγνεσθαι D E *edd.* : γίνεσθαι A F

2

Simplici, en l'únic testimoni gràcies al qual coneixem aquests versos, els cita al seu comentari al *De caelo* d'Aristòtil, concretament al del passatge on Aristòtil diu que Parmènides i Melís pensaven que només hi ha coses de naturalesa sensible (298 b 14-24). Simplici, després de criticar fortament Aristòtil per haver declarat això, diu que és veritat, això sí, que aquells autors van parlar de les coses sensibles i de llur generació (fins a qüestions tant de detall com les parts dels animals, remarca Simplici), i cita els nostres versos tot indicant de passada que, amb aquests, *Parmènides diu que comença (sic)* el tractament de τὰ αἰσθητά. El text diu: τῶν μέντοι αἰσθητῶν γένεσιν σαφῶς λέγουσι [Parmènides i Melís] (...) Παρμενίδης δὲ περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαί φησι λέγειν, [segueix la citació], καὶ τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων μέχρι τῶν μορίων τῶν ζώων τὴν γένεσιν παραδίδωσι (559, 19-29; Coxon t. 203).

Falta el començament (un peu i mig) del primer vers.

La indicació de Simplicí sembla confirmar que, immediatament després d'aquests versos, l'anunciada cosmogonia devia per fi entrar en matèria, de manera que tot el d'abans (incloent-hi, en darrer terme, els versos que ens ocupen ara) forma part d'una explicació de les bases teòriques i de l'abast teòric que tindrà la tasca anunciada als versos B 8, 51-52. Remarquem als tres primers versos el caràcter juxtapostiu de continguts (o sigui: el caràcter òntic) definitori de la δόξα (i... i... i... i... i... fins a sis cops) que ja hem vist al fragment anterior. I recordem que, un cop entrats en el terreny òntic, cal posar-ne les bases: es tracta de l'espai i (sobretot) el temps. Per això la δόξα ha de començar parlant dels astres i el seu regulat moviment, o sigui: del cel. En l'ordre d'enumeració de cossos i fenòmens celestes (Terra, Sol, Lluna, èter comú, Via Làctia, Olimp –o sigui cel– i estrelles fixes) s'hi detecta, com al fragment anterior, un allunyament progressiu, no del tot sistemàtic, de la Terra (aquí esmentada expressament) cap a la perifèria de l'univers (ὄλυμπος ἔσχατος), o sigui del que és més pròxim o familiar al que ho és menys, sense que sigui bo buscar-hi gaires d'aquelles tecnicitats astronòmiques que plauen a la doxografia: és, com el fragment anterior, un exercici de fascinació per l'estructura de l'univers i l'aspecte del cel (algú ha parlat de falses aparences?) i és, per tant, simplement poètic. És de remarcar com, amb l'expressió ὄλυμπος / ἔσχατος (v. 3-4), apareix el llenguatge mític superposant-se a l'astronòmic. El nom corresponent a ὄλυμπος, en el llenguatge astronòmic, segurament seria οὐρανός (vg. B 10, 5), on es troben els astres (les estrelles fixes) de què es parla al tercer vers (d'acord amb Diels). Veurem aquesta superposició de llenguatges altra vegada al fragment 12 (on tot de sobte una δαίμων –v. 3- és la responsable de la barreja entre els elements primordials de l'univers, tant al cel com a la terra) i al fragment 13 (on tot de sobte la cosmogonia esdevé també teogonia). L'expressió ὠρμήθησαν γίγνεσθαι indica un cop més clarament, emfàticament, redundantment, amb la presència del verb ὀρμάω, el caràcter generativista de tota la δόξα, i sorprèn que no mereixi més atenció per part dels comentaristes. Segons informa Simplicí, l'explicació arriba fins a les parts dels animals, la qual cosa significa, a part del que significa literalment, fins al més petit detall. Com observa Conche, en les paraules de Simplicí τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων μέχρι τῶν μορίων τῶν ζώων τὴν γένεσιν s'hi endevinen dos títols d'Aristòtil, Περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς (un dels tractadets que fan de trànsit de la investigació ontològica duta a terme a la *Metafísica* i a la *Física* a la investigació òntica – vg. p. ex. el primer paràgraf dels Μετεωρολογικά) i Περὶ ζώων μορίων (investigació

clarament òntica). Això devia ocórrer ja en Parmènides (com després ocorre en Empèdocles), fins on devia ser possible en un poema relativament breu com el seu.

Ja hem dit que Zeller no s'ocupa individualment dels diferents fragments astronòmics de Parmènides. Els agafa conjuntament i, amb l'ajuda d'uns quants testimonis, en fa una reconstrucció (ja hem dit també que amb força escepticisme). Sobre aquesta reconstrucció, vg. el comentari general de Zeller als fragments anterior i següent. Quant al fragment que ens ocupa ara, sobre la relació entre αἰθήρ ξυνός i ὄλυμπος ἔσχατος, i sobre la posició de γάλα οὐράνιον segons Zeller, vg. el comentari menut.

Diels comenta que el fragment, quant a l'estil ("zum Stil", p. 103: sense més explicacions), és comparable a uns versos del passatge amb què Hesíode tanca la invocació a les Muses, just abans d'iniciar la teogonia pròpiament dita. Els següents: εἴπατε δ' ὡς τὰ πρῶτα θεοὶ καὶ γαῖα γέροντο / καὶ ποταμοὶ καὶ πόντος ἀπείριτος, οἴδματι θυῖων, / ἄστρα τε λαμπετόωντα καὶ οὐρανὸς εὐρύς ὑπερθεῖν (*Teogonia*, v. 108-110). Òbviament la similitud afecta qüestions que no són pròpiament d'*estil* (vg. més avall el comentari de Coxon).

Untersteiner presenta el sentit general del fragment d'aquesta manera:

Dopo queste premesse teoriche atte a chiarire nel mondo reale, nel mondo del tempo che sta al di qua di Giorno e Notte, di Sole e Luna, la concretezza di questi due opposti, ma eguali, Parmenide potrà rappresentare τὰ αἰσθητά, come si esprime Simplicio. Inizia accennando all'origine degli esseri cosmologici, senza descrivere, almeno in un primo tempo, la struttura del mondo reale [la qual, vol dir Untersteiner, no serà presentada fins al fragment següent, que parla de les corones que constitueixen el cosmos]: terra, sole, luna, l'αἰθήρ ξυνός, la via lattea, l'ὄλυμπος ἔσχατος, gli astri (28 B 11). Il γίγνεσθαι (vs. 4) di questi esseri si compie, dunque, nel tempo (p. CXCIII).

El mateix que hem dit de Zeller val per a Tarán. Sobre la reconstrucció de Tarán, vg. el seu comentari general al fragment anterior. Quant al nostre fragment, concretament sobre la relació entre αἰθήρ ξυνός i ὄλυμπος ἔσχατος, i sobre la posició de γάλα οὐράνιον segons Tarán, vg. el comentari menut.

Coxon comenta que el contingut del fragment coincideix bàsicament amb el del fragment anterior, i que la diferència entre tots dos fragments es troba més aviat en el fet que el fragment que ens ocupa ja té la vista posada en el que seguirà, mentre que al fragment anterior s'hi nota la voluntat que hi hagi contrast entre els temes l'exposició de la δόξα i els de la primera part del discurs:

The lines are cited by Simplicius as P.' summary of the first part of his ensuing account of the sensible world. They appear to have occurred in the immediate prelude to this account, while fr. 9 [B 10], which is largely similar in content, served rather to contrast the themes of the goddess' account of the world with her preceding argument about "reality" (p. 357).

Quant a la semblança amb els versos d'Hesíode remarcada per Diels pel que fa a l'estil ("zum Stil"), Coxon hi veu sobretot una semblança estructural i, de la mà de Simplicí, precisa:

The lines constituting fr. 10 [B 11, el nostre fragment] are clearly influenced by ll. 108-110 of Hesiod's *Theogony*. Hesiod's lines are part of the closing passage of his prologue, in which he asks for inspiration first about the origin of the elder gods and earth, rivers, sea, stars and heaven, and then about the descendants of these, i.e. the younger gods or Olympian pantheon. Similarly P.' goddess proposes to begin her account of the physical world with the formation of its primal features *περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαί φησι λέγειν (...)* and then to proceed to that of the divine and human creatures which were generated subsequently (*καὶ τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων μέχρι τῶν μωρίων τῶν ζώων τὴν γένεσιν παραδίδωσι (...)*) (p. 357).

Coxon desenvolupa el que sens dubte (ens fa l'efecte) volia dir Diels. A partir d'aquell passatge del *Banquet* de Plató on Agató argumenta (a propòsit d'Hesíode i de Parmènides B 3) que l'amor no pot ser el més antic dels déus, perquè no és pas precisament desig amorós el que hi ha darrere el fet que Cronos castrés Urà i Zeus encadenés Cronos (191 c 1-5; Coxon t. 2; vg. la història de la interpretació), Coxon comenta que sembla poder-se inferir que en la segona fase del discurs dòxic hi devia haver una al·lusió a aquests episodis: "The second phase [de les dues indicades més amunt per Coxon] seems to have included some allusion to the traditional myth of Cronos and the Titans" (p. 357). Els versos són tan clars que, quant al sentit general del fragment, no hi ha cap discrepància entre els intèrprets.

Conche, després d'observar que en les paraules de Simplicí s'hi entreveuen els dos títols d'Aristòtil, remarca a propòsit d'aquest fragment la "visió enciclopèdica" que es devia trobar a la segona part del discurs de la deessa, així com la mena de llenguatge amb què devia tenir lloc:

Simplicius semble indiquer que Parménide aurait déjà abordé l'ensemble des sujets que traitera Aristote. Que Parménide ait eu une visée encyclopédique nous est confirmé par Plutarque: Parménide "a composé un ordre cosmique (διάκοσμον, cf. 8.60): mélangeant comme éléments la lumière et l'obscurité, il produit, à partir d'eux et par eux, l'ensemble des phénomènes (τὰ φαινόμενα πάντα). Car il a beaucoup parlé au sujet de la Terre, du ciel, du soleil, de la lune et des astres, et raconté la génération des hommes; et, en tant qu'ancien philosophe de la nature –qui a composé un livre de son cru sans emprunter à d'autres–, il n'a laissé rien d'une réelle importance sans en parler (*Adv. Col.*, 13, 1114 b-c) [el text original diu: ὅς [Parmènides] γε καὶ διάκοσμον πεποίηται, καὶ στοιχεῖα μίγνυς τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ. καὶ γὰρ περὶ γῆς εἴρηκε πολλὰ καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ ἄστρον, καὶ γένεσιν ἀνθρώπων ἀφήγηται, καὶ οὐδὲν ἄρρητον, ὡς ἀνὴρ ἀρχαῖος ἐν φυσιολογίᾳ καὶ συνθεῖς γραφὴν ἰδίαν, οὐκ ἄλλοτριαν διαφορῶν, τῶν κυρίων παρήκεν –Coxon, t. 113]) (p. 211).

Quant al llenguatge: «Simplicius précise que de la “naissance des sensibles”, Parménide, tout comme d’ailleurs Méliossos, a parlé “clairement” (σαφῶς, 559.18). Entendons que la cosmogénèse de Parménide, en dépit de son caractère mythique, lié au rôle de la δαίμων, ne fait intervenir, dans l’explication des êtres et des phénomènes, que des processus naturels. Car le monde est l’oeuvre de la nature» (p. 211). Quant al lloc sistemàtic del fragment: «Parménide “entreprend de dire” [Conche es refereix a les paraules de Simplicii ἄρξασθαί φησι λέγειν]: ce fragment est, comme le précédent, sous le signe de la promesse. L’explication ne vient pas encore. Ce que l’on sait est qu’il sera montré comment (πῶς) tous les constituants du cosmos sont venus à naître et à être» (p. 211).

4

1 ... πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη. Diels diu que aquest primer vers devia començar, tenint en compte la presentació que Simplicius fa del fragment, amb una indicació expressa sobre el fet que aquí comença l’exposició del contingut de la δόξα (Diels proposa completar el vers amb el participi ἀρξάμενος) i que el vers precedent devia ser similar a B 2, 1 (εἰ δ’ ἄγ’ ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας): “Wenn die Einleitungsworte des Simpl. richtig überliefert sind *περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαί φησι λέγειν*, darf man vorn ἀρξάμενος ergänzen, dem ein Vers wie 4, 1 [B 2, 1] vorausgegangen sein konnte” (p. 103).

Coxon fa saber i sembla donar per bona l’observació de Diels, si bé Coxon precisa que la paraula que falta, que començaria el vers, seria ἀρξανένη. Comenta també que Parmènides combina la forma ἥλιος (i derivats, com p. ex. Ἡλιάδες a B 1, 9) amb la forma ἠέλιος (i derivats) (com p. ex. a B 10, 2), que és l’habitual en Homer i Hesíode, qüestió que només és d’interès filològic.

Conche comenta sobre el començament del vers: «Παρμενίδης δὲ περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαί φησι λέγειν (...), “Au sujet des sensibles, Parménide dit qu’il entreprend de dire” *comment* (πῶς), etc. Il ne semble pas, malgré Stein (λέγειν πῶς, p. 805), qu’il y ait lieu de rattacher λέγειν au texte même de la citation» (p. 210). Sobre γαῖα: «Il sera montré comment (πῶς) tous les constituants du cosmos sont venus à naître et à être, y compris la Terre, laquelle n’est plus l’“assise sûre à jamais offerte à tous les vivants” d’Hésiode (*Théog.*, 117, trad. Mazon) [el text grec diu: (sc. Γαῖ’ εὐρύστερνος,) πάντων ἔδος ἀσφαλὲς αἰεῖ]: elle aussi est née. Rien n’échappe à l’universelle fragilité, pas plus le Ciel et la Terre que l’entre-deux» (p. 211).

Vg. a l'aparat crític la proposta de García Calvo (2001) sobre el començament d'aquest vers i l'aspecte que podia tenir el vers anterior, entenent que aquest últim no seria sencer, sinó una part de vers que completaria l'expressió *πείρατ' ἔχειν ἄστρον* amb què acaba el fragment del vers anterior (B 10, 6).

Sobre el Sol i la Lluna n'hem parlat prou al comentari del fragment anterior com perquè tingui sentit que ens repetim aquí, on aquests astres surten simplement esmentats. Concretament sobre la Lluna, vg. també els comentaris als fragments 14 i 15. Sobre la Terra, vg. també el comentari al fragment 15a.

2-3 *αιθήρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος / ἔσχατος*. Zeller, a partir d'una notícia sobre Filolau (DK 44 A 16) que no cal que reproduïm aquí, explica que alguns pitagòrics dividien el cel en tres parts:

So teilte sich ihnen [alguns pitagòrics] das Weltganze in drei Regionen, den Olympos, den Kosmos und den Uranos [*ὄλυμπος, κόσμος i οὐρανός* –respectivament– a la notícia sobre Filolau]. Von Olympos wird gesagt, es seien in ihm die Elemente in ihrer Reinheit, der Kosmos ist der Ort der geordneten und gleichmässigen Bewegung [o sigui on té lloc el moviment dels astres], der Uranos derjenige des Werdens und der Veränderung [o sigui el món –diguem-ne– sublunar]. Zum Olympos scheint auch das Zentralfeuer und der Fixsternhimmel gerechnet worden zu sein (p. 548).

Explicat això, Zeller comenta: “Auch Parmenides Fr. 11, 10 nennt den äussersten Umkreis *ὄλυμπος ἔσχατος*, den Sternhimmel dagegen bezeichnet er nicht als *κόσμος*, sondern als *οὐρανός*” (p. 548, nota 1). És a dir que, segons Zeller, si bé la terminologia de Parmènides no s'acaba d'ajustar a la de Filolau, hi ha raons (pitagòriques) per diferenciar entre l'*ὄλυμπος ἔσχατος* del nostre fragment i l'*οὐρανός* del cinquè vers del fragment anterior: el primer envoltaria i contindria el segon. Tanmateix, més endavant, ja al capítol sobre Parmènides, el mateix Zeller comenta que “Fr. 10, 5 der *οὐρανός* die äusserste Grenze der Welt ist” (p. 708). I quan Zeller mira de reconstruir el sistema astronòmic de Parmènides diferenciant-hi una sèrie de cercles o esferes concèntriques (vg. comentari al fragment 10 i al fragment 12), diu que “bei dem äussersten von diesen Kreisen werden wir an das fest vorgestellte Himmelsgewölbe zu denken haben”, que Zeller identifica tant amb l'*ὄλυμπος ἔσχατος* com amb l'*οὐρανός ἀμφὶς ἔχων* de B 10, 5 (p. 712, nota 1). O sigui que la posició de Zeller sobre aquesta qüestió queda ambigua. De fet, Stein considera el fragment anterior inautèntic per aquesta raó (entre altres) i l'atribueix a Empèdocles (vg. la crítica de Diels a Stein al comentari general de Diels al fragment anterior), operació a propòsit de la qual Zeller (d'acord amb Diels) comenta: “Stein S. 798 f. weist Fr. 10 ohne Not Empedokles zu” (igualment, per cert, es manifesta Tarán: “There is no reason to doubt the

authenticity of this fragment, as Stein und Deichgräber (p. 64, note 1) do” –p. 166). Nestle comenta a propòsit d’això: “Die Bezeichnung des obersten Teils des Himmels als Ὀλυμπος (Fr. 11, 2) ist nachweislich pythagoreisch” (Zeller-Nestle, p. 708). Sobre γάλα τ' οὐράνιον, Zeller comenta: “bei dem Feuerkreis unterdemselben [el cercle de foc que ceneix l’univers i que es troba a la seva perifèria, just a sota de la crosta sòlida que Zeller ha identificat tant amb l’ὄλυμπος ἔσχατος com amb l’οὐρανός ἀμφὶς ἔχων de B 10, 5 –vg. comentari a B 12] [werden wir] an das umgebende Feuer der Pythagoreer oder die Michstrasse zu denken haben”; i Zeller hi afegeix en nota: “Der letzteren erwähnt Parmenides Fr. 11, 2 unmittelbar vor dem Ὀλυμπος ἔσχατος. Wie nun dieser schon im Ausdruck an die Pythagoreer erinnert, so werden wir auch den Feuerkreis unter ihm mit jenen auf die Michstrasse als das umgebende Feuer deuten dürfen” (p. 712, text i nota 2). Nestle comenta tot seguit: “Diese Gleichsetzung der Michstrasse mit der oberen Feuerkrone ist kaum haltbar, da sie nach DV 18 A 43 [Nestle es refereix a un testimoni d’Aeci –III, 1, 4; *Dox.* 365, 10-12; Coxon t. 73–que llegirem sencer més avall] zu den gemischten Kränzen (τοῦ πυκνοῦ καὶ τοῦ ἀραιοῦ μῆγμα) gehörte” (Zeller-Nestle, p. 712, nota 2). Completament d’acord amb Nestle.

Burnet únicament fa un comentari, i és sobre γάλα τ' οὐράνιον: “The whole theory of wheels or bands [vg. fragment 12] was probably suggested by the Milky Way. It seems to me, therefore, that we must think of the Milky Way as a band intermediate between those of the Sun and the Moon, and this agrees very well with the prominent way in which it is mentioned in fr. 11” (p. 191).

Diels comenta a propòsit de l’expressió αἰθήρ ξυνός que tots els cossos celestes, com la volta del cel més externa (aquí anomenada ὄλυμπος, al cinquè vers del fragment anterior anomenada οὐρανός), com en general tots els anells o corones d’astres de què parla el fragment següent (v. 1-2), tenen “Aetherfeuer”: “Alle genannten Himmelskörper wie das nach pythagoreischem Vorgang ὄλυμπος (=οὐρανός, 10, 5) genannte äusserste Himmelsgewölbe haben am Aetherfeuer teil. Denn allen Gestirnringen (s. fr. 12) ist mehr oder weniger Feuer beigemischt” (p. 103). Com es veu, Diels identifica l’ ὄλυμπος de què parla el nostre vers amb l’οὐρανός del cinquè vers del fragment anterior (contra la insinuació de Zeller).

Untersteiner comenta:

L’espressione αἰθήρ ξυνός è difficile. Di solito s’interpreta come l’etere-fuoco (...) piú o meno diffuso ovunque (Diels, *Parm.*, p. 103), “come una sostanza fluidissima diffusa ovunque nel cosmo... quasi un connettivo universale delle cose” (Stefanini, p. 66 nota 3). Tuttavia io non riesco a

togliermi l'idea che αἰθήρ ξυνὸς vada inteso, tenendo presenti 28 B 1, 11 e 13 πύλαι αἰθέριαι, e 28 B 10, 1 φύσις αἰθερία, come un'espressione che comprenda tanto Giorno quanto Notte, oppure io penso che, data la sostanziale unità di αἰθήρ e di οὐρανός, poiché quest'ultimo è ἀμφὶς ἔχων [B 10, 5], sia naturale che αἰθήρ si definisca ξυνὸς, cioè comune alla temporalità e all'atemporalità, poiché sta al confine fra l'una e l'altra (p. CXCIII, nota 98).

D'altra banda Untersteiner, com Diels, identifica ὄλυμπος ἔσχατος amb l'οὐρανός del fragment anterior: "L'οὐρανός, che si precisa quale ὄλυμπος ἔσχατος (...) rappresenta il confine estremo della temporalità, giacché Parmenide definisce οὐρανόν come ἀμφὶς ἔχοντα" (p. CXCII, text i nota 92). Ja sabem que Untersteiner identifica totes dues coses amb una corona d'αἰθήρ que envolta l'univers (vg. comentari menut al v. 5 del fragment anterior).

Ja hem vist que Tarán, mirant de reconstruir el sistema astronòmic parmenidià a partir de fragments i testimonis, identifica igualment, com Diels i Untersteiner, l'ὄλυμπος ἔσχατος d'aquest fragment amb l'οὐρανός del cinquè vers del fragment anterior, però Tarán els identifica també amb una esfera sòlida de nit que, segons un important testimoni d'Aeci (de què ens ocuparem al fragment següent: Coxon t. 61), envoltaria tot l'univers i en seria el límit extrem (vg. comentari general al fragment següent): "From the periphery to the center we have: (1) τὸ περιέχον στερεόν (Aetius II.7.1) = οὐρανόν ἀμφὶς ἔχοντα (fr. X.5) = ὄλυμπος ἔσχατος (fr. XI.2-3); a solid sphere of Night" (p. 241). Sobre la posició i naturalesa de γάλα οὐράνιον, Tarán comenta:

A problem arises in what refers to the relative position of the Milky Way. Some interpreters put the Milky Way below the Sun and above the Moon. The only basis for doing so, as far as I can determine, is that they accept Aetius' "mixed rings" and combine this notion with two other passages of Aetius which appear to state that the Milky Way is a mixture of the two μορφαί (cf. Aetius III.1.4 = *Dox.*, p. 365 [Coxon t. 73]: Παρμενίδης τὸ τοῦ πυκνοῦ καὶ τοῦ ἀραιοῦ μίγμα γαλακτοειδὲς ἀποτελέσαι χρωῶμα, and Aetius II.20.8a = *Dox.*, p. 349 [Coxon t. 68]: Παρμενίδης τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοῦ γαλαξίου κύκλου ἀποκριθῆναι, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ἀραιότερου μίγματος, ὃ δὴ θερμόν, τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ πυκνοτέρου, ὅπερ ψυχρόν). These passages, however, are in contradiction with another passage of Aetius which states that both the Milky Way and the sun are exhalations of Fire (cf. Aetius II.7.1 = *Dox.*, p. 335 [fragment de Coxon t. 61]: τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον); quite apart from that we have seen that Aetius' notion of the "mixed rings" is most probably a misunderstanding of fr. XII.2 [vg. comentari general de Tarán a B 12]. Moreover, Aetius III.1.4 [vg. aquí mateix unes poques línies més amunt, Coxon t. 73] may mean only that the color of the Milky Way is due to the mixture of the rare and the dense (Fire and Night) in the sense that the Milky Way is composed of Fire and that we see it through the air. At any rate both the position and the composition of the Milky Way remain uncertain, although it seems to me preferable to hold that it is above Venus and composed of Fire (p. 243-4)

Sobre el sentit de l'expressió αἰθήρ τε ξυνός, Coxon (que la tradueix per “and universal aether”) comenta: «The αἰθήρ is “common” perhaps in the general sense of comprehending and governing all else, or possibly in the more special sense of embracing both celestial hemispheres (fr. 12, 3 [vg. la interpretació de Coxon al fragment següent]). There is some resemblance of both sound and context with Homer's γαῖα δ' ἔτι ξυνὴ πάντων καὶ μακρὸς Ὀλυμπος [“but the earth and tall Olympus are common to all”], *Il.* O 193 (sc. common to Poseidon, Hades and Zeus), which is strengthened by P.' choice of the term ὄλυμπος for the conclusion of his verse» (p. 358). Sobre γάλα τ' οὐράνιον, Coxon (que tradueix l'expressió per “and celestial galaxy”) diu: «If οὐράνιον [“celestial”] is used strictly, P. placed the milky way in the οὐρανός [“heaven”], as its unvarying position relatively to the fixed stars would indicate. According to Aëtius he regarded its colour as due to a mixture of “the dense and the rare” (t. 73 [el testimoni d'Aeci –III, 1; *Dox.* 365, 10-12–, pertanyent al capítol περὶ γάλακτος, diu: Παρμενίδης τὸ τοῦ πυκνοῦ καὶ τὸ τοῦ ἀραιοῦ μίγμα γαλακτοειδὲς ἀποτελέσαι χρῶμα]; the sun and moon were separated from it, the sun ‘from the rarer mixture, which is hot, the moon from the denser, which is cold’ (t. 68 [vg. aquest testimoni al comentari general del fragment 14]); Elsewhere (t. 61 [vg. aquest testimoni al comentari general del fragment 12]) Aëtius says sun and milky way are τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοήν [‘an exhalation of fire’]; what lies behind this is obscure» (p. 358). Finalment, Coxon comenta (d'acord amb Zeller, si bé per raons diferents, i contra Diels i altres, però sense esmentar cap autor) que cal diferenciar entre ὄλυμπος i οὐρανός, diferència que, en el cas del nostre fragment, es documenta en el fet que Parmènides esmenta ὄλυμπος entre la Via Làctia i les estrelles fixes (que es troben a l'οὐρανός): “The noun ὄλυμπος [“olympus”] in Homer and Hesiod is regularly distinct in sense from οὐρανός [“heaven”], though they may be closely associated (...). P. associates, but does not therefore identify, ὄλυμπος with οὐρανός by naming it between galaxy and fixed stars” (p. 358). Cert, però la diferència consisteix, si més no en Parmènides, simplement en el fet que el llenguatge mític se superposa al directe (astronòmic). A propòsit de l'adjectiu, Coxon comenta: «In fr. 8 the comparison of Being to a sphere was deduced from the premise that its limit is πύματον [‘ultimate’] or ἔσχατον [‘extreme’]. Analogously perhaps here the characterisation of “olympus” as the limit of the physical univers may allude to P.' acceptance of the hypothesis of the sphericity of the heavens (fr. 9, 5 n. [B 10, 5])» (p. 358). Si és així, l'univers de Parmènides “would resemble that of Plato, according to whom the spherical univers is contained by the eternal forms (*Phadr.* 247 c) and of

Aristotle, who considered it as contained by eternity itself (*de caelo*, i, 9, 279 a 7 sq.)” (p. 359). Probablement és així.

Conche comenta l’expressió αἰθήρ ξυνός d’aquesta manera:

ξυνός: “qui est en commun, qui appartient à tous” (Bailly). Dire de l’éther qu’il est ξυνός signifie qu’il est, au-delà de l’air circumterrestre, et au-dessous du firmament, l’élément dans lequel se trouvent des astres (autres que les étoiles fixes). Il “s’étend tout autour dans la région la plus haute de toutes” (Aétius, II, 7, 1 (...)): cela ne signifie pas qu’il soit ce qu’il y a de plus extrême. Il est au-dessous de la voûte du ciel (“Olympe”). Quels astres rayonnent dans l’espace éthéré? “Parménide place au premier rang, dans l’éther, Éos, l’étoile du matin, identique selon lui à Hesperos, l’étoile du soir [Vénus]. Après elle se place le soleil [...]” (Aétius, II, 15, 7 = A 40a [vg. més avall el text grec d’aques testimoni d’Aeci]). Puisque la planète Vénus est, dans l’éther, “au premier rang”, il y a un second rang dans l’éther, et, puisque, après Vénus, vient le soleil, c’est donc que le soleil est lui aussi dans l’éther. C’est, du reste, ce qui ressort du fragment 11: lorsque Parménide, ayant énuméré “[...] le soleil et la lune”, ajoute “l’éther commun”, qu’est-ce à dire sinon que le soleil et la lune sont tous deux dans l’éther?” (p. 213). Sobre γάλα τ’ οὐράνιον, comenta: “La Voie lactée est dite “ouranienne” parce qu’elle est dans le “ciel”, ce qui suppose qu’elle est composée d’étoiles. Certes, la bande laiteuse ne pouvait, pour les Grecs, qui ne disposaient pas du télescope, se résoudre en étoiles. Mais ils pouvaient, à l’oeil nu, observer une plus grande concentration d’étoiles autour de la Voie lactée. De là l’explication de Démocrite, pour qui la Voie lactée est “un amas lumineux de nombreuses étoiles, petites et contiguës (...)” (Aétius, III, 1, 6), explication qui a pu, déjà, être celle d’Anaximandre. Or, comment Parménide eût-il ne pas voir dans la Voie lactée un effet lumineux résultant du grand nombre des étoiles (...)? Il semble donc que Parménide, à l’encontre de l’opinion commune des Anciens, qui considéraient généralement la Voie lactée comme un météore, ait reconnu la véritable nature de la Voie lactée (p. 211-212).

Quant a l’expressió ὄλυμπος ἔσχατος, Conche identifica el seu referent (com la majoria d’intèrprets) amb l’οὐρανός de B 10, 5: «Les Anciens placent dans l’Olympe le séjour des dieux (*Il.*, 5. 360 etc.). D’autre part, l’*ouranos*, le ciel, est dir également être la demeure des dieux (*Il.*, 1. 497, etc.). Dès lors, ὄλυμπος est un nom di ciel en tant que demeure des dieux (Eschyle, *Pr.*, 149; Sophocle, *O. R.*, 867, *O. C.*, 1655). L’“Olympe extrême” (et non “extérieur”, Bollack, *l. c.*, p. 45) n’est donc pas autre chose, dans le fragment 11, que le firmament, c’est-à-dire le “ciel” du fragment 10.5» (p. 211).

3 ἢδ’ ἄστρον θερμὸν μένος. Diels comenta que es tracta d’una expressió perifràstica, com en Homer, *Il.* Z 182 (πυρὸς μένος αἰθομένοιο), Soló 10, 1 (χιόνος μένος) i 1, 23 (ἡελίοιο μένος) (ed. Diehl), i, més sovint, Empèdocles (p. ex. αἰθέριον μένος a 31 B 115, 9).

Untersteiner repeteix el comentari de Diels (“perifrastico”) i en precisa el significat: “si tratta di una specie di personificazione, in quanto di una cosa oppure di una persona si rileva una proprietà o un’attività” (p. 158)

Coxon (que tradueix l’expressió per “the stars’ hot power”) comenta:

According to Cicero (t. 54) P. regarded the stars as gods [vg. aquest testimoni al comentari general del fragment 12]; they are however governed by the οὐρανός [“heaven”] (fr. 9, 6-7 [B 10, 6-7]). Aëtius says that P. held them to be “concentrations of fire” (πυρήματα πυρός, t. 64 [el testimoni d’Aeci –II, 13, 8; *Dox.* 342, 6-7–, pertanyent al capítol περὶ οὐσίας ἄστρον, diu: Παρμενίδης καὶ Ἡράκλειτος πυρήματα πυρὸς τὰ ἄστρα]). Since fire in P.’ physics is essentially rare (ἀραιόν [“loose-textured”], fr. 8, 57 n.), this must mean that they are composed of purer fire than the surrounding heaven, which is itself πυρώδης [“fiery”] (tt. 61, 63, 65 [tots tres testimonis són d’Aeci; vg. el primer al comentari general del fragment 12; el segon –II, 11, 4; *Dox.* 340, 5-7–, pertanyent al capítol περὶ τῆς οὐρανοῦ οὐσίας, diu: Παρμενίδης, Ἡράκλειτος ... πύρινον εἶναι τὸν οὐρανόν; i el tercer –II, 15, 7; *Dox.* 345, 14-18)-, pertanyent al capítol περὶ τάξεως ἀστέρων, diu: Παρμενίδης πρῶτον μὲν τάττει τὸν ἑῶν, τὸν αὐτὸν δὲ νομιζόμενον ὑπ’ αὐτοῦ καὶ ἔσπερον, ἐν τῷ αἰθέρι, μεθ’ ὃν τὸν ἥλιον ὑφ’ ᾧ τοὺς ἐν τῷ πυρώδει ἀστέρας, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ] (p. 359).

Conche precisa encara més el comentari de Diels: «Qu’en est-il du *ménos* des astres? De quelle “force” s’agit-il? Chez Homère, τὸ μένος est l’“âme”, en particulier l’âme comme principe de vie. Chez Empédocle, αἰθέριον μένος (B 115.9), la “force de l’éther”, est une manière de dire: l’“éther”. De même ici, ἄστρον μένος, la “force des astres”, est une manière de dire: les “astres”. Reste que la notion de “force” est présente, jointe à l’idée de “vie”: il s’agit de la force de vivre. Expliquer la naissance des astres, c’est expliquer l’existence d’êtres qui durent beaucoup plus longtemps que ceux qui “respirent et rampent sur la terre” (*Il.*, 17.447). A quoi cela tient-il? Le mot θερμὸν l’explique: les astres sont des flammes, sont faits de feu presque sans mélange. Le θερμὸν μένος, la “force ardente”, est la force que donne le feu» (p. 212-213).

FRAGMENT 12

1

1-3 SIMPL. *Phys.* 39, 12 / 2-6 *ibid.* 31, 10

αἰ γὰρ στεινότεραι πλῆνται πυρὸς ἀκρήτιο,
αἰ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἶσα·
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·
πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει
5 πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις
ἄρσεν θηλυτέρωι.

Plenes són fetes les més estretes de foc sense mescla,
i les de sobre, de nit, però brolla entremig part de flama;
mentre, al bell centre d'aquestes, la dea que tot ho governa:
que l'infantar esgarrifós de tot i la barreja porta,
cap a mesclar-se femella a mascle duent i, al contrari,
mascle a femella.

1 πλῆνται Bergk 1864, Tarán : πλῆντο Bergk 1842, Diels, Untersteiner, Coxon, Conche : παηντο (sine acc.)
E^a : πάηντο D¹ : πύηντο D² E : ποίηντο Ald. Karsten : om. F spatio relicto : πάνυ τοι García Calvo / ἀκρήτιο
Stein, Bergk, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche, García Calvo : ἀκρήτιος D E^a : ἀκρίτιος E F :
ἀκρίτιο Ald., Karsten

2 ταῖς *codd.*, Diels, Untersteiner, Tarán, Conche, García Calvo : της Coxon / ἴεται D E F 31, 39, *edd.* : οἶεται
E^a 39

4 πάντων γὰρ W (Mo), Conche : πάντα γὰρ D E F, Karsten, García Calvo : πάντα γὰρ <ῆ> : Diels, DK,
Untersteiner : παντός γὰρ Brandis, Bergk : πάντη γὰρ Mullach, Tarán : πᾶσιν γὰρ Stein : πάντη γὰρ Coxon /
ἄρχει D E, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche : ἀρχῆ F, Ald., Karsten

5 μιγῆν Bergk, Stein, Diels, Untersteiner, Tarán, Coxon, Conche : μίγην D E F, García Calvo / αὖτις F, Diels
1897, Untersteiner, Tarán, Conche, García Calvo : αὖθις D E, Diels 1882

Simplici, únic citador d'aquest fragment, cita els tres primers versos al mateix passatge del seu comentari al començament de la *Física* d'Aristòtil (segon paràgraf: 184 b 15 s.) on Simplicí fa la llarga citació dels versos 50-61 de B 8 (o sigui els de la segona part del discurs de la deessa). Com es deu recordar, Simplicí hi adverteix que Alexandre d'Afrodísia s'equivoca si pensa que el contingut d'aquests versos de B 8 és enterament fals: el que hi fa Parmènides és baixar de la veritat intel·ligible al que apareix i es mostra, o sigui al que és sensible (ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν, τὸ αἰσθητόν). Un altre dels punts de discussió que Simplicí té, en aquest mateix passatge, amb Alexandre d'Afrodísia (i amb Aristòtil mateix), és el de *què* és exactament el que, en el poema de Parmènides, juga el paper de τὸ ποιητικόν, que és una de les expressions habituals en Aristòtil per a referir-se a allò que escolàsticament se sol anomenar *causa eficient*. Amb la citació del fragment que ara ens ocupa, Simplicí mira de fer llum sobre aquesta qüestió. Aristòtil i Alexandre d'Afrodísia deien que el que fa el paper d'element material o passiu és la nit (o la terra, que deia Aristòtil), mentre que la causa eficient és el foc o la llum. Simplicí els corregeix dient que, en Parmènides, causa material o elements ho són tant la nit com el foc, mentre que la causa eficient és la δαίμων del tercer vers del nostre fragment. Així s'explica que Simplicí faci precedir la citació d'aquest fragment de l'observació que Parmènides no s'ocupa de τὸ ποιητικόν sinó una mica *després* (μετ' ὀλίγα) dels versos finals de B 8 que Simplicí acaba de citar (on Parmènides parla, en efecte, del foc i de la nit) i després d'haver parlat *de nou* (πάλιν) dels dos elements (*element* s'ha d'entendre aquí en el sentit de causa material) (i els versos al·ludits amb aquest últim comentari han de ser per força els de B 9, on Parmènides torna a parlar de la llum i de la nit). El text diu així: μετ' ὀλίγα δὲ πάλιν περὶ τῶν δυεῖν στοιχείων εἰπὼν ἐπάγει καὶ τὸ ποιητικόν λέγων οὕτως: [segueix la citació] (38, 25 – 39, 19; Coxon t 207).

Simplici cita els versos 2-6, comentant igualment el començament de la *Física* (on Aristòtil diu: ἀνάγκη δ' ἦτοι μίαν εἶναι τὴν ἀρχὴν ἢ πλείους, καὶ εἰ μίαν, ἦτοι ἀκίνητον, ὧς φησι Παρμενίδης καὶ Μέλισσος, ἢ κινουμένην, ὥσπερ οἱ φυσικοί etc.: 184 b 15 s.), en un passatge una mica anterior al d'abans, però ja en el context de la discussió sobre el número i la mena de principis que Parmènides contempla i, per tant, sobre el significat del trànsit que en el seu poema hi ha ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθητά (30, 15), passatge on Simplicí cita igualment el final de B 8 (en aquest cas la tirada de versos 53-59). Simplicí diu que Parmènides, quan afirma ἐν τὸ ὄν, es refereix al pla de τὸ νοητόν, i que és parlant de τὰ

αἰσθητά que posa dos elements contraris (ἀντίθετα δύο στοιχεῖα). Un cop aclarit això, i recordat per part nostra que στοιχεῖα s’ha d’entendre, d’acord amb Simplicí, en el sentit d’element *material*, Simplicí prepara la citació d’aquests versos explicant que Parmènides contempla també τὸ ποιητικόν (ja ho sabem: la δαίμων que surt al tercer vers), indicant (una mica més avall, entre aquest passatge i l’anterior) que es troba “al bell mig de tot” (ἐν μέσῳ πάντων: 34, 15; Coxon t. 205) (alerta amb aquest detall), i que aquest αἴτιον ποιητικόν no només crea els cossos sotmesos a generació, sinó també entitats incorpòries. Pel context de la citació del fragment següent (vg. B 13), sabem que entre aquestes entitats incorpòries hi ha els déus. Fent context amb la citació present, l’expressió de Simplicí es deu haver de referir als astres. El text, en tot cas, diu així: καὶ ποιητικὸν δὲ αἴτιον οὐ σωμάτων μόνον τῶν ἐν τῇ γενέσει ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτων τῶν τὴν γένεσιν συμπληρούντων σαφῶς παραδέδωκεν ὁ Παρμενίδης λέγων [segueix la citació] (30, 30 – 31, 17; Coxon t. 204).

No ens consta que hi hagi discrepància sobre el lloc que aquest fragment ocupava en el poema. Hom el situa invariablement en el lloc on el presentem nosaltres mateixos (després de B 11). Però a nosaltres, que l’interpretem, inspirats en Reinhardt, com una exposició del model teòric en virtut del qual s’explica que l’univers acabi tenint les característiques que té, ens fa l’efecte que hauria d’anar immediatament després de B 9, on es fan saber les tesis fonamentals d’aquest model teòric.

3

Aquí cal diferenciar amb tota cura el contingut pròpiament dit del fragment i el que ens diuen sobre la mateixa matèria els testimonis. El contingut del fragment no és difícil, per mica que s’assumeixi que la informació que dóna és minsa i de molt mal concretar, potser deliberadament i tot, perquè no seria gens estrany que, si coneguéssim tot el poema, continués així d’indeterminada (o no gaire menys). Falta, per començar, quelcom que ens doni l’absoluta certesa que el fragment parla del cel (vg. més avall la hipòtesi de Berger, que Diels té en alta consideració encara que la rebutgi). Nosaltres suposem (com se sol suposar) que parla del cel, o sigui de l’estructura de l’univers. Al primer vers ens falta el substantiu amb el qual concordava l’adjectiu στεινότεραι: cal suposar (com se sol suposar i suposem nosaltres) que parla d’unes στεφάναι, unes “corones” o “anells”, les quals, si el fragment parla del cel, poden ser interpretades també com a esferes; cal tenir en compte també que l’adjectiu en qüestió pot referir-se igualment tant a l’amplada de la banda

d'aquestes corones com al seu diàmetre, i que, segons que s'entengui d'una manera o de l'altra, el sentit resultant és molt diferent (nosaltres suposem, com se sol suposar, que l'adjectiu qualifica l'amplada de la banda); a més, es tracta d'un adjectiu comparatiu, i no es pot tenir la certesa de quin és el terme de la comparació: poden ser tant altres corones més estretes (que és el que se sol suposar i suposem nosaltres) com una mena d'estructura sòlida que envoltaria i contindria l'univers, semblant a una muralla, de la qual ens parla un testimoni d'Aeci que llegirem tot seguit (hipòtesi d'Untersteiner). Ocorre també que el segon vers pot ser que parli de dos tipus de corones (unes de nit pura i unes altres de mixtes) o de només un (les mixtes). Si suposem el segon (que és el que fem, amb grans dubtes, nosaltres) cal inferir l'existència de les de pura nit del testimoni esmentat d'Aeci. L'expressió ἐπὶ ταῖς d'aquest mateix segon vers, d'altra banda, és vaga. Si entenem la preposició en sentit espacial, significarà una cosa o la contrària (les “de sobre d'aquestes” o les “de sota d'aquestes”) segons que suposem que s'està descrivint l'univers des del centre –o sigui des de la Terra– fins a la perifèria, o segons que suposem que es fa des de la perifèria fins al centre). Però també es pot entendre en sentit temporal (les corones “de després d'aquestes”, les “següents a aquestes”), que és el que fem nosaltres, i encara amb dubtes sobre si l'ordre temporal és el del discurs (l'ordre expositiu) o l'ordre de formació del cosmos. En el mateix segon vers, l'adverbi μετά pot significar tant “enmig” o “entremig” com “darrere”: en el primer cas no queda del tot clar enmig o entremig de què, o enmig o entremig de què i què, s'ha de situar l'αἴσα φλογός de què es parla; si significa “darrere”, ho pot significar tant en el sentit espacial com en el sentit temporal (significant “després”, i, en un tal cas, altra vegada amb el dubte de si cal entendre l'ordre de la generació del cosmos o l'ordre expositiu del discurs. Nosaltres, ja ho hem dit, suposem que el vers es refereix a corones de nit amb part de flama entremig i, per tant, a les corones mixtes de nit i de foc. Al començament del tercer vers, no queda clar quin és l'antecedent del pronom de l'expressió ἐν μέσῳ τούτων, de manera que tampoc no queda clar on queda el “centre” o el “bell mig” on se situa la δαίμων, ni tan sols és evident (ni molt menys) que el concepte s'hagi d'entendre en un sentit estrictament espacial. Nosaltres entenem que el pronom es refereix a les corones mixtes, però prou vagament com perquè, tenint en compte que aquestes corones es troben entre el centre i la perifèria de l'univers, es pugui entendre al bell mig de l'univers, amb la condició que per tal no s'entengui el centre d'aquest (o sigui la Terra). Però és que pensem que el concepte no s'ha d'entendre en sentit estrictament espacial. Que la δαίμων es trobi al mig de tot vol dir, senzillament, que està implicada en la generació i la naturalesa de cada cosa: és un concepte ontològic. Quant als

últims versos del fragment, pensem, d'acord amb Zeller, que mascle i femella són aquí dos símbols per a foc i nit, o sigui per als elements constitutius de l'univers, i que la unió sexual és un símbol de la barreja de foc i nit en què consisteix tota cosa. Ens fa l'efecte, tant pel contingut d'aquest fragment com pel dels immediatament anteriors (B 10, B 11) i següents (B 14, B 15), que a Parmènides li interessa sobretot il·lustrar el model d'explicació inherent a la δόξα (d'una banda els dos elements, πῦρ –v. 1– i νόξ –v. 2–, d'altra banda el –diguem-ne– mecanisme de la mescla –μίξις, v. 4– com a mitjà de generació), i, un cop evidenciat que, d'acord amb aquest model (amb aquestes bases teòriques), es pot explicar qualsevol qüestió de detall, no creiem que Parmènides es dedicés a entrar gaire endins en qüestions d'aquest tipus. Quan seria el moment de fer-ho (p. ex. parlant de la Lluna als fragments 14 i 15), ho fa de manera tan decididament poètica, que no es pot saber amb certesa ni tan sols qüestions d'evident importància astronòmica com són ara si la Lluna té o no té llum pròpia, o si Parmènides va tenir en compte cap altre moviment que no fos el de girar entorn de la Terra: són coses que s'han d'inferir (o que es poden inferir) amb un alt risc d'equivocar-se. Ja hem vist, en canvi, que un dels principis de la doxografia és l'*horror vacui* doctrinal, que és el que explica les contínues divisions d'Aeci en capítols, capitolets i subcapitolets. Ja Zeller adverteix (i, després d'ell, la totalitat dels intèrprets) no només dels buits que deixa la doxografia, sinó també del fet que els testimonis (que són el que, entre altres coses, s'utilitza per a omplir buits) són incongruents entre si.

Els més rellevants d'aquests testimonis (a més, és clar, d'aquells on es troben les citacions de Simplicí) són dos. El primer (cronològicament) és de Ciceró, i diu així: *nam Parmenides quidem commenticium quiddam: coronae similem efficit, στεφάνην appellat, continentem ardorem lucis orbem, qui cingit caelum, quem appellat deum; in quo neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicari potest. multaque eiusdem monstra, quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum revocat, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur; eademque de sideribus, quae reprehensa in alio [sc. Alcmaeone, 27] iam in hoc omittantur* (*De natura deorum*, I, 11, 28; DK 28 A 37 II; Coxon t. 54). Aquí ens interessa només la primera part d'aquest testimoni (fins a *potest*). La seva segona part (a partir de *multaque*) la comentarem quan ens ocupem del fragment següent. Ens limitem a remarcar que Ciceró identifica amb la δαίμων un cercle de llum que cenyeix el cel i que, per tant, es troba a l'extrem o al límit de l'univers.

L'altre testimoni, força embolicat, és d'Aeci (del capítol *περὶ τάξεως τοῦ κόσμου*) i diu així: (335, 4) Παρμενίδης στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας (335, 5) ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ, μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους μεταξὺ τούτων· καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, (335, 10) ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη, καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν [a DK s'hi afegeix στερεόν: vg. el comentari de Conche], περὶ ὃ [Diels –p. 106– ho llegeix com si digués (com, en aquest mateix testimoni, unes poques paraules abans) ὑφ' ᾧ: vg. DK, p. 224, nota a la línia 6, i comentari de Reinhardt] πάλιν πυρώδης· τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις † τε καὶ † πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα (335, 15) καὶ δαίμονα κυβερνήτην καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει δίκην τε καὶ ἀνάγκην. καὶ τῆς μὲν γῆς ἀποκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα διὰ τὴν βαιοτέραν αὐτῆς ἐξατμισθέντα πύλησιν, τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν (335, 20) ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον· συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρὸς. περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος (336, 1) ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι τουθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' ᾧ ἤδη τὰ περίγεια (Aëtius II, 7; *Dox.* 335, 4 – 336, 3; DK 28 A 37 I; Coxon t. 61). La primera part d'aquest testimoni (fins a πυρώδης) sembla una paràfrasi dels dos primers versos del nostre fragment (més, segurament, la d'alguns altres versos que hi devia haver immediatament abans o després: seria una manera d'explicar l'esment d'aquella mena de muralla sòlida que, com les que encerclen les ciutats, encercla l'univers, esment que podria tenir la seva base en algun lloc del text original). Aquesta primera part del testimoni sembla confirmar, per un altre cantó, que Parmènides devia parlar, d'una banda, de corones pures, de foc sense mescla i de nit sense mescla, i, d'altra banda, de corones mixtes de foc i de nit (cosa que encaixa bé amb els principis de la cosmogonia presentats al final de B 8 i a B 9, i amb el fet que el primer vers del nostre fragment especifica que certes corones són πυρὸς ἀκρήτσιο). Sorprèn, en canvi, que no hi hagi cap referència a l'amplada o l'estretor d'aquestes corones ni a la relació entre aquesta amplada o estretor amb la seva composició (de foc, de nit o d'una mescla d'ambdós), la qual cosa sembla poder-se inferir d'aquest primer vers del fragment. Quant a la δαίμων del tercer vers, Aeci la identifica amb la més cèntrica (τὴν μεσαιτάτην) de les corones entremesclades de foc i de nit que es troben entre la Terra i el límit de l'univers, la qual cosa fa tota la cara de ser un malentès generat a partir de l'expressió ἐν μέσῳ τούτων d'aquest mateix tercer vers, i no perquè la localització espacial que Aeci atorga a la δαίμων sigui l'equivocada, sinó pel fet que li atorga, com a les corones, alguna localització espacial (això és: per haver entès en aquest sentit l'expressió ἐν μέσῳ τούτων). Aquí ens limitarem a remarcar dues coses. La primera és que, com es veurà al comentari, molts

intèrprets manipulen el text (fins a la potinèria) per defensar la seva interpretació: Diels interpreta *περὶ ὃ* com si digués *ὅφ' ὅ*, Reinhardt hi afegeix una frase sencera, Tarán liquida tota l'expressió *περὶ ὃ πάλιν πυρώδης*. La segona és que el que diu Aeci sobre la naturalesa i la posició de la *δαίμων* no és compatible amb el que diu Ciceró.

Pel seu cantó Simplicí, en el context de les citacions, situa la divinitat que tot ho governa *ἐν μέσῳ πάντων*, però això, concretament en un autor com Simplicí, no pot sinó significar, segons informen Zeller i Diels (i segons recorda Coxon), al bell mig de la Terra, identificada amb un foc que governa la terra i l'univers, i que representa la manera pitagòrica de concebre la deessa Hèstia (d'acord amb conviccions –informen Zeller i Diels– del mateix Simplicí). Si això és correcte, és evidentment incompatible tant amb el que diu Ciceró com el que diu Aeci.

Ocorre, doncs, que els testimonis, a part que són molt foscos, no són congruents entre si, i cal servir-se'n amb moltíssima cautela. Nosaltres creiem que el testimoni més fidedigne és el d'Aeci, però també que el contingut d'aquest testimoni fa tota la cara de ser una discutibilíssima reconstrucció o exegesi que Aeci (o potser ja Teofrast) va fer com bonament va poder d'informació vaga com la que es troba al nostre fragment (i fragments adjacents que desconeixem), de manera que val més fixar-se en allò que, del que ens queda de text, va poder suscitar la interpretació d'Aeci, que no pas anar a cercar la reconstrucció d'Aeci al fragment, sobretot si es treballa amb el principi que tota la informació que dona Aeci s'ha de trobar expressament al fragment o indirectament documentada en el contingut d'aquest. Que hi hagi corones pures (de foc i nit purs) i corones mixtes ho diu Aeci (no Ciceró) i ho podem donar per un fet, sobretot perquè quadra bé amb els principis generals de la cosmogonia. De corones de foc pur n'hi deu haver més d'una (almenys dues), donat el plural de l'adjectiu del primer vers (*στεινότεραι*), que entenem, com hem dit, en el sentit de “més estretes”. D'acord amb allò en què coincideixen el testimoni d'Aeci i el de Ciceró, sembla clar que una de les corones de foc pur es troba a la perifèria de l'univers (la que estaria envoltada per aquella mena de mur sòlid de què parla Aeci, del qual no ens queda cap constància al text dels fragments, i del qual sembla obligatori pensar que, si efectivament sortia al text, seria de nit pura, ja que a l'univers no hi ha res que no sigui llum o nit, si bé això no és segur, ja que també podria tractar-se d'una confusa indicació que l'univers té una perifèria, un límit extern, a diferenciar del seu contingut pròpiament dit, que seria tot de foc i de nit). On es troben les altres corones (o l'altra corona) de foc pur, no ho podem precisar, ni a partir del fragment ni a partir dels testimonis. Dir (com Diels) que es troben (o que es troba, si només és una) al centre de l'univers (i, per tant,

constituïnt la Terra) ens sembla arriscar massa. Tampoc no tenim gens clar que Parmènides digués que les corones de nit pura són contigües a les de foc pur (com es pot inferir – discutibilíssimament – de l’expressió d’Aeci περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους), ni que entremig (μεταξύ) de corona pura de nit i corona pura de foc no hi hagués res. Això no ho diu el fragment ni tampoc no queda clar en el mateix testimoni d’Aeci. Hom suposa que sí, que les corones pures formen parella, i que l’entremig de què parla Aeci és l’entremig que hi ha entre parella i parella de corones pures (ja que cal admetre que, de corones de foc pur, n’hi ha més d’una), però no és segur. Nosaltres pensem que el que encaixa millor amb el fragment és l’esquema més simple: hi hauria una corona de foc pur i corones de nit pura que van alternant-se, sense tocar-se, i entremig de corona pura i corona pura hi ha corones mixtes, que resultarien de la barreja de l’una i l’altra, com la llum de tarda i després la del vespre, entremig del dia, és una mena de barreja entre la llum del migdia i la fosca de mitjanit. Que les unes estiguin a sobre (ἐπί) o a sota (ὑπό) de les altres dependrà de si la descripció és feta des del centre de l’univers cap a la perifèria o des de la perifèria cap al centre, sense que sobre això ens puguem pronunciar. Semblaria que l’expressió ἐν μέσῳ, que no apareix fins al del tercer vers, fa més probable que des del primer vers s’hagi procedit des de la perifèria cap al centre, però és que no creiem, ja ho hem dit, que l’expressió en qüestió tingui un sentit espacial, ni de fet pensem que la δαίμων pugui ser confosa amb cap corona (lamentable confusió que semblen cometre, cada un a la seva manera, tant Aeci com de Ciceró). Aeci, segons la conjectura de Diels (que corregeix el que diuen els manuscrits), diu que una corona de foc (cal entendre: de foc pur) es troba sota el mur que ho envolta tot (τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ’ ᾧ πυρώδης στεφάνη); probablement (no és del tot segur) vol dir *immediatament* a sota; en tot cas, no ens soluciona cap gran problema perquè, com dèiem, no queda clar si cal entendre que el mur és de nit pura o un esment del límit (no de cap contingut) de l’univers. Ja hem dit que hi ha la possibilitat d’entendre que les corones de pura nit són esmentades al començament del segon vers (αἱ δ’ ἐπὶ ταῖς νυκτός), però tenim la impressió que en tot aquest fragment no hi ha cap esment de les corones de nit pura (segurament apareixien esmentades immediatament abans, i pot molt ben ser que amb una indicació sobre el fet que són més amples que les de foc, amb una referència a les quals comença el nostre fragment), i ens fa l’efecte, doncs, que les corones que s’esmenten en segon lloc, al segon vers, no són de nit pura, sinó de nit amb part de flama (que tot el segon vers, doncs, es refereix a una corona mixta). Per acabar amb aquesta qüestió: atès que Aeci parla d’una corona de foc pur que envoltaria la Terra (corona que cal diferenciar, segons creiem contra

Untersteiner, de la corona que es troba a la perifèria de l'univers) i que una tal fenomen no és compatible amb el món aparent, ens apuntem a la idea de Reinhardt segons la qual el fragment no descriu l'estructura de l'univers en el seu estat actual, sinó que descriu o bé algun estadi previ de la seva formació o bé el model teòric que cal emprar per comprendre l'estructura i la formació i desenvolupament de l'univers fins arribar al seu estat actual (ens decantem més aviat per això segon). Pel que fa a la δαίμων del tercer vers, un cop dit que no creiem que s'hagi d'identificar amb cap element de l'estructura còsmica (com pretenen –per exemple– Diels sobre la base d'Aeci i Coxon sobre la base de Ciceró), perquè la *centralitat* que se li atribueix no és espacial, cal remarcar que aquesta δαίμων té en el discurs de la δόξα un paper homòleg al paper que té la θεά en el discurs de l'ἀληθείη (la qui parla en tot moment: B 1, 22) (encaixaria amb això el fet que, a propòsit de totes dues, cada una en el seu pla, apareixen noms caracteritzants i epítets idèntics o semblants –suposant, és clar, que Aeci no confongui l'una amb l'altra, cosa que no creiem, però que no es pot descartar–: κληδοῦχον ἐπονομάζει δίκην τε καὶ ἀνάγκην); i que, per això mateix, evidentment cal no confondre-les: bàsicament perquè (d'acord amb la tesi principal de la nostra lectura) la θεά no crea o genera res (determina condicions de possibilitat, fa discurs ontològic), mentre que aquesta δαίμων és, com es veu en aquest fragment mateix, no només la divinitat “que tot ho governa” (ἡ πάντα κυβερνᾷ), sinó també la productora o generadora de tot: “die Erzeugerin der Götter und aller Dinge” (Zeller, p. 718), és a dir: representa el postulat fonamental de tot discurs cosmogònic. Finalment, el fet que els dos últims versos del fragment parlin de l'aparellament entre mascle i femella, després de parlar de l'estructura del cel, és desconcertant, fins al punt que o bé cal pensar que el fragment no parla realment del cel (perquè, si es descontextualitza aquest fragment de la resta de fragments i de l'ordre en què se solen presentar, res no ho fa evident), sinó de la terra (interessant hipòtesi de Berger; vg. més avall Diels), o bé cal pensar que aquí *mascle* i *femella* són, pel seu caràcter paradigmàtic, dos noms simbòlics per als dos elements primordials de l'univers, o sigui foc i nit. Si és així (que és, com hem dit, el que creiem, d'acord amb Zeller –vg. comentari al fragment següent), aleshores seria d'esperar, d'acord amb els esquemes grecs (i després occidentals) comuns, que el foc (llum, etc.) correspondria al mascle, i la nit (fosca, etc.) a la femella... Però trobarem ben aviat que el fragment 17 relaciona al revés aquest parell de dualitats (vg. comentari corresponent). En qualsevol cas, no tenim cap dubte que mascle i femella s'han d'entendre aquí en el seu sentit abstracte o general (de la mateixa manera que l'Ἐρως del fragment 13 és un nom

diví per a la mescla o barreja o unió dels dos elements bàsics en què consisteix el naixement de l'univers i de qualsevol cosa que l'integri).

Ja hem dit un parell de vegades que Zeller presenta els fragments que parlen del cel i dels astres assajant de fer una reconstrucció del sistema astronòmic de Parmènides. Hem presentat aquesta reconstrucció al comentari general del fragment 10. Com que aquí no tenim més remei que repetir-nos, fem-ho començant pel que, per a nosaltres, és més important (ja ho hem dit): l'observació que l'autor fa sobre l'escepticisme amb què ha de ser llegit tot assaig de reconstrucció semblant: "Unsere Überlieferungen über Parmenides' kosmologische Annahmen sind aber nicht bloss zu lückenhaft, sondern manche von ihnen auch zu schwer miteinander in Einklang zu bringen, um aus denselben eine deutliche und gesicherte Vorstellung von seinem astronomischen System gewinnen zu können" (p. 716). Això no obstant, Zeller proposa, com sabem, la seva reconstrucció. Centrem-nos en la seva primera part, que és la que té a veure amb els dos primers versos del nostre fragment. La reconstrucció de Zeller es basa (i això sí que no ho podíem haver dit fins ara) en el testimoni d'Aeci (Zeller entén que el de Ciceró "ist entweder ganz falsch oder das völlige Missverstehen eines Richtigen", p. 710, nota). Zeller interpreta que les corones són, no cercles o anells, sinó boles o esferes, que n'hi ha de pures i de mixtes, que les corones pures estan disposades per parelles, una de foc i l'altra de nit, que una d'aquestes parelles es troba a la perifèria de l'univers i l'altra constituint la capa i el centre de la de l'univers, o sigui la (igualmente efèrica) Terra, i que entre les dues parelles hi ha les corones mixtes; en tot el qual (especialment en la tesi que, sota la crosta de la Terra, hi ha foc) Zeller hi veu una forta influència pitagòrica:

Er denkt sich nämlich das Ganze als zusammengesetzt aus mehreren umeinander gelagerten Kreisen oder Kugeln [en nota a peu de la pàg. 709 Zeller aclareix que, d'acord –entre altres coses– amb la imatge parmenidiana del ser (B 8, 43), han de ser boles o esferes buides, no corones o cercles]; der innerste und der äusserste von denselben, aus dem massigen und dunkeln Element bestehend, bilden den festen Kern und die Ringmauer der Welt; um den innersten und unter dem äussersten liegen Kreise aus reinem Feuer; in der mittleren Region zwischen denselben solche, die aus dem Dunkeln und dem Feurigen gemischt sind. Bei dem äussersten von diesen Kreisen werden wir an das fest vorgestellte Himmelsgewölbe, bei dem Feuerkreis unter demselben an das umgebende Feuer der Pythagoreer oder die Milchstrasse zu denken haben; der mittlere feste Kreis dagegen kann nur die Erde sein, von der auch sonst bezeugt wird, Parmenides habe sie sich als eine Kugel gedacht, die in der Mitte der Welt ruhe (...) In der Mitte des Weltganzen weist Parmenides der weltregierenden Gottheit, der Erzeugerin der Götter und aller Dinge, ihren Sitz an, welche in dieser ihrer Stellung unverkennbar dem Zentralfeuer, der Weltbildenden Göttermutter der Pythagoreer, entspricht (p. 709-718).

Una mica abans, Zeller, per explicar els tres últims versos del nostre fragment (així com el fragment següent, i el generativisme de la δόξα en general), comenta: “Die Mischung des Lichten und Dunkeln stellt er [Parmenides] symbolisch als eine geschlechtliche Verbindung dar, wenn er den Eros als das erste Geschöpf der weltbeherrschenden Göttin und jene Elemente als das Männliche und das Weibliche bezeichnet” (p. 705-706).

Burnet comença contextualitzant el nostre fragment i el testimoni d’Aeci a la segona part del discurs de la deessa, tot recordant que ens trobem en sòl pitagòric: “We must now look at the general cosmical view expounded in the Second Part of the poem. The fragments are scanty, and the doxographical tradition hard to interpret; but enough remains to show that here, too, we are on Pythagorean ground” (i cita el testimoni d’Aeci immediatament després d’aquest comentari) (p. 187). Després adverteix (criticant indirectament Zeller) que les στεφάναι del testimoni d’Aeci són cèrcols, no esferes, ja que l’ocurrència de les esferes no té lloc abans d’Aristòtil: «Now it is quite unjustifiable to regard the “bands” as spheres. The word στεφάναι can mean “rims” or “brims” or anything of that sort, but it seems incredible that it should be used of spheres (...) The fact is, there is not evidence that any one ever adopted the theory of celestial spheres, till Aristotle turned the geometrical construction which Eudoxos had set up as a hypothesis “to save appearances” (σώζειν τὰ φαινόμενα) into real things. At this date, spheres would not have served to explain anything that could not be explained more simply without them» (p. 187-189). La interpretació que Burnet dona del testimoni d’Aeci, del qual presenta (traduït a l’anglès) només la primera part (fins a ἀνάγκην) i que llegeix amb més escepticisme que Zeller (i, sobretot, que Diels; vg. tot seguit), és la següent:

We are next told that these “bands” encircle one another or are folded over one another, and that they are made of the rare and the dense element. We also learn that between them are “mixed bands” made up of light and darkness. Now it is to be observed, in the first place, that light and darkness are exactly the same thing as the rare and the dense, and it looks as if there was some confusion here. It may be doubted whether these statements are based on anything else than fr. 12, which might certainly be interpreted to mean that between the bands of fire there were bands of night with a portion of fire in them. That may be right; but I think it rather more natural to understand the passage as saying that the narrower circles are surrounded by wider circles of night, and that each has its portion of fire rushing in the midst of it. These last words would then be a simple repetition of the statement that the narrower circles are filled with unmixed fire, and we should have a fairly exact description of the “wheels” of Anaximander (p. 189).

Després s’ocupa del vers on es parla de la δαίμων i la seva posició, un altre cop llegint amb escepticisme els testimonis (pel desacord entre Aeci i Simplicí), i, malgrat el seu caràcter

pitagòric, criticant la interpretació de Zeller i de Diels (cal recordar que treballem amb la tercera edició del llibre de Burnet, posterior a l'aparició del llibre de Diels):

“In the middle of those”, says Parmenides, “is the goddess who steers the course of all things”. Aetios explains this to mean in the middle of the “mixed bands”, while Simplicius declares that it means in the middle of all the bands, that is to say, in the centre of the world. It is not likely that either of them had anything better to go upon than the words of Parmenides himself, and these are ambiguous. Simplicius, as is clear from the language he uses, identified this goddess with the Pythagorean Hestia or central fire, while Theophrastus [de qui depèn Aeci] could not do that, because he knew and stated that Parmenides described the earth as round and in the centre of the world. In this very passage we are told that what is in the middle of all the bands is solid. The data furnished by Theophrastus, in fact, exclude the identification of the goddess with the central fire altogether. We cannot say that what is in the middle of *all* the bands is solid, and that under it there is again a fiery band. Nor does it seem fitting to relegate a goddess to the middle of a solid spherical earth (p. 189-190).

Tenint en compte que el testimoni de Ciceró identifica igualment el lloc de la deessa amb una de les corones, com el d'Aeci (=Teofrast), Burnet opta per la solució següent:

We may lay down with some confidence that, according to Theophrastus, she occupied a position midway between the earth and the heavens. Whether we believe in the “mixed bands or not makes no difference in this respect; for the statement of Aetios that she was in the middle of the mixed bands undoubtedly implies that she was between earth and heaven. Now she is identified with one of the bands in a somewhat confused passage of Cicero (p. 191).

Diels edita el fragment fent-lo acompanyar del testimoni d'Aeci, que posa a peu de pàgina. I en comença el comentari amb un contundent: “Schwieriges Fragment” (que aclareix tot seguit: “da der Zusammenhang fehlt”) (p. 103). Diels, en primer lloc, refuta aquella hipòtesi de Berger (Ber. d. Sächs. G. d. W., 1895, 57) a la qual ja ens hem referit, segons la qual aquest fragment no parlaria, en realitat, de les zones del cel, sinó de les diferents zones de la terra: ens consta, en efecte, per un testimoni d'Aeci (Παρμενίδης πρῶτος ἀφώρισε τῆς γῆς τοὺς οἰκουμένους τόπους ὑπὸ ταῖς δυοῖς ζώναις ταῖς τροπικαῖς: III, 11; *Dox.* 377, 18-20; Coxon t. 74) i per un altre d'Estrabó (φησὶ δὴ ὁ Ποσειδώνιος τῆς εἰς πέντε ζώνας διαιρέσεως ἀρχηγὸν γενέσθαι Παρμενίδην· ἀλλ' ἐκεῖνον μὲν σχεδόν τι διπλασίαν ἀποφαίνειν τὸ πλάτος τὴν διακεκαυμένην: II, 2; Coxon t. 161) que Parmènides va parlar de la divisió de la terra en diferents zones, en funció de si eren més o menys tòrrides). Diels té en gran estima aquesta hipòtesi (diu que està feta “mit Sachkenntnis und Scharfsinn”) però opta per quedar-se amb la interpretació acostumada (la de les zones del cel), perquè el testimoni d'Aeci (el primer de què ens hem ocupat tot comentant el nostre

fragment), que Diels creu que es remunta a una paràfrasi de Teofrast (“die Aëtiosstelle nur als Theophrasts Paraphrase dieser Verse angesehen werden kann”), coincideix suficientment (“soweit”) amb la lletra del fragment (Diels es refereix, sobretot, als tres primers versos) i té continguts incompatibles amb la hipòtesi de Berger. Posa un exemple (només un): Estrabó explica que, segons Parmènides, la zona tòrrida de la terra és molt més ampla –gairebé el doble, diu Estrabó– del que realment és, mentre que les zones més temperades són més estretes. Si, al primer vers del nostre fragment, l’adjectiu *στεινότεραι*, “més estretes”, es referís a aquestes zones més temperades, seria impossible que fossin *πυρὸς ἀκρήτσιο*, “de foc immesclat” (com diu el primer vers mateix): el vers hauria hagut de dir que aquestes zones de foc pur són les –diu Diels– *εὐρύτεραι* (el contrari de *στεινότεραι*) (tot plegat, p. 104). Després Diels proposa una interpretació que s’ajusta a la de Zeller i que, com la d’aquest, sembla tenir més en compte el que diu el testimoni d’Aeci que no pas la lletra del fragment. Primerament diu que, segons Parmènides, hi ha dos tipus de corones: les que estan constituïdes per algun dels dos elements primordials en estat pur, sense mescla, i les que contenen una barreja dels dos elements. Les del primer tipus, les unes de foc pur (poc denses, clares, calentes, etc.) i les altres de nit pura (denses, fosques, fredes, etc.), estan posades per parelles (una corona de cada), i de manera que les dues corones de cada parella es toquen (les de nit estan superposades a les de foc). De parelles d’aquestes n’hi ha dues: una a l’extrem de l’univers i una altra a l’interior de la terra. Si entenem que el centre de la terra és el centre de l’univers i entenem que l’univers té forma esfèrica, al límit de l’univers hi ha una corona de nit (encarada cap enfora), sòlida (és la que Aeci compara amb un mur), i just a sota una de foc (encarada cap endins, o sigui cap a la terra); a l’interior de la Terra, partint del seu centre, hi ha primer una corona de foc i just a sobre una de nit (que és la que constitueix l’escorça dura de la Terra). “Anders wenigstens lässt sich das System nicht verstehen”, comenta Diels (p. 104). Tot el que hi ha entre la superfície de la Terra i el límit de l’univers, o sigui entre el centre i la perifèria de l’univers (“Centrum und Peripherie, welche die Principien der Δόξα in ihrer Reinheit darstelle” –p. 105), està compost per corones mixtes de nit i de foc. Com informa Aeci, l’aire que puja de la Terra es condensa en anelles per entre les quals, amb esclat cap ençà, resplendeix foc. D’aquesta mena mixta ho són la de les estrelles fixes, la Via Làctia, el Sol, la Lluna i els planetes. Diels hi veu aquí, com ja havia suggerit Zeller (p. 715) i dit clarament Burnet, la influència d’Anaximandre (3 A 22, 3 B 4): “Parmenides hat hier offenbar die anaximandrische δόξα in einer eigenen oder bereits sonst vorliegenden Umarbeitung dargestellt” (p. 105).

Reinhardt, qui té el nostre fragment per “das Hauptstück des zweitens Teils, von dem wir einige Kenntnis haben (p. 10), entén, com Zeller i Diels, que el testimoni d’Aeci és fiable i vingut directament de Teofrast (“Was Aëtius darüber berichtet, macht de Eindruck grosser Zuverlässigkeit, weil es auf jede Ausdeutung verzichtet; offenbar hat er es aus Theophrast”, p. 10), però rebutja la interpretació de Zeller i Diels. Les raons que esgrimeix (concretament contra Diels) són tres: en primer lloc Aeci, al passatge on parla de τὸ μεσαίτατον πασσῶν, diu περὶ ὃ, no diu ὑφ’ ᾧ: “wenn wir περὶ ὃ in ὑφ’ ᾧ ändern, korrigieren wir keinen Schreiber, sondern den Aëtius selber” (p. 11); cal admetre, doncs, que el model descrit per Aeci presenta una corona de foc pur entorn de la Terra (però per fora, envoltant-la, no per dintre, com pretenia Diels); en segon lloc, per a descriure un model com el que pretenen Zeller i Diels, Aeci no hauria fet servir mai de la vida les paraules que fa servir, el llenguatge no quadra: “Hätte der [Aeci] das Feuer als den Kern der Erde, die Erde als runde Kruste um das Feuer sich gedacht, so hätte er nicht die Erde ein μεσαίτατον πασσῶν (!) στερεόν, im Neutrum, und das Feuer eine στεφάνη genannt” (p. 11); en tercer lloc, un tal pensament sobre l’estructura interna de la Terra seria insòlit en el context cultural de Parmènides: “Dazu kommt noch ein weiteres Bedenken: hätte Parmenides wirklich die feurige Beschaffenheit des Erdinnen geahnt oder erschlossen und aus diesem Grunde die Erde in zwei konzentrische Sphären eingeteilt, so stände er damit allein unter allen griechischen Philosophen. Denn die Alle kennen die Erde nur als Einheit, wohl mit mancherlei unterirdischen Feuer-, Wasser- und Luftadern durchzogen, aber als Himmelskörper einheitlich wie Sonne und Mond” (p. 11-12). Reinhardt incorpora al començament del text d’Aeci una presumpta llarga omissió d’aquest (no cal que ens hi fiquem) i, si l’hem comprès bé, dóna per bo que, segons el testimoni (i segons el mateix Parmènides), hi ha dues parelles de corones pures (una de foc i l’altra de nit), una a la perifèria de l’univers i una altra de més pròxima a la Terra, però per sobre la Terra; que la corona d’entremig de les dues parelles de corones pures és mixta, i que és aquí, en aquesta zona mixta, on es troba la δαίμων (juntament amb el punt de vista que descriu el sistema): “Ich sehe keine andere Möglichkeit, die Verse zu erklären” (p. 13). I com que aquest model, especialment per culpa d’aquesta corona de foc pur que envolta la Terra, no quadra amb el món aparent, Reinhardt deixa anar una hipòtesi que és, sens dubte, el més interessant de la seva interpretació: apunta la possibilitat que el fragment sigui cosmogònic i no cosmològic, o dit de manera més clara, defensa la tesi que el fragment (i segurament el seu context) no descriuria l’estat actual de l’univers, sinó algun estadi de la formació de l’univers no coincident amb el seu estat actual. Ho introdueix amb aquesta consideració:

Um zu bestimmen, was Parmenides sich unter diesen Kränzen vorgestellt, wie er sie geordnet und ineinandergelegt gedacht hat, müssten wir vor allem wissen, ob er das Weltgebäude, so wie es ist, in einem Sphärenbau hat unterbringen wollen, oder ob er eine Ordnung hat beschreiben wollen, die der gegenwärtigen Weltordnung vorausging, oder endlich, ob die Kränze ihm der bildliche, symbolische Ausdruck der Gesetze und Gegensätze waren, die er im Himmel und auf der Erde sich wirkend und waltend dachte (p. 10-11).

I continua, després de la refutació de Zeller-Diels: “Aus alldem ergibt sich, dass die Kränze eine rein kosmogonische Konstruktion sind und mit dem Weltbilde des Parmenides nicht verwechselt werden dürfen” (p. 13). I, després d’una lectura de la part final del testimoni d’Aeci, hi afegeix: “Die Worte [les finals d’Aeci] lassen keinen Zweifel, dass wir uns inmitten einer Kosmogonie befinden; nicht der fertige Zustand, sondern die Entstehung wird geschildert” (p. 13-14). Ens apuntem a aquesta idea de Reinhardt, però amb un parell de matisos: en primer lloc, que la hipòtesi sembla *resultar* de la impossibilitat de fer casar la suma de versos més testimonis amb una descripció de l’univers tal com se’ns mostra: sembla la segona més elegant manera de presentar la impossibilitat de lligar caps (la primera en seria la neta confessió); en segon lloc (i atès que per a nosaltres, en efecte, existeix una tal impossibilitat), ens fa l’efecte que no es tracta tant de la descripció d’un estadi anterior de l’univers com de la del model d’explicació de l’estadi actual, impressió que potser casa millor amb la tercera de les possibilitats contemplades per Reinhardt més amunt que no pas amb la segona.

Untersteiner, sobre el sentit més general (“filosofico”, p. CXCIV, nota 101) del fragment, comenta:

La temporalità della δόξα parmenidea appare, ora, nella sua completezza e nella sua rivelazione piú concreta, poiché il filosofo inserisce queste manifestazioni, cielo, sole, luna, astri, ecc. in una struttura cosmica del tutto organica, atta a stabilire una successione di sfere ad orbite celesti, cioè di quelle che Parmenide chiama στεφάναι. Questa cosmologia astrale, che è particolarmente sviluppata nel pensiero dell’eleate –in modo molto piú sistematico che negli altri presocratici– ha una sua precisa ragione d’essere. Se la δόξα è il dominio della temporalità, essa non poteva raffigurarsi, nel suo fondamento essenziale, in altro modo che in un reciproco rapporto di astri, poiché essi sono appunto i misuratori e, perciò, i creatori del tempo. Fu merito di Parmenide l’aver fissato entro l’unità di una filosofia metodicamente costruita la temporalità di origine astrale di fronte alla atemporalità dell’assoluto εἶν (…). Si chiarisce, ora, come nel dominio della temporalità, creata dal complesso moto degli astri, potessero verificarsi i processi vitali (p. CXCIV-CXCVI).

I tot parlant d’aquests processos vitals i de “l’unione feconda di uomo e donna, anzi, genericamente dell’elemento maschile e di quello femminile”, comenta (d’acord amb Zeller i Verdenius, *Parm.*, p. 6-7): “Questa μίξις [B 12, 3] non riguarda solo i rapporti

umani, ma vale come simbolo dell'origine delle cose in generale. Si ricordi l'animismo espresso dalla copia ἥμαρ / νόξ” (p. CXCVII, nota 112). “Δαίμων [B 12, 3] è dunque creatrice de dèi e di cose e di uomini: ciò significa che essa determina tutti i processi significanti temporalità” (p. p. CXCVII).

Més arran de textos, Untersteiner, amb el fi de fer quadrar amb el món aparent el nostre fragment i el testimoni d'Aeci (que Untersteiner té per fidedigne i al qual dedica un llarg excurs al final del seu llibre –p. 174-182), i amb el fi, per tant, d'eliminar la corona de foc pur que, segons Aeci, envolta la Terra, sosté: a) que l'adjectiu στεινότεραι es refereix a totes les corones, tant les pures com les mixtes (i que per això està en plural); b) que totes aquestes corones, si són qualificades de més estretes, ho són en comparació amb τὸ περιέχον; i c) que en tot aquest sistema hi ha *una sola* corona de foc pur, la de la perifèria de l'univers, que és *la mateixa* a la qual Aeci es refereix amb la controvertida expressió περὶ ὃ πάλιν πυρώδης (que sembla que obliga a admetre una corona de foc pur entorn de la Terra, diferent de la de la perifèria de l'univers, i que havia obligat Reinhardt a introduir la hipòtesi cosmogònica):

Parmenide afferma che fra la zona concentrica di luce e quella di notte se ne trovano altre (più di una e, quindi, in un numero che Aezio lascia imprecisato) che sono piene di luce e di notte, in quanto luce e notte stabiliscono un reciproco rapporto, creatore del tempo. Quest'interpretazione mi sembra confermata e chiarita da Parmenide stesso [Untersteiner cita els dos primers versos del nostre fragment] (...). στεινότεραι si riferisce a tutte le “zone concentriche” che stanno sotto il περιέχον (...). Ma c'è un'ulteriore precisazione, che ha provocato molte discussioni: informa, infatti, Aezio καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν στερεόν, περὶ ὃ πάλιν πυρώδης [scl. στεφάνη] (...) Il testo viene a dire che intorno alla terra (περὶ ὃ, quindi, accenna alla rotondità della terra (...)) sta la zona sferica ἐκ φωτός e sono omesse le “μικταὶ” στεφάναι (...) Così si evita di dover ammettere due στεφάναι ἐκ φωτός, che implicano gravi difficoltà (p. 176-181).

Quant al lloc de la δαίμων: “Quando Parmenide dice ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ, significa come nella centrale fra le zone concentriche ove φῶς e νόξ, ἴσα ἀμφοτέρω [vg. B 9, 4], sono in rapporto fra di loro, si trovi la δαίμων (questa è l'opinione prevalente [Untersteiner esmenta Burnet, Gilbert, Reinhardt, Nestle, Fränkel, Cornford, Verdenius, Gigon –Untersteiner fa la precisó que, segons aquest autor, la deessa es troba a la zona de la Lluna–, Kerényi, Lumpe])” (p. 178). Sobre el significat dels últims versos i la μίξις entre “mascle” i “femella”, vg. més amunt.

Tarán comença fent una anàlisi detinguda del testimoni d'Aeci. En primer lloc, aclareix que la paraula στεφάνη significa “anell”, no “esfera” (fa seva, contra Zeller, l'argumentació de Burnet sobre aquesta qüestió): «For one thing Cicero interprets the

word as *coronae similem*, so that he could not have taken it to mean “sphere”, and, moreover, there is no evidence that anybody before Aristotle adopted the theory of celestial spheres» (p. 233). En segon lloc, aclareix el significat de l’expressió *περιπεπλεγμένας ἐπαλλήλους*: «Parmenides meant cylindrical rings of hollow forms so that one fits into the other which is precisely what is meant by *περιπεπλεγμένας*. The meaning of *ἐπάλληλος* is “in alternate succession”» (p. 233). En tercer lloc, aclareix què cal entendre per *ἀραιόν* i *πυκνόν* al primer passatge: “In τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ, ἀραιόν and πυκνόν should be understood as Fire and Night or Light and Darkness as in the mixed rings (*μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκότους*)” (p. 233-234). En quart lloc, se centra en el passatge més controvertit (agafa –com remarca ell mateix– el text de DK, amb la presència de *στερεόν* després de *πασῶν*): *καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεόν ὑπάρχειν, ὑφ’ ᾧ πυρώδης στεφάνη, καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν στερεόν, περὶ ὃ πάλιν πυρώδης*. Tarán sosté que l’expressió final, *περὶ ὃ πάλιν πυρώδης*, és producte d’una confusió d’Aeci (“What is the ring of Fire which encircles the earth? –p. 234) i que “would have to be excised” (p. 236). En cinquè lloc, Tarán fa una mica de repàs històric de la interpretació del fragment i del testimoni d’Aeci: primer refuta la lectura de Diels perquè la lectura de *περὶ ὃ* per *ὑφ’ ᾧ* és inacceptable (p. 235), i després refuta la tesi de Reinhardt segons la qual el fragment és cosmogònic i no cosmològic perquè el concepte que Reinhardt té de la part del poema relativa a la *δόξα* és igualment inacceptable (p. 235-236). Finalment, declara que el testimoni d’Aeci és poc digne de confiança i corregeix la confusió que conté adduint el contingut dels dos primers versos del nostre fragment:

What Aetius meant was that there was a certain number of rings of Fire and Night which alternate and that between these are a certain number of mixed *στεφάναι*. This being so there can be no doubt, as Fränkel asserted [*W. u. F.*, p. 183-184], that Aetius misunderstood fr. XII. 1-2 [cita els dos versos] (...) So these two lines contradict the testimony of Aetius, for here what is stated is that upon an unspecified number of fiery rings there follows a number of “mixed” rings, while Aetius understood that after each ring of Fire there follows one of Night and that in the middle of these there are “mixed” rings of Fire and Night (p. 236-237).

És a dir: Tarán entén que al segon vers queda descrit un sol tipus de corones, a saber: les mixtes, mentre que Aeci entén que al segon vers queden descrites corones de dos tipus: unes al principi, les de pura nit, i unes altres a la segona meitat de vers, les mixtes. A més, cap al final del testimoni d’Aeci (al passatge que diu: *περιστάντος δ’ ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος* (336, 1) *ὑπ’ αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι τουθ’ ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ’ ᾧ ἤδη τὰ περίγεια*) encara hi ha una altra confusió, deguda, segons Tarán, a una contaminació estoica, que és la que es deu trobar al fons, igualment, del testimoni de

Ciceró, i que consisteix a confondre el límit de l'univers, que segons Tarán és sòlid (d'acord –aquest cop sí– amb Aeci), amb l'èter: “That which Aetius calls here περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων is the same as what he called before τὸ περιέχον δὲ πάσας ὑπάρχειν. This περιέχον if it is στερεόν must be composed of Night but afterwards it is said to be of αἰθήρ which for Parmenides can be nothing else but the element Fire. This appears to suggest a Stoic contamination” (p. 238). La conseqüència més important de tot plegat es troba en el que hem dit abans d'explicar l'última confusió: “Consequently we may safely infer that the ring of Fire which Aetius places around the earth may be eliminated, since it is only the result of this misunderstanding of fr. XII. 1-2” (p. 239-240). Per a Tarán no hi ha, doncs, aquella corona de foc pur que encerclaria la Terra i que feia que el testimoni d'Aeci fos incompatible amb el món aparent (d'acord amb Untersteiner, doncs, si bé per raons molt diferents; vg la crítica de Tarán a Untersteiner al comentari menut). I després d'explicar el model astronòmic que devia tenir Parmènides segons bonament pot inferir-se de l'escassa i confusa informació que ens donen fragments i testimonis (i que ja hem explicat al comentari dels fragments anteriors), el comentari zellerià (el més important de llarg –segons nosaltres– en tot aquest cercle de qüestions): “It is not possible, however, to get a complete and satisfactory idea of the astronomical conception behind the few remains of Parmenides' poem and the confused notices preserved mainly by Aetius” (p. 241). Sobre la δαίμων i el lloc que ocupa, Tarán (força pàgines més endavant) repassa les diferents interpretacions donades i renuncia a dir-hi la seva per l'ambigüitat del pronom τούτων a començaments del tercer vers, únic lloc en el qual devien basar-se els testimonis per a fer les seves conjectures:

Some scholars, following Aetius, believe that the place of the δαίμων is in the middle of the “mixed rings” [Tarán esmenta en nota a peu de pàgina Burnet, Gilbert, Reinhardt, Cornford, Fränkel, Untersteiner i també Gigon, qui diu que el lloc de la δαίμων és la Lluna]; others, following Simplicius (...), think that the δαίμων is in the middle of the universe [Tarán esmenta, igualment en nota a peu de pàgina, Zeller i Diels]. (...) It is doubtful that Aetius and Simplicius had anything besides fr. XII.3 on which to base their argument. (...) τούτων in fr. XII.3 is ambiguous, for it can mean in the center of the universe or in the center of the “mixed rings”, and in the absence of further evidence it cannot be decided what precisely Parmenides meant. Whether Parmenides was dependent on Pythagorean or Orfic doctrines cannot be proved (p. 247-248).

Sobre el significat de l'expressió πάντα κυβερνᾷ i els tres últims versos del fragment, diu:

The clause is probably connected with the idea, more or less current in Parmenides' time, of a supreme god that “governs” the universe [Tarán, en nota, dóna per referència Èsquil, Ag. v. 182-183]. The way this was accomplished in the *Doxa* is unknown (but cf. below [vg. comentari de Tarán a B 13]). Fr. XII. 4-6 cannot be

interpreted with certainty. The δαίμων governs all because everywhere she is the beginner of union and of painful birth; but it is not clear what Parmenides meant by πάντα κυβερνᾷ (p. 249).

Coxon, a diferència de tots els altres intèrprets, entén que l'únic testimoni que s'ajusta bé, en l'essencial, al pensament de Parmènides és el de Ciceró. Rebutja la versió de Simplicí, segons la qual la δαίμων és al bell mig de tot, i per tant al bell mig de la Terra (identificada, a més, amb el foc del seu interior), amb tres arguments: el primer i principal és que no és pas precisament això (que la δαίμων estigui ἐν μέσῳ πάντων) el que diu realment Parmènides; el segon és que, si fos així com vol Simplicí, seria impensable que un tal parer no hagués estat recollit ni hagués deixat cap mena d'empremta a la tradició doxogràfica; i el tercer és que aquesta tesi fa de molt mal encaixar amb les imatges del proemi:

Since P. (like Plato later) accepted Anaximander's theorem that the earth is poised in the centre of the universe (tt. 41, 75), Simplicius' paraphrase is unacceptable, unless the goddess is placed in the centre of the earth. Zeller, Diels and others suppose that this was Simplicius' meaning, that he regarded P.' divinity as occupying the same position as the Hestia of those Pythagoreans who placed the universe under the government of a body of fire within the earth, and that this was in fact P.' view. (...) It cannot however be what P. means, for neither is it what he says (τούτων [dins l'expressió ἐν δὲ μέσῳ τούτων al tercer vers del nostre fragment] might refer to the whole complex of rings but scarcely also without elucidation to the spherical earth) nor could such a view have left no trace in the doxographic tradition, which represents the kernel of the universe, i.e. the earth, as στερεόν ["solid"]. A further objection, not in itself decisive, to this exegesis is that it precludes any agreement between P.' cosmology and the imagery of the prologue (p. 368).

Coxon rebutja també la versió d'Aeci:

Aëtius' interpretation of l. 3 however is equally unacceptable with that of Simplicius. By referring τούτων ["these"] to the "rings" of l. 2 and paraphrasing ἐν ... μέσῳ ["between"] as μεσαυτάτην ["at the center"] he arrives at the view that the goddess is one of the mixed rings. This is both unpalatable in itself and at variance with Theophrastus' assertion that P. regarded fire as the moving cause (p. 368).

Queda només, doncs, el testimoni de Ciceró, que Coxon fa quadrar amb l'última frase del d'Aeci:

Here [al testimoni de Ciceró] "caelum" is οὐρανόν, around which, according to Aëtius' fuller summary, lies the αἰθήρ ["aether"]. Cicero's sentence corresponds closely to and is clearly a version of what Aëtius says of this: περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν ["the aether is highest and encircles all; beneath is stationed the fiery (sc. region) which we have called the heaven"] (t. 61 ad fin.), where the infinitive ὑποταγῆναι ["is stationed"] does not ascribe to the heaven simply a local situation beneath the αἰθήρ but its subordination to it; the same is true of Cicero's corresponding participle "continentem"

[“continuous”], which alludes to the constraint exercised by the “ring of light” upon the “heat” (sc. of the heaven, Aëtius’ τὸ πυρῶδες [“the fiery (sc. region)”] (p. 368-369).

Per tant: «The correspondence suggests that Cicero’s “ring of light”, which P. “calls god”, is Aëtius and P.’ αἰθήρ» (p. 369). Coxon reforça la seva tesi amb uns quants arguments, dels quals en destaquem dos. El primer: «This identity [entre la δαίμων i l’ αἰθήρ] lends a peculiar force to the description in fr. 9, 6 [B 10, 6] of the οὐρανός as “led and chained by Necessity”, since “Necessity” is another name for the goddess (Aëtius, ib.), and the line will therefore mean that the daily revolution of the heaven is imparted to it by the surrounding ring of the αἰθήρ» (p. 369). I el segon: “The personification of the αἰθήρ as female [o sigui: ἡ δαίμων] accords with P.’ biological theory (t. 34 etc.) [vg. comentari a B 17 i B 18] that female animals contain more heat than male” (p. 369). Quant al difícil encaix entre aquesta identificació entre αἰθήρ i δαίμων i el fet que el tercer vers del nostre fragment situï la divinitat ἐν μέσῳ τούτων (on el pronom deu haver de referir-se al contingut, o a part del contingut, en els dos primers versos), Coxon comenta:

The identity of the goddess with the αἰθήρ is compatible (...) with the text of l. 3 if ἐν μέσῳ is understood neither as ‘midmost’ with Aëtius nor as ‘at the centre’ with Simplicius but as ‘between’ (as in (...) Hom. H 277), for the αἰθήρ must lie in the plane of the zodiac (fr. 9, 1-2 n. [B 10, 1-2]), which lies transversely between the two extra-tropical belts of the οὐρανός [‘heaven’] or celestial sphere, touching the one tropic in the sign of Cancer, the other in that of Capricorn (p. 369).

I sobre el contingut dels dos primers versos:

Lines 1-2 thus represent the universe as comprising two or more relatively narrow rings of fire, ‘over’ which lie two or more wider rings composed of night tempered by fire. This account is compatible with the first part of Aëtius’ summary, which adds only that there were also rings composed solely of night. In the fragmentary state of P.’ poem it is no longer possible to be sure what cosmological or astronomical rôle belonged to the στεφάναι [‘rings’]; it is natural however to associate them with his account of the celestial sphere (fr. 9, 5 n. [B 10, 5]). The narrower στεφάναι of unmixed fire may then be identified as the intertropical or equatorial regions of the spherical οὐρανός [‘heaven’], which are considered as two (...) because bisected by the equator. The mixed rings lying ‘over’ these will be the extra-tropical belts (to which correspond the terrestrial zones later known as εὐκράτοι, i.e. well-mixed or temperate, cf. t. 99 [el testimoni d’Estrabó citat més amunt, que continua dient que les zones tòrrides de la terra, segons l’exageració de Parmènides, arribarien fins a ταῖς εὐκράτοις]), while the rings of the dense element mentioned by Aëtius will be the arctic and antarctic zones round the poles, to which the equatorial heat does not penetrate (p. 366).

Sobre els tres últims versos del fragment, vg. el comentari menut.

Si Diels editava aquest fragment acompanyat del testimoni d’Aeci (a peu de pàgina), i Untersteiner dedicava un llarg excurs sobre el testimoni al final de la seva edició, Conche edita el fragment dedicant al testimoni tot el capítol precedent, perquè, com Diels i

a diferència de Coxon, entre el testimoni de Ciceró i el d'Aeci es decanta per aquest segon: “Le témoignage d’Aétius est à préférer, comme émanant plus directement de Théophraste, plus précis et plus objectif: c’est la couronne mixte mitoyenne qui est appelée δαίμων”–p. 220). Però comença advertint que cal llegir-lo evitant uns quants errors. En primer lloc, cal no entendre o traduir στεφάναι per “esferes” (com fa Zeller), sinó per “anells” o “corones”, les quals cal concebre plenes (de foc, de nit o d’ambdós) des del primer moment (no primer buides i després emplenades, com si la seva forma, el seu diàmetre o la seva amplada de banda fossin determinables o rellevants amb independència del seu contingut). En segon lloc, cal no considerar la solidesa com una propietat de la nit:

Comment alors se ferait le mélange? Il faudrait que les murs se brisent en particules solides, en atomes de nuit. Parménides serait l’inventeur de l’atomisme. Rien de tout cela n’est vraisemblable. En précisant que l’enveloppe des couronnes est solide, Aétius ne veut pas dire que l’enveloppe extérieure est une couronne de nuit, comme le crit Bollack, mais que ce qui est solide est seulement τὸ περιέχον, “ce qui enveloppe (p. 216).

Poc convincent. En tercer lloc, cal no donar per bo el text d'Aeci que es troba a Diels-Kranz, principalment perquè hi ha una conjectura de Diels (una segona aparició de l’adjectiu στερεόν acompanyant el sintagma τὸ μεσαίτατον πᾶσων) que no consta entre claudàtors oblics, que consta, per tant, com si fos als manuscrits, i que distorsiona la lectura. Conche recomana el text de les primeres edicions dels *Fragmente der Vorsokratiker* o, millor, el dels *Doxographi graeci*, on no hi ha la conjectura. D’acord amb Coxon que la conjectura distorsiona el text, però en l’edició de Coxon, que és la que nosaltres fem servir, no hi és (vg. el text reproduït més amunt). Un cop fets aquests advertiments, Conche fa la seva lectura del testimoni (la que dóna informació que s’ajusta a la del fragment i la complementa), la qual, per cert, pressuposa (d’acord amb Reinhardt i discrepant de Coxon) que “le système des couronnes ne décrit pas une structure, mais les étapes d’une genèse” (p. 217). És com segueix:

“Il y a des couronnes enroulées l’une autour de l’autre [...]”: telle est la supposition initiale de Parménide. Ces couronnes sont: 1) les unes formées de rare (= de lumière); 2) d’autres formées de dense (= d’obscurité); 3) d’autres encore, mélangées, sises “au milieu” (μεταξύ) des précédentes. (...) 1) Il résulte, sinon peut-être de A 37 I [el testimoni d’Aeci], en tout cas du fragment 12. 1-2, que les couronnes remplies de “feu sans mélange” sont plusieurs, tout comme les couronnes de nuit. 2) Les couronnes mixtes ne peuvent se trouver “entre” (“between”) une couronne ignée et une couronne obscure, puisque celles-ci se suivent “sans interruption”, comme l’indique le terme ἐπαλλήλους (...) [Conche remarca els dos darrers punts donant per bo que cal que hi hagi una segona parella de coronas pures –corones contigües en cada parella–, a més a més de la parella que hi ha a la perifèria de l’univers; el μεταξύ d’Aeci es refereix a l’entremig de totes dues parelles, no a l’entremig de les

dues corones pures que conformen cada parella, perquè no hi ha un tal segon entremig: les dues corones pures es toquen. En efecte, vg. el que segueix fora del present claudàtor:] Le doxographe ne considère pas à la fois la périphérie et le centre, mais d'abord seulement la périphérie. Au-dessous de l'enveloppe solide est une couronne de feu qui entoure une couronne de nuit. Que ce couple soit suivi au moins d'un autre ressort, disons-nous, du fragment 12. 1-2, non de A 37 I [sens doute Conche es refereix al fet que $\sigma\tau\epsilon\iota\nu\acute{o}\tau\epsilon\rho\alpha\iota$ (sc. $\sigma\tau\epsilon\phi\acute{\alpha}\nu\alpha\iota$) es troba en plural]. Dans l'espace cerné par les couronnes périphériques sont les couronnes mixtes. Au centre est une couronne de feu (qui mérite le nom de "sphère", que certains voudraient être celui de toutes les couronnes), qui est sans doute entourée par une couronne de nuit –mai cela n'est pas indiqué (...) 1) Quant aux couronnes de feu ou de nuit sans mélange, elles ne sauraient rester figées dans leur pureté exclusive: elles ne sont là que pour être mélangées. 2) Quant aux couronnes mixtes, leur rôle est de générer le monde. Les couronnes pures ne participent à la genèse du monde que par l'étape intermédiaire du mélange. Mais les couronnes produisent les phénomènes et les êtres (tot plegat, p. 217-218).

Fins aquí, l'exegesi dels versos 1-2 (de la mà d'Aeci). Passem a la $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ del tercer vers i a la resta del fragment:

La couronne active et génitrice, d'ou vient tout enfantement. L'introduction ici d'une "divinité" nous situe dans le mythe. Ce que nous présente Parménide est un mythe cosmogonique, ancêtre du mythe du *Timée*. De même que le Dèmiurge du *Timée* produit des formes nouvelles par le mélange en proportions réglées d'éléments préexistants, de même la *daimôn* parméniennne, à partir de couronnes de Feu et de Nuit supposées données, procède par mélanges à la génération des êtres. Il s'agit, dans les deux cas, d'une sorte de fable, d'une fiction, mais vraisemblable (p. 219).

Quant al caràcter rector o director de la $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ (que $\kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\acute{\alpha}\iota$ al fragment –v. 3– i és qualificada de $\kappa\upsilon\beta\epsilon\rho\nu\eta\tau\iota\varsigma$ al testimoni), Conche hi detecta les mateixes similituds amb Heraclit, Anaximandre i Diògenes d'Apol·lònia que ja havia advertit Coxon (vg. més amunt) (p. 219). Quant als diferents noms i epítets que li atribueix Aeci, Conche els comenta sense donar massa importància al fet que coincideixen amb els que han aparegut a la primera part del discurs:

La $\delta\alpha\acute{\iota}\mu\omega\nu$ parméniennne préside aux mélanges de manière que, dans l'ensemble, le Feu et la Nuit fassent jeu égal et que le système soit en équilibre. Elle est appelée "Justice", car elle n'avantage pas l'un des contraires aus dépens de l'autre, et "Nécessité", car elle proportionne les parts de l'un et de l'autre comme l'exige la nature des phénomènes ou des êtres. La "nature" d'un phénomène ou d'un être signifie, en effet, sa limitation: il n'est ce qu'il est (...) La divinité détient les "clefs" du réel en devenir, dès lors qu'elle gouverne la proportion des parts de lumière et de nuit. Ainsi s'explique qu'il y ait ceci plutôt que cela, que le monde soit ainsi plutôt qu'autrement, qu'il y ait ce monde et non un autre (p. 219).

Quant al testimoni de Ciceró, tot són defectes:

Cicéron ne distingue pas entre couronnes pures et couronnes mixtes, de sorte que c'est une couronne de feu sans mélange qui se trouve appelée "dieu" (...) Dans ladite *stephané*, on ne peut cependant trouver ni figure divine, ni sensibilité, observe Cicéron. Certes! Cicéron, souvent gêné par sa

romanité lorsqu'il s'agit de saisir les subtilités de l'esprit grec, ne voit pas que nous sommes ici dans l'élément du mythe. Il cherche à la couronne divine une correspondance empirique, alors qu'il s'agit du ressort principal d'une cosmogonie mythique (p. 220).

D'acord amb la crítica a Ciceró. Conche veu en el testimoni de Ciceró (concretament a la seva segona part) una tal influència d'Heraclit (22 B 67, B 80) (vg. comentari al fragment següent), que no descarta ni tan sols que Ciceró hagi pogut confondre Parmènides amb Heraclit, sense descartar que la influència del segon sobre el primer s'hagués pogut produir realment: “Au reste, le passage porte si bien la marque d'Héraclite que –si du moins il n'y a pas eu, chez Cicéron, une confusion entre les deux penseurs présocratiques– l'on peut y voir la trace d'une influence héraclitéenne sur Parménide” (p. 221). Quant al lloc de la divinitat, Conche entén que no es tracta d'un lloc en l'espai (p. 224): la δαίμων és una vaga “personnification du principe du devenir” a la qual no correspon cap identitat concreta del panteó grec (p. 227). Al comentari menut es trobaran més detalls de la interpretació de Conche.

4

1 αἱ γὰρ στενότεραι πλῆνται πυρὸς ἀκρήτοιο. El present πλῆνται (conjectura de Bergk, 1864) casa millor amb la descripció d'un model teòric i amb la mètrica: per això l'escollim (d'acord amb Fränkel, Loew i Tarán –vg. més avall el comentari de Tarán).

Diels comenta (en coherència amb la seva crítica a la hipòtesi de Berger: vg. més amunt) que l'adjectiu στενός s'ha d'entendre en el sentit d'“estret” (al. “eng”), no en el sentit de “poc dens” o “esclarissat” (un dels sentits de l'al. “dünn”) (p. 105). Diels opta pel passat (aorist) πλῆντο perquè, tot i que genera algun problema mètric (l'última síl·laba hauria de ser llarga; problema altrament ja present en Homer: p. ex. *Ilíada*, P 499), aquest temps verbal encaixa bé amb el fet que ens trobem en el context d'una cosmogonia (per tot plegat el troba preferible al present πλῆνται), i, pel que fa al present del verb ἔται del pròxim vers, Diels comenta que una tal mena d'alternances en els temps verbals ja es troba en Hesíode (*Teogonia*, 362): “Das Präteritum erklärt sich aus der Kosmogonie (ὠρμήθησαν γίνεσθαι [B] 11, 3). Im folgenden ἔται tritt der jetzige Zustand, wie natürlich, mehr hervor. Aehnlicher Wechsel in der Theogonie z. B. 362 ff.” (p. 106). Sobre ἀκρήτοιο comenta: “ist aber ἀκρήτοιο [“no mesclat”] richtig und unantastbar (denn ἀκρίτοιο [“no separat”, “indistint”] ist sinn- und prosodiewidrig)” (p. 104).

Untersteiner dóna per més bones les raons de Diels que les de Fränkel i manté la forma *πλήντο*. Comenta: “Verdenius, *Parm.*, p. 51 e, ivi, nota 2, osserva piú sottilmente ancora come non si distingue fra analisi dello stato presente e quello della sua genesi, proprio conforme allo stile della scienza antica, che non sèpara chiaramente le rappresentazioni esplicative e i processi di genesi, oscillando fra cosmogonie e cosmologia” (p. 159). Sobre el plural i el terme de comparació de *στεινότεραι* segons Untersteiner, vg. més amunt.

Tarán comenta sobre el primer adjectiu:

It seems to me that by *στεινότεραι* Parmenides means not rings with a smaller radius, i.e. nearer to the central earth, but only “narrower bands” or “narrowed crowns”. So the narrower *στεφάναι* are full of pure Fire and those full of Night are wider by implication. Moreover, Parmenides not have called the *περιέχον* and the earth *στεφάναι*; and fr. XII.1 implies that the *στεφάναι* are *στεινότεραι* in regard to other *στεφάναι*. Consequently it is not comparison with the *περιέχον*, as some interpreters say, that the fiery rings are called *στεινότεραι* (cf. e.g. Covotti, *La filos. in Magna Grecia*, pp. 51 ff., Untersteiner, pp. 175 and 177), for according to fr. XII. 1-2 the rings not full of Fire are contrasted to the narrower rings that are so filled (p. 241, nota 33).

A propòsit d’aquest adjectiu, i concretament del fet que està en plural i del fet que és un comparatiu (que demana, per tant, un terme de comparació), Tarán polemitza amb Untersteiner (el qual pretenia, com hem vist, que aquest adjectiu es refereix a totes les corones, tant les pures com les mixtes, que el seu terme de comparació és τὸ *περιέχον*, i que en tot aquest sistema hi ha una sola corona de foc pur):

There can be little doubt that αἱ *στεινότεραι* refers to *στεφάναι*. Untersteiner (p. 177) asserts that *στεινότεραι* refers to all the concentric rings which are beneath the *περιέχον*, in spite of the fact that Aetius says that the ring of Fire is one. This may be rejected, for *στεινότεραι* as line 1 shows, are the rings filled by pure Fire, and not all the rings. So these *στεφάναι* are *στεινότεραι* probably in respect to the “mixed” rings described in fr. XII. 2, unless the comparison refers to something else which preceded line 1 that we do not possess any more. (...) To be sure he tries to eliminate the ring of Fire which Aetius places around the earth, but his explanation cannot be accepted (p. 237, nota 26).

Quant al verb, Tarán, que opta pel present *πλήνται* (com nosaltres), justifica la seva decisió, que coincideix amb la de Fränkel, discrepant en part de les raons que aquest últim dóna per a preferir-la:

Fränkel (*W. u. F. [Wege und Formen frühgriechischen Denkens]*, p. 183, note 2), followed by Loew (*W. S. [Wiener Studien]* 53, 1935, p. 26, note 19), suggests *πλήνται* in line 1; this emendation was already proposed by Bergk. It is better than Diels’ *πλήντο*, for it corrects a metrical mistake and agrees with the present *ἔται* in line 2. These arguments of Fränkel should be accepted, because the text is corrupt here (...). Fränkel adds that his emendation is necessary also because Theophrastus’ paraphrase is in the present. This argument should be rejected because the paraphrase is not by

Theophrastus but by Aetius (II. 7.1); after Fränkel himself has proved the report of Aetius' to contain a misunderstanding of fr. XII (cf. chapter III) [vg. més amunt el comentari general de Tarán, que conté una síntesi del contingut d'aquest capítol que afecta el nostre fragment], there is no reason to attribute the passage to Theophrastus. This is the more so since Aetius has other misunderstandings which point to a Stoic rather than to a Peripatetic source. Finally, it is natural for a doxographer to use the present tense in his paraphrase, since for him this is the structure of the world (p. 166-167).

Diguem pel nostre cantó que la mera coincidència de temps amb el ἔεται del vers següent és una ben pobra raó a favor de πλῆνται; ja hem vist que el joc amb els temps verbals és un recurs car a Parmènides.

Coxon comenta que Simplicí no dóna cap pista concreta sobre el contingut dels versos que precedien el nostre fragment i que permetrien explicar el sentit de la conjunció γάρ, i que tampoc no explicita amb quin substantiu concorda el primer adjectiu del vers; Coxon recorda que, si fem cas dels doxògrafs (Aeci i Ciceró, que en això coincideixen), segurament seria στεφάναι, que s'ha d'entendre en el sentit d'"anells", i remarca que el significat de l'adjectiu pot referir-se tant a l'amplada com al diàmetre dels anells en qüestió, si bé és més probable que es refereixi a la seva amplada:

Simplicius gives no indication of the content of the lost lines to which the participle γάρ ['for'] refers, save that they were 'about the two elements', and does not even say what noun the adjective qualifies. The doxographic tradition shows that this was στεφάναι ['rings'], but neither clarifies its sense nor paraphrases the adjective. στεφάνη ['ring'] is translated by Cicero as 'corona' ['wreath'] and paraphrased as 'orbis' ['circle'] (t. 54). The word is used by Homer in the sense of 'crown', 'summit' and 'helmet', and by later authors of a variety of things with a ring-like shape. Since P. used it apparently to denote the spatial form of the bodies in question, it is unlikely that it carried any other than its normal sense of 'ring' (...). στενότεραι will then refer more naturally to the relative width of the rings than to their relative diameter (p. 364).

Sobre πλῆντο, i concretament sobre l'anomalia mètrica que conté aquesta forma, Coxon comenta el mateix que Diels, referint-se igualment a Homer (P 499, Σ 50, ψ 777) i recordant que ja s'ha ocupat d'aquesta qüestió ("P.'s lengthening of the final short vowel *in arsi* before a single consonant") tot comentant B 8, 7 (p. 365). Quant al temps verbal i la seva combinació amb el verb ἔεται del vers següent, vg. comentari al vers següent. Quant al significat del verb i el possible contingut dels versos immediatament anteriors, comenta: «It appears that in the lines preceding fr. 12 P. must have described the arrangement of the στεφάναι ['rings'], of which he now describes the substance. It is not implied that the rings had an existence prior to their becoming filled with fire and night, any more than in fr. 11, 3 [B 9, 3] what "is full of light and night" is other than they are, or in fr. 8, 24 what "is full of eing" is other than Being» (p. 365). Sobre πῦρὸς ἀκρίτοιο no comenta res.

Conche comenta que l'adjectiu comparatiu no pot sinó referir-se a l'amplada de les corones; infereix que, si aquestes corones de foc pur són més estretes, és que les de nit pura són més amples; i que si ocorre això és perquè hi ha d'haver tanta quantitat de nit com de llum (com a es diu a B 9, 4): «Si les couronnes de feu pur sont “plus étroites” que celles de nuit qui les “suivent” lorsqu'on va de la périphérie vers le centre, c'est probablement parce que, sans cela, il n'y aurait pas autant de feu-lumière que de nuit mais davantage, puisqu'une couronne qui en ceint une autre ets plus longue que celle-ci. La moindre largeur compense la plus grande longueur» (p. 222-223). D'acord, però amb l'afegitó, per part nostra, que aleshores la descripció de les corones i la seva amplada no és fenomenològica, sinó una conseqüència d'un postulat inherent al model (el de la igualtat de quantitats entre els dos principis), la qual cosa encaixa bé amb el que defensem nosaltres (i que també defensa Conche) sobre la base de Reinhardt, però amb els matisos que hem indicat més amunt.

2 αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογός ἔεται αἴσα. Diels entén que aquest vers es refereix ja (des del seu començament) a les corones mixtes (de manera que el fragment, d'acord amb la lectura que Diels en fa, no es refereix en cap moment a les corones de pura nit, l'existència de les quals coneixem a partir del primer passatge del testimoni d'Aeci): “Die auf die vorher geschilderten ungemischten Ringpaare (also nicht blos die στεινότεραι [que són de foc pur]) von der Mitte wie von der Peripherie aus folgenden Kränze haben gemischte Natur. Sie bestehen aus Nacht, womit ein Teil Feuer sich mischt” (p. 106). El foc en qüestió és l'αἴσα φλογός de què ens oparla aquest mateix vers. Ateses les connotacions que té el substantiu αἴσα (designi diví, part que toca per decisió de la divinitat), Diels comenta: “In αἴσα liegt, dass die Verteilung des Lichtes unter die Gestirne nach einer gewissen Proportion erfolgt ist. Daher hat der Mond mehr Dunkel als die Sonne u.s.w” [vg. comentari de Diels a B 14 i B 15] (p. 106-107). Sobre el μετὰ: «μετὰ fasse ich ganz wörtlich “in der Mitte” (der Ringe nemlich)» (p. 107). I torna a insistir sobre la influència d'Anaximandre en la descripció de l'univers que es troba en aquests versos (p. 107).

Tarán comenta sobre l'expressió αἱ δ' ἐπὶ ταῖς: “This indicates the direction from the periphery to the center” (p. 167). Això sembla, si bé fa l'efecte que l'expressió s'ha d'entendre en el sentit temporal (o sigui expositiu: “les següents”, “les de després”), d'acord amb la traducció i el comentari, per cert, de Tarán mateix: «ἐπὶ with the dativ in this context can only mean “those coming after them”» (p. 241, nota 33).

Coxon comenta sobre αἰ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός que, com es desprèn del fet que les anelles esmentades al primer vers són στεινότεραι, les anelles esmentades aquí han de ser més amples: «the rings which are ‘over’ the narrower ones, and which “became filled with night”, are clearly the wider rings implied in στεινότεραι» (p. 365). Sobre μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἴσα, comenta: “the noun αἴσα denotes the proportion in the wider rings of flame to night. The sense is garanted by the contrast with πυρὸς ἀκρήτιο” (p. 365). Sobre l’alternaça de temps verbals entre el present d’aquest vers (ἴεται) i l’aojist del vers anterior (πλήντο), Coxon es manifesta d’acord amb el parer de Diels i contra el de Reinhardt, segons el qual aquest fragment descriuria un estadi de formació de l’univers diferent de l’actual (vg. més amunt i també el comentari de Reinhardt al fragment 19): «The change of tense from πλήντο [“became filled”] to ἴεται [“moved”] is notable and in view of P.’s careful use of tense-distinction (fr. 1, 1-2 n.) must imply that he regards the rings as still part of the universe, i.e. the lines are cosmological as well as cosmogonical (so in effect Diels, *PL* 106). Reinhardt’s view that they are “a purely cosmogonic construction, not to be confused with P.’ cosmology” (*Parmenides* p. 13) is therefore unacceptable» (p. 365). Sobre el sentit de conjunt dels versos 1-2, vg. més amunt el comentari general de Coxon.

Conche entén que les corones esmentades al començament del vers són les de pura nit (hi estem d’acord), dóna al μετὰ un valor temporal (“après”) (no hi estem d’acord) i entén que φλογὸς αἴσα es refereix a les corones mixtes (hi estem d’acord):

La flamme jaillissante est l’effet du mélange, de l’union des contraires. Car la flamme (φλόξ) de 12.2, à la différence du “feu éthéré de la flamme” de 8.56, qui isole le côté lumineux, est un produit, non un principe (...). Nous avons reconnu en 9.4 une notion d’équivalence quantitative. (...) La notion de “portion” ou de “part” en 12.2 a de même une implication quantitative (...). Or, au vers 12.3, interveient la “divinité qui gouverne tout”. Comment gouverne-t-elle? En composant et réglant les parts, en distribuant les lots (p. 223).

3 ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ. Aquest és l’únic vers d’aquest fragment sense variants. Diels sosté que, a diferència del que pensava Teofrast (*sic*; Diels vol dir el testimoni d’Aeci, que –com hem dit– Diels considera una paràfrasi que es remunta a Teofrast), segons el qual cal situar la δαίμων entre el cel i la terra (o sigui al bell mig de la regió de les corones mixtes: τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιάτην ἀπάσαις † τε καὶ † πάσης κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτιν (...) ἐπονομάζει), cal fer cas de Simplicí i situar-la ἐν μέσῳ πάντων (*In Aristotelis physicorum libros commentaria*, 34, 1a; Coxon t. 205), la qual cosa significa, segons Diels, al bell mig de la Terra, i de manera que coincideixi amb aquella corona de foc que, segons Diels, hi ha sota l’escorça

dura de la Terra i que Simplicius concep anàloga a la deessa Ἐστία pitagòricament interpretada (això és: no com a foc central que harmonitza la llar, sinó com a foc central que harmonitza l'univers): “Simplicius vielmehr, der den Text selbst in Händen hatte und im Zusammenhange las, setz vielmehr diese δαίμων in die Mitte des Universums (Phys. 34, 14). Er hat dabei, wie ihm wol bewusst war (vgl. 1354, 2. 1355, 8) die Analogie der Pythagoreischen Ἐστία für sich, die in den Theolog. Arithm. S. 8 [desconeixem aquest text] ausdrücklich mit der Gottheit des Parmenides kombiniert wird” (p. 107). Untersteiner comenta que κυβερνῶν “è anche termino tecnico per esprimere il governo del mondo” (p. 180).

Coxon, recordant el contingut del context en què Simplicius fa les dues citacions del nostre fragment (l'esforç de Simplicius per demostrar, contra Aristòtil i Alexandre d'Afrodisia) que la causa eficient, en el poema de Parmènides, no és el foc, sinó la δαίμων esmentada –per única vegada– en aquest vers), comenta: “This line is the *raison d'être* of Simplicius' two citations which make up fr. 12. He makes clear (St. 207) that it constitutes P.' first allusion in the Δόξαι [“Beliefs”] to the goddess who is the originative cause in the physical world” (p. 366). Sobre l'expressió ἐν μέσῳ τούτων i com ha de ser interpretada segons Coxon, vg. el comentari general d'aquest autor. Sobre l'expressió ἢ πάντα κυβερνῶν, Coxon pensa que es pot connectar amb, d'una banda, Heraclit (22 B 41 i B 64) i, d'altra banda, Anaximandre (12 A 15, 12 B 1) i la tradició jònica:

If P.'s goddess is rightly identified with the αἰθήρ [“aether”] [que és el que defensa Coxon], his characterisation of her in ἢ πάντα κυβερνῶν [“who governs all things”] may be regarded as an echo of Heraclitus's frase κυβερνῆσαι πάντα διὰ πάντων [“steers all things through all things”] (fr. 41), which similarly denotes the rational power of the divine fire (cf. fr. 64, τὰ δὲ πάντα οἰακίζει κεραυνός [“thunderbolt steers all things”]). The rôle of pilot of the univers had been ascribed to the Infinite by Anaximander (FdV 12 A 15) with an allusion to Homer's epithet of Zeus ὑψίζυγος [“high-benched”] (...) P. thus places his δαίμων [“divinity”] directly in the Ionian tradition about the supreme cosmic divinity, which was still maintained by Diogenes of Apollonia (fr. 5). The verb ἄρχει (l. 4) [final del vers següent] alludes again to Anaximander (cf. FdV 12 A 15, B 1) (p. 371).

Conche rebutja tota proposta sobre la localització espacial de la divinitat: «Comme l'observe Bollack, aucune localisation du siège de la divinité n'est recevable, qui suppose que le mélange ait été fait “avant qu'il n'ait eu lieu” (p. 39). La déesse n'est ni *avant* le mélange (comme si elle pouvait être mère, τοκέα, A 37 I, avant d'enfanter), ni *après* (car, en ce cas, qui aurait été à l'origine de l'“odieux enfantement de toutes choses”? [B 12,4]), mais “où le Feu et la Nuit se mélangent” (Hölscher, Parmenides, p. 108), puisque c'est par elle, précisément qu'ils se mélangent, et que sa fonction s'épuise à faire qu'un tel mélange

ait lieu» (p. 224). Sobre la identitat de la δαίμων, ja hem dit més amunt que, segons Conche, és una vaga personificació del principi de la generació de tot, a no identificar amb cap déu concret del panteó grec, i a no identificar amb la θεά del principi, per dues raons: «la *daimôn* est l'objet du discours de la Déesse; mais surtout la Déesse, qui accueille le jeune homme (...), l'élève jusqu'à la vision de la vérité et de l'être, est nécessairement toute différente d'une démons qui est au principe du devenir» (p. 227). No hi estem d'acord: l'una i l'altra són el mateix, a saber: allò en virtut del qual hi ha coses, i la diferència consisteix en si això mateix és ben comprès (per Parmènides) o mal comprès (pels homes). Sobre el πάντα κυβερνᾷ (i sobre el γάρ del començament del vers següent), Conche comenta: «La divinité “gouverne tout”. Comment entendre cela? Le vers suivant l'explique (γάρ): c'est elle qui est “à l'origine” (ou “est principe”, ἄρχει, ou est “principe” ἀρχή) de l'enfantement, τόκος, de toutes choses (“of all things”, Kirk-Rav.-Sch.). Cela signifie qu'il n'y a lieu de chercher, chez Parménide, rien de tel qu'un monde intelligible causal dont le monde sensible serait l'émanation (Simplicius), ou qu'un monde tel que le monde supralunaire d'Aristote, où ne sont que des êtres soustraits à la génération, séparé du monde sublunaire dont les vivants naissent et meurent: le cosmos de Parménide est tout entier produit de la génération et soumis au devenir» (p. 225). Completament d'acord.

4 πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει. Per a comprendre l'addició de Diels (ἦ), juntament amb el fet que aquest autor mantingui el πάντα de la majoria de manuscrits (amb sentit adverbial a jutjar per la traducció que Diels en fa: “überall”, p. 43), només se'ns ocorren raons de mètrica (l'esforç per mantenir l'esquema dactílic pur als dos primers peus: llarga seguida de dues breus). En efecte, el sentit no fa necessària l'addició, perquè sense el pronom relatiu quedaria perfectament clar que el subjecte del verb ἄρχει que es troba al final d'aquest vers és la δαίμων ἦ πάντα κυβερνᾷ del vers anterior (molt més tenint en compte que tots els editors posen punt alt indicant que després de κυβερνᾷ hi ha una petita pausa). Αχί, πάντα γὰρ <ἦ> s'ajusta a l'esquema: llarga seguida de dues breus (l'alfa de γὰρ és naturalment curta) (primer peu) més llarga (ἦ) (començament del segon peu). Quant a les diferents conjectures per substituir el πάντα dels manuscrits que proposen els editors que rebutgen l'addició de Diels, ocorre que totes elles tenen la vocal de la segona síl·laba llarga, per naturalesa o per posició (vg. aparat crític), i l'alfa de γὰρ, que normalment és curta, si se suprimeix l'addició de Diels esdevé llarga per posició, en contacte amb els primers fonemes de στυγεροῖο, de manera que continua funcionant el

ritme dactílic (simplement cal suposar tres síl·labes llargues –la del mig equivalent a dues curtes– seguides). En qualsevol cas, Diels dóna per bo el πάντα del començament (que, en comparació amb les altres variants, és *lectio difficilior*) i suposa que el copista va ometre el pronom relatiu que ell restitueix:

Die nächstliegenden Conjecturen πάντη, παντός, πᾶσιν haben keine Wahrscheinlichkeit für den, der die Genesis der Fehler im Archetypus des Simplicius kennt. Warum soll der Schreiber von Verständlichem zu Unverständlichem, wenigstens für ihn Unverständlichem, abgeirrt sein? Ich glaube, der Ausfall [de ἧ] liegt auch hier näher als die Verschreibung [d’alguna forma pròxima a alguna de les conjectures esmentades per πάντα], und habe daher ἧ eingeschoben (p. 108).

Diels dóna com a argument a favor de πάντα, d’altra banda, la possibilitat que al text hi hagi una figura retòrica, a saber: una epanalepsi (una repetició) entre aquest πάντα inicial i el πάντα del final del vers anterior: “Parmenides gewinnt hierdurch den epanaleptisch wirkenden Anklang an den Schluss des Vorigen Verses πάντα κυβερνᾷ” (p. 108). Aquesta darrera observació de Diels, ben mirat, es pot girar fàcilment contra d’ell, ja que es pot argumentar que el copista repeteix indegudament πάντα al començament del nostre vers perquè encara li ressona a les orelles el πάντα del vers anterior (Patin segons Untersteiner, p. 160). En general, trobem l’operació de Diels innecessàriament sofisticada: optem per suprimir el pronom (ἧ) i ens quedem amb la variant πάντων (d’acord amb Mansfeld, Kirk-Raven-Schofield, Sider, Gallop i Conche), en part perquè fa perfecte sentit, en part perquè no és cap conjectura moderna, sinó una variant que es troba en un manuscrit del segle XIII (manuscrit W del Museu Històric de l’Estat de Moscou, núm. 3649), l’existència del qual Diels desconeixia (vg. més avall el comentari de Coxon). Sobre στυγεροῖο, finalment, Diels comenta: “nicht *propter ardoris vehementiam*, sondern *propter partum*. Pessimistische, orphische Gedanken liegen hier fern” (p. 108).

Untersteiner opta pel text de Diels, però assabenta d’objeccions importants: “Patin (*Parm.-Her.*, p. 614 nota 1, giudica, invece, errato πάντα che sarebbe stato ripetuto dal copista che aveva in mente il πάντα del vs. 3. Fränkel, *PS*, p. 181 nota 2, giudica impossibile la posizione di <ἧ> dopo πάντα e perfino dopo γάρ. Perciò pensa che si debba tornare alle antiche congetture πᾶσιν, πάντων, πάντη” (p. 160).

Sobre στυγεροῖο, Tarán, que opta per πάντη, comenta: “This is paleographically better than Diels’ conjecture πάντα γάρ <ἧ> and equally satisfactory in meaning” (p. 167).

Coxon posa en relació aquest vers amb el fragment següent (B 13) i discrepa de Zeller i Diels sobre la relació entre el seu contingut i el pensament pitagòric: «P.’s divinity exercises her power by bringing about “hateful birth and unió”; as the means to this she

“first of all the gods devised love” (fr. 13). The epithet *στυγερός* [“hateful”] belongs in Homer to disease, war, darkness and death; its use here of *τόκου καὶ μίξις* [“birth and union”] is (in spite of Zeller and Diels) unmistakably Pythagorean» (p. 372). Sobre les conjectures dels filòlegs i l’addició de Diels, comenta: “In l. 4 Mullach’s correction (*πάντη*) of the manuscript reading *πάντα* (...) is more attractive than Karsten’s insertion of *ῆ* [?], which was adopted by Diels, but the text remains uncertain. *πάντων* (Mo) may be right, but normal with *ἄρχει* would be *πᾶσιν*”(p. 372).

Conche valora i defensa el *πάντων* (que nosaltres hem adoptat) enfront de les altres variants i conjectures, tot recordant la història d’aquestes (vg. aparat crític):

Au vers 12.4, *πάντων*, que donne le manuscrit W (Musée historique d’État de Moscou, n° 3649, XIII^e s.) –manuscrit que Diels no coneixia pas–, doit être retenu (ainsi font Mansfeld, Kirk-Rav.-Sch., Gallop): “*πάντων* (sc. *τῶν ὄντων*) gives excellent sense”, observe D. Sider, “and is without question correct” (*Phoenix*, 1979, p. 68); et Sider de rendre justice à Stein qui avait proposé de corriger le *πάντα* des manuscrits D E F (admis par Karsten) en *πᾶσιν* –correction qui, si faible soit-elle paléographiquement, était excellente pour le sens. Alors que l’intérêt du manuscrit de Moscou, et spécialement ici de la leçon *πάντων*, a été reconnu, il est étonnant qu’après, notamment, l’article de Sider, les interprètes en restent souvent, soit à la correction de Mullach, *παντη* (ainsi O’Brien-Frère, 1987; Bollack, 1990, p. 37; C. Collobert, 1993 –sans parler, en des temps plus anciens, de Tarán, de Hölscher, de Mourelatos, etc.) –correction que Bergk avait jadis judicieusement écartée au profit de *παντός* (“*παντός*, quod Brandisius commendavit, multo est aptius quam quod Mullachus scripsit *πάντη*, idque plane firmat Stob. [in *Dox.*, 335. 12-16 = A 37 I *in fine*]”, *Kl. Schr.*, II, p. 81) –, soit à celle de Diels 1897, *πάντα γὰρ <ῆ>* (ainsi Casertano, 1978; Cordero, 1984; Reale, 1991), quand ils ne s’en tiennent pas au *πάντα* des manuscrits D E F marqué d’une *crux* (ainsi Heitsch, 1991, dont l’apparat ignore la leçon *πάντων*) (p. 224-225).

Sobre el *γὰρ*, vg. el comentari de Conche al vers anterior. Sobre l’expressió *στυγερός τόκος*, Conche creu que pensar en l’espectacle i els dolors esgarrifosos del part n’edulcora el sentit i que l’expressió té una significació metafísica que quadra amb la pessimista *Stimmung* grecoarcaica (Homer, Semònides, Mimnerm, Teognis, Píndar): la vida dels homes és insignificant com la de les fulles, valdria més no haver nascut, etc.: «Mais c’est toutes choses qui sont “odieusement” enfantées, et, la moert étant inséparable de la naissance, le domaine de la miort s’étend à l’ensemble des étants. Ce qui est “odieux” ou “haïssable” ou “horrible” dans la vie, c’est la mort. Or, tout ce qui est en devenir est voué à la dissolution. C’est donc sur le devenir comme tel que porte la condamnation du philosophe» (p. 227). D’acord, però no cal dir-ho: l’expressió es refereix sens dubte al part de la femella (vg. el vers següent) i opera com un símbol de la generació en general. Sobre la paraula *μίξις*, Conche comenta: “La *μίξις* est ici l’union sexuelle (...); entendons qu’elle

[la δαίμων del tercer vers] est au principe de tout engendrement et de tout mélange. L'un de ces mélanges n'est autre que l'union sexuelle" (p. 228). D'acord, però no es tracta d'un simple exemple: la barreja sexual opera com a model o paradigma de tota altra barreja.

5-6 πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς / ἄρσεν θηλυτέρωι. Conche troba una raó per la qual la deessa de Parmènides esmenta el desig de la femella cap al mascle abans que la del mascle cap a la femella: "Si la femme n'est pas le premier souci de l'homme, alors que l'homme (ou l'enfant) est le premier souci de la femme, l'approche sexuelle débute par la provocation silencieusement parlante de la femme. C'est pourquoi, en 12.5, Parménide présente la tendance de la femelle à s'unir au mâle *avant* celle du mâle à s'unir à la femelle. Si le mâle est poussé à s'unir à la femelle, c'est *en réponse* à l'appel de celle-ci" (p. 229). La reflexió és interessant, però la femella no és pas més el contrari del mascle que el mascle de la femella, i ens fa l'efecte que la intenció del poeta amb aquest gir és simplement emfasitzar l'existència i la força de la contrarietat i la consegüent reciprocitat del desig i de la barreja.

FRAGMENT 13

1

PLATO *Symp.* 178 b (? hinc SEXT. *Adv. math.* IX, 9; STOB. *Ecl.* I, 9, 6) / ARISTOT. *Metaph.* A 4, 984 b 26 / PLUT. *Amat.* 13, 756 f / SIMPL. *Phys.* 39, 18

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων . . .

Eros va fer entre tots els déus primeríssim.

πρώτιστον Plat., Ar. *recc.*, Plut, Sext, Simpl, *edd.* : πρώτον Ar. E A^b : πρώιστα Stob.

2

El Fedre del *Banquet* de Plató cita aquest vers al començament del seu encomi de l'amor dient que aquest és un déu admirat no només pels homes, sinó també pels déus, perquè entre els déus és un honor ser el més gran o el més vell (πρεσβύτατος), i que l'amor és el déu més antic queda provat amb el fet que no hi ha cap autor antic que parli de la seva generació (γένεσις) o de la seva ascendència (γονή). Al contrari, continua Fedre, Hesíode i Acusilau diuen que, després del χάος, primers van ser la terra i l'amor (Fedre cita Hesíode, *Teogonia*, v. 116 i s.) i després diu: Παρμενίδης δὲ τὴν γένεσιν λέγει [fa la citació]. οὕτω πολλαχόθεν ὁμολογεῖται ὁ Ἔρως ἐν τοῖς [θεοῖς] πρεσβύτατος εἶναι (178 b 8–c 2; Coxon t. 1).

Aristòtil, dins el repàs històric d'autors que fa al primer llibre de la *Metafísica*, diu que certs autors, veient que amb les causes material i eficient no n'hi ha prou per a explicar la φύσις de τὰ ὄντα, van buscar com a tercera causa (la usualment anomenada final) la que explica que τὰ ὄντα sigui ἀγαθὰ i καλὰ, i que no només en τὰ ζῶα, sinó també en τὰ φύσει ὄντα, hi ha un cert νοῦς. Parmènides (juntament amb Hesíode, Empèdocles i, més tard, Plató) es compta entre aquests autors, i per a il·lustrar-ho cita (juntament amb els mateixos versos d'Hesíode que citava Plató al *Banquet*) el nostre vers (984b 20-30; Coxon t. 25).

Plutarc cita el vers al seu *Amatorius* per a il·lustrar la tesi que el tracte carnal sense amor, tot i que es pot satisfer, com la gana o la set, no porta cap a res de bo, i diu

que és per això que Parmènides diu que l'amor és la més vella de les obres d'Afrodita: (756 E 6) ἀνέραστος γὰρ ὁμίλια καθάπερ πείνα καὶ δίψα πλησμονὴν ἔχουσα πέρας εἰς οὐδὲν ἐξικνεῖται καλὸν· ἀλλ' ἡ θεὸς (sc. Ἀφροδίτη) ἔρωτι τὸν κόρον ἀφαιροῦσα τῆς ἡδονῆς φιλότητα ποιεῖ καὶ σύγκρασιν. διὸ Παρμενίδης μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γράφων (756 F 1) [fa la citació] (756 E 10) (756 E 6 – F 1; Coxon t. 111). (Pot fer servei saber que es dona generalment per bo que Afrodita és la mare d'Ἔρωτος des de, com a mínim, la meitat del s. V aC – Conche, p. 232.)

Simplici cita aquest vers al mateix passatge del seu comentari a la *Física* d'Aristòtil on fa la llarga citació dels versos 50-61 (els versos finals) de B 8 i la dels tres primers versos de B 12. Com es deu recordar, un dels punts de discussió que es toquen en aquest passatge és el de *què* és exactament el que, en el poema de Parmènides, fa el paper de τὸ ποιητικόν (diguem la causa eficient). Simplici corregeix Aristòtil i Alexandre d'Afrodísia (que deien que la causa material o passiva és la nit o la terra, mentre que la causa eficient és el foc o la llum) dient que, en Parmènides, causa material ho són tant la nit com el foc, mentre que la causa eficient és la δαίμων del tercer vers de B 12. Simplici precisa que no només és la causa de tots els fenòmens, sinó també la dels déus: ταύτην καὶ θεῶν αἰτίαν εἶναι φησι λέγων [fa la citació] καὶ τὰ ἐξῆς [sense que quedi massa clar què significa aquest τὰ ἐξῆς]. I immediatament, de manera una mica desconcertant, hi afegeix: καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν φησιν (39, 17-20; Coxon t 207). O sigui que la δαίμων no només és autora de la generació dels fenòmens i de la generació dels déus, sinó també d'enviar les ànimes des de τὸ ἐμφανές cap a τὸ ἀειδές i des de τὸ ἀειδές cap a τὸ ἐμφανές.

(Zeller, Coxon i García Calvo, a diferència de tots els altres comentaristes o editors, escriuen ἔρωτα començat amb minúscula. Pensem que, en aquest cas, cal mantenir la majúscula que, per una vella i coneguda convenció gràfica, encapçala el nom de tots els déus.)

En Hesíode, la teogonia fa de cosmogonia. Que una cosmogonia substituís la teogonia, un cop avançada la reflexió filosòfica, no sorprendria gens (i així se sol interpretar el discurs milesi en comparació amb el d'Hesíode), però el que sí que

sorprèn és que una teogonia aparegui *enmig* d'una cosmogonia (i un cop s'ha mostrat, sense el concurs de cap altre déu que no sigui la δαίμων, tant el fet que l'univers té una estructura com l'estructura que té). I la teogonia en qüestió, la de Parmènides, no devia pas ser poca cosa, des del moment que l'Agató de Plató posa Parmènides al costat d'Hesíode (*Banquet*, 191c), i a jutjar també pel testimoni de Ciceró que llegirem tot seguit. La reflexió ontològica desenvolupada a la primera part del discurs no conté cap mena de teogonia, les quatre deesses que hi surten semblen significar les condicions a les quals ha d'ajustar-se aquesta reflexió mateixa, i és possible que el fet que una cosmogonia contingui una teogonia que la reduplica sigui una crítica a la incongruència de la cosmogonia dels homes, tant pel fet que es veu obligada a contenir fins i tot una gènesi dels déus (quan resulta que l'hauria de substituir), com potser també pel fet que és governada per una δαίμων. El lector farà bé, en tot cas, de procurar que en la lectura que faci del vers hi ressoni el vers inicial de la teogonia d'Hesíode: Ἦτοι μὲν πρότιστα Χάος γένητ' (v. 116). Ben res no sabem del contingut d'aquesta teogonia continguda al poema de Parmènides (d'aquí la prudència de Zeller; vg. més avall), llevat del que es pot conjecturar a partir de dos testimonis, un de Ciceró i un de Menandre el Rètor. El de Ciceró és aquell mateix testimoni del qual ja ens hem ocupat tot comentant el fragment anterior (tot un indicatiu –és veritat que molt pobre– del fet que el fragment anterior devia aparèixer al poema, en efecte, abans que el fragment que ens ocupa ara, així com de la relativa proximitat que hi devia haver entre tots dos). Ciceró diu: *nam Parmenides quidem commenticium quiddam: coronae similem efficit, στεφάνην appellat, continentem ardorem lucis orbem, qui cingit caelum, quem appellat deum; in quo neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicare potest.* [Tot això ja ho hem comentat. La part que ens interessa ve ara:] *multaque eiusdem monstra, quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis eiusdem ad deum revocat, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur; eademque de sideribus, quae reprehensa in alio [sc. Alcmaeone, 27] iam in hoc omittantur* (*De natura deorum*, I, 11, 28; Coxon t. 54). Reinhardt diu que els noms grecs corresponents devien ser Πόλεμος (*Bellum*), Ἔρις (*Discordia*), Ἔρως (*Cupiditas*), Θάνατος (*Morbus*), Ὕπνος (*Somnum*), Λήθη (*Oblivio*) i Γῆρας (*Vetustas*) (p. 17-18). Semblen suficients per a pensar que el poema contenia una petita teogonia a la manera d'Hesíode (vg. més avall la reconstrucció de Reinhardt). En canvi, pensar que, pel fet que al testimoni de Ciceró hi surtin les paraules *bellum* i *discordia*, que en grec serien πόλεμος i ἔρις, pot haver-hi alguna influència d'Heraclit, concretament de 22 B 53 (Πόλεμος πάντων μὲν πατήρ

ἔστι, πάντων δὲ βασιλεύς, καὶ τοὺς μὲν θεοὺς ἔδειξε τοὺς δὲ ἀνθρώπους, τοὺς μὲν δούλους ἐποίησε τοὺς δὲ ἐλευθέρους) i/o de 22 B 80 (εἰδέναι δὲ χρῆ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυόν, καὶ δίκην ἔριν, καὶ γινόμενα πάντα κατ' ἔριν καὶ χρεῶν) (com sosté Coxon), ens sembla excessiu i, de fet, un error, en part perquè, quan la informació és tan minsa, cal resignar-se al fet que és minsa (i estar-se de treure'n segons quines conseqüències), en part perquè aquestes paraules, en el discurs d'Heraclit, equivalen si de cas a la parmenidiana ἀληθείη o a la dualitat τὸ ἐόν / τὸ μὴ ἐόν (vg. la nostra introducció a *El pensament presocràtic*, Ela Geminada, Girona, 2011, p. 25-36 i 59-76). Menandre el Rètor (s. III dC), pel seu cantó, mirant d'ensenyar quin tipus de composició són els anomenats φυσικοὶ ὕμνοι, ens informa que Parmènides (que en va fer ús) va fer detingudes i precises interpretacions al·legòriques dels déus Olímpics (com Empèdocles –diu Menandre– i també com Plató, però amb la diferència que les interpretacions de Plató eren molt més concises): εἰσὶ δὲ τοιοῦτοι (sc. φυσικοὶ ὕμνοι) ὅταν Ἀπόλλωνος ὕμνον λέγοντες ἥλιον αὐτὸν εἶναι φάσκωμεν καὶ περὶ τοῦ ἡλίου τῆς φύσεως διαλεγόμεθα, καὶ περὶ Ἥρας ὅτι ἀήρ, καὶ Ζεὺς τὸ θερμόν· οἱ γὰρ τοιοῦτοι ὕμνοι φυσιολογικοί, καὶ χρῶνται δὲ τῷ τοιούτῳ τρόπῳ Παρμενίδης τε καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἀκριβῶς, κέχρηται δὲ καὶ ὁ Πλάτων· (...) Παρμενίδης μὲν γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς ἐξηγοῦνται, Πλάτων δὲ ἐν βραχυτάτοις ἀνύμνεϊ (*De epideiktikón* I, 5; Coxon t. 152 – també, més breument, a *ibid.* I, 2; Coxon t. 151). Del comentari de Menandre se'n treu que els déus devien apareixien racionalitzats en el poema de Parmènides (p. ex. Apol·lo = aire, Hera = aire, Zeus = foc), com en Empèdocles (v. p. ex. 31 B 6 en comparació amb 31 B 17, 18), la qual cosa és creïble perquè encaixa bé amb el fet que la teogonia, tot i reduplicar la cosmogonia en termes de déus, apareix *en el si* de la cosmogonia i ha de ser, per tant, reductible als seus principis, o sigui a foc i nit.

Pel que fa a la lletra del fragment, la paraula πρῶτιστον pot ser tant adverbial com adjectiu (concordant amb Ἑρῶτα). Probablement és adverbial (com totes les altres variants, que no afegixen res quant al sentit: emfasitzen més o menys, per mitjà del grau superlatiu, el caràcter inicial del déu). La partícula μὲν (que també apareix en Hesíode) apareix sempre en correlació amb δὲ, i la presència d'aquest μὲν seria una raó, encara que no n'hi hagués cap altra, per pensar que la genealogia prosseguia (amb un vers no gaire allunyat d'aquest nostre, al principi del qual hi hauria el δὲ). Òbviament no hi sortirien tots els déus, però el genitiu πάντων θεῶν, a part d'emfasitzar el sentit superlatiu (i fer, per tant, preferible la llició), fa pensar que hi devia haver un cert desenvolupament (com també es desprèn del fet que Plató i dels testimonis de Ciceró i de Menandre). A manca d'un context

més pròxim, i atès que la hipòtesi encaixa bé amb el context de què disposem, entenem que cal entendre (com fa Simplicí) que el subjecte del verb μητίσατο (en aquest cas en aorist) és la δαίμων de B 12, 3. Diguem finalment que Ἔρωσ significa *desig* (no “amor”). Que el generativisme és el principi de la cosmogonia es veu reforçat per la inicialitat o principalitat d’aquest déu en la teogonia que la reduplica.

Zeller, que informa el lector que el subjecte del verb μητίσατο és, segons Simplicí, la δαίμων del fragment anterior (proposta que Zeller dóna per bona), comenta aquest fragment recordant-se expressament dels últims versos del fragment anterior (B 12, 4-5), i diu: “Die Mischung des Lichten und Dunkeln stellt er [Parmènides] symbolisch als eine geschlechtliche Verbindung dar, wenn er den Eros als das erste Geschöpf der weltbeherrschenden Göttin und jene Elemente selbst als das Männliche und das Weibliche bezeichnet” (p. 705-706). I hi afegeix: “Diese allgemeinere Fassung von Fr. 12, 5 f. scheint sich durch den Zusammenhang dieser Verse und die allgemein kosmische Bedeutung, welche dem Eros offenbar zukommt, zu empfehlen” (p. 706, nota 1). Estem completament d’acord amb Zeller (i en desacord, per tant, amb Conche; vg. més avall). Després diu: “Ausser dem Eros scheint er [Parmènides] auch noch andere symbolische Wesen als Götter eingeführt zu haben; wir sind aber über ihrer Rolle bei der Weltbildung nicht näher unterrichtet” (p. 706). Hi afegeix que el testimoni de Ciceró *quippe qui bellum, qui discordiam, qui cupiditatem ceteraque generis ejusdem ad deum revocat* [vg. més amunt] no seria decisiu en ell mateix, però que el πρώτιστον θεῶν πάντων d’aquest vers indica que després d’Eros devien seguir altres déus, de manera que aquesta part cosmogònica del poema devia contenir una teogonia (l’Ἔρωσ d’aquí seria la *cupiditas* de Ciceró, puntualitza Nestle). Però sobre el paper que devien jugar aquests déus en la formació del món, com s’ha dit, ja no en tenim informació (tot plegat a Zeller-Nestle, p. 706, text i nota 2). Sobre les paraules que Simplicí diu després de fer la citació (καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδέες, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν φησιν), Zeller és clar: “Dass unser Philosoph in seiner Physik eine Seelenwanderung oder Präexistenz lehrte, ist unwahrscheinlich”, i cita les paraules de Simplicí amb el comentari següent (polemitzant amb Karsten –p. 272 s.–, que les havia interpretades com tot un indicatiu de pitagorisme):

Allein die Ausdrücke ἐμφανέες und ἀειδέες bezeichnen nicht das Lichte und Dunkle, sondern das, was uns offenbar und das, was uns verborgen ist, jenes daher die Oberwelt, dieses die Unterwelt, den Hades. Die Worte des Simpl. besagen mithin: die Gottheit sende die Seelen bald aus dem Leben, bald ins Leben, und wenn hierin strenggenommen allerdings die Vorstellung einer Präexistenz liegen würde, so fragt es sich doch, ob wir die Worte so pressen und mehr darin suchen dürfen als eine dichterische Ausdrucksweise (p. 722, nota 2).

En síntesi: de les paraules de Simplicí no se'n desprèn un sentit substancialment pitagòric, i s'hi troba un tal sentit només si s'ha decidit que s'hi ha de trobar. Estem d'acord amb Zeller (especialment tenint en compte l'argument que hi afegeix Tarán; vg. més avall).

Burnet es limita a dir que la teogonia que es trobés al poema, segurament d'una considerable llargada, havia de ser de filiació orficopitagòrica, com tota la resta de continguts de la δόξα, i no pas deguda a creences populars, si bé es mira amb escepticisme tot esforç per entrar-hi al detall:

Beside all this [la generació de l'univers que veiem als fragments immediatament anteriors], it is certain that Parmenides went on to describe how the other gods were born and how they fell, an idea which we know to be Orfic, and which may well have been Pythagorean. We shall come to it again in Empedokles. In Plato's *Symposium*, Agathon couples Parmenides with Hesiod as a narrator of ancient deeds of violence committed by the gods. If Parmenides was expounding the Pythagorean theology, this is just what we should expect; but it seems hopeless to explain it on any of the other theories which have been advanced on the purpose of the Way of Belief. Such things belong to theological speculation, and not to the beliefs of "the many". Still less can we think it probable that Parmenides made up these stories himself to show what the popular view of the world really implied if properly formulated. We must ask, I think, that any theory shall account for what was evidently no inconsiderable portion of the poem (p. 192).

I comenta d'acord amb això les paraules que Simplicí diu després de fer la citació del nostre fragment: "Simplicius adds, unfortunately without quoting the actual words, that she [la δαίμων] sends souls at one time from the light to the unseen world, at another from the unseen world to the light. It would be difficult to describe more exactly what the goddess does in the Myth of Er, and so here once more we seem to be on Pythagorean ground" (p. 190).

Ben poca cosa diu Diels sobre el vers: informa que, d'acord amb Simplicí, el subjecte del verb ha de ser la δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ de B 12, remarca que aquesta δαίμων és anomenada Afrodita per Plutarc (potser –només potser– per confusió amb Empèdocles, diem nosaltres) i γένεσις per part de Plató (vg. més avall el comentari de Coxon), i comenta que el rol cosmogònic que Parmènides fa jugar a Ἔρως ja es troba en Hesíode, de qui es recorden tant Plató com Aristòtil quan fan la citació del vers de l'elèata (p. 109). Tota la resta és una discussió sobre el significat que deuen tenir les paraules que Simplicí diu després de fer la citació (i que ressenyen un tram diferent de poema): καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδέες, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν φησιν. Com que no té a veure directament amb el nostre fragment, no cal que ens hi entrem. Diels es limita a dir, a propòsit de la contraposició ἐμφανές / ἀειδέες i dels viatges de les ànimes

amunt i avall, d'acord amb Karsten i discrepant de Zeller, que tot sembla indicar que hi havia continguts orficopitagòrics també a la part de la δόξα, i que la contraposició, diu Diels discrepant de Bernays, no té res a veure amb Heraclit (p. 109), si bé matisa que cal no restringir a aquests cercles la influència, sinó a una creença popular estesa, que es troba igualment (per exemple) en Píndar (*Ol.* II) i Èsquil (*Coef.* 129), la d'una divinitat tel·lúrica (que Èsquil, al lloc indicat, anomena Γαῖα): “Mit dieser in der Erdtiefe wohnenden Göttin vergleicht sich am ehesten die in der Mitte das Alls thronende, Leben und Tod spendende Daimon des Parmenides” (p. 110).

Reinhardt, desenvolupant la intuïció de Zeller a partir del nostre vers, del testimoni de Ciceró i d'un passatge de la *Teogonia* d'Hesíode, fa un assaig de reconstrucció de la teogonia de Parmenides, donant per bo que aquesta devia basar-se en la mateixa polaritat que fonamenta i regeix el discurs cosmogònic (foc / nit), i de manera que Ἔρωσ quedaria del cantó del foc i de la llum (encapçalant-lo), que contindria les forces implicades en el naixement, el creixement, l'afirmació, la vida, el ser, mentre totes les altres divinitats esmentades per Ciceró (i que també apareixen al passatge del poema d'Hesíode) quedarien del cantó del fred i de la fosca, que contindria les forces implicades en la mort, la destrucció, la negació, el no ser. La δαίμων estaria al bell mig dels dos bàndols:

Unter diesen sonderbaren Worten [les quatre últimes del testimoni de Ciceró] stecken doch offenbar die Gestalten Θάνατος, Ὕπνος, Λήθη, Γῆρας, eine aus Sage und bildender Kunst uns wohlvertraute Schar, als Kinder der Nacht allsamt aufgezählt in Hesiods Theogonie (v. 211 ff.) [els subratllats són de Reinhardt]: Νύξ δ' ἔτεκεν στρυγερὸν τε Μόρον καὶ Κῆρα μέλαιναν / καὶ Θάνατον, τέκε δ' Ὕπνον, ἔτικτε δὲ φῶλον Ὀνειρώων / (...) / τίκτε δὲ καὶ Νέμεσιν, πῆμα θνητοῖσι βροτοῖσι, / Νύξ ὀλοή· μετὰ τὴν δ' Ἀπάτην τέκε καὶ Φιλότητα / Γῆρας τ' οὐλόμενον, καὶ Ἔριν τέκε καρτερόθυμον. / αὐτὰρ Ἔρις στρυγερὴ τέκε μὲν Πόνον ἀλγινόεντα / Λήθην τε Λιμόν τε καὶ Ἄλγεα δακρυόεντα ... Es ist ausgeschlossen, dass Cicero sich diese Gestalten aus den Fingern gesogen hätte, sie müssen bei Parmenides genannt gewesen sein, uns zwar, wie Cicero bezeugt, zur Gottheit in Beziehung gesetzt; das heisst doch wohl, die Göttin hatte sie geboren, wie sie auch das Gegenteil dieser vier Mächte der Zerstörung, den Ἔρωσ geboren hat. Dass Ἔρωσ an der Spitze einer ganzen Generation von Kräften stand, ergibt sich ohnehin aus Simplicius [Reinhardt cita el nostre fragment precedit de les paraules de Simplicius que el precedeixen immediatament]. Und die Liebe fordert ihr Komplement. So stehen einander gegenüber auf der einen Seite die Mächte der Zeugung, des Gedeihens, des Wachstums, des Friedens, auf der anderen Seite Schlaf und Tod, Vergessen und Altern, Krieg, Welken und Untergang. Und die Göttin gebietet nicht nur über die Stoffe, sondern auch über die Kräfte, die in ihnen wirken, über die Erscheinungen und wechselnden Gesichter und Bedeutungen des Lebens, die in ihnen zutage treten und wieder in die Nacht versinken. Sie ist der Mittelpunkt, in dem alle Gegensätze sich wie die Radien eines Kreises treffen. Und unter den Gegensätzen sondern sich zwei Gruppen,

hier die räumlich rings um sie gelagerten Stoffe der Welt, das Leichte und Schwere, Dünne und Feste, dort die geistig ihr entsprungenen Kräfte des Entstehens und Vergehens. Aber es gibt einen durchgehenden Gegensatz, der beide Gruppen umfasst: der Gegensatz des Lichtes und der Finsternis, und all die unzähligen Kontraste, die die Natur uns zeigt, sind nur Abwandlungen und Differenzierungen jener beiden Urformen der Erscheinung. Das Leichte und Dünne ist gleichsam eine Fortentwicklung aus dem Feurigem und Hellen, wie das Schwere und Feste aus dem Dunklen, Ἔρως eine Erscheinungsform des Lichtes, wie Θάνατος, Ὕπνος, Γῆρας, Λήθη, Kinder der Nacht (p. 17-18).

(DK comenta: “Hier [després de B 13] folgte ein Katalog göttlicher Gestalten, soweit richtig Reinhardt *Parmenides* S. 18”, p. 243; vg. igualment més avall, en canvi, la crítica de Tarán). Explicació després de la qual Reinhardt, fa l’efecte que pensant en la qüestió sobre què hi fa una teogonia enmig d’una cosmogonia, comenta: “Ein solches Denken hat mit ionischer Physik nichts mehr gemein. Parmenides ist in der Tat kein Physiker” (p. 18). Sobre les paraules que Simplicí diu després de fer la citació (καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδέξ, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν φησιν), que Diels, discrepant de Zeller, havia interpretat en connexió amb el pensament orficopitagòric, però entenent que reflecteixen pensaments populars sobre la divinitat tel·lúrica, Reinhardt comenta que cal no cercar-hi connexions d’aquest tipus, sinó que expressen continguts inherents al discurs de Parmènides:

Wir brauchen, um seinem Gedanken näher zu kommen wedwe an orphische Geheimlehren noch an volkstümliche Vorstellungen zu denken, sondern es genügt, sich an sein eigenes System zu halten. Dieselbe Göttin, welche die Seelen aus dem Licht ins Dunkel und aus dem Dunkel wiederum ins Licht sendet, thront inmitten von Licht und Finsternis und hat aus Licht und Finsternis alle Dinge geschaffen. Das Licht ist mit dem Entstehen, mit der Bejahung, mit dem Sein verwandt, die Dunkelheit mit dem Vergehen, mit der Verneinung, mit dem Nichts; Geborenwerden und Sterben – es zeigt sich darin derselbe Gegensatz, kraft dessen diese ganze Welt der δόξα für uns Sterbliche Realität ist (p. 20-21).

Untersteiner contempla la possibilitat d’entendre que Γένεσις (una personificació de γένεσις) fos el subjecte de verb μητίσατο (com havia proposat K. F. Hermann per primer cop, segons consta a Wilamowitz, *Der Glaube der Hellenen*, II, p. 215, nota 1 –vg. més avall l’explicació de Coxon sobre el text de Plató), “ma è tuttavia meglio, come già Diels (...), considerare la dea quale soggetto” (p. 161). Després Untersteiner, fent referència al testimoni de Ciceró i a la reconstrucció de Reinhardt, connecta el fet que la δαίμων, a la segona part del discurs (la δόξα), sigui l’autora d’una teogonia, amb el fet que la θεά, autora del discurs tot, rebí diferents noms:

Molte sono le personificazioni della dea: è Dike (28 B 1, 14 e 28; 8, 14), è Θέμις (28 B 1, 28, è Ἀληθείη (28 B 1, 29; 2, 4), è Ἀνάγκη (28 A 37, p. 224, 9; B 8, 30; 10, 6), è Μοῖρα (28 B 1, 26; 8,

37), è Παιθώ (28 B 2, 4) (...) Basterà constatare che si esprime un polimorfismo concettuale della dea –che poi sarà quello dell’essere. L’ampiezza di questo cangiante manifestarsi della dea secondo Parmenide, può venire afferrata con maggiore completezza ricordando una testimonianza di Cicerone [Untersteiner cita la segona meitat del testimoni que ja coneixem]. Non importa discutere, per ora, se queste personificazioni [Untersteiner vol dir *Bellum, Discordia, Cupiditas*, etc.] appartengano alla δόξα, perché merita rilievo il fatto che nuovamente ci troviamo dinanzi a un gruppo di divinità astratte, che di certo, osserva il Reinhardt, Cicerone (o la sua fonte) non ha inventate di sana pianta e perciò si possono considerare genuine di Parmenide. La frase ciceroniana secondo la quale Parmenide pose queste figure *in rapporto* con la divinità “significa appunto che la dea le ha generate, come ha generato anche Eros (Reinhardt, pp. 17-18) (p. LXVIII-LXIX).

I a propòsit d’aquest acte de generació, i explicant de passada el significat del verb μητίσατο, comenta:

La dea [Untersteiner vol dir la θεά autora del discurs] si rifrange nel molteplice e si ricompona nel “tutto”, poiché identico è l’aspetto dell’essere: logico e razionale. Anche il “generare” della dea [ara vol dir la δαίμων autora de la teogonia] è, in Parmenide, qualche cosa di particolare e di nuovo: Cicerone per designare questo processo usa quell’espressione, a prima vista strana, (...) *ad deum revocat* (...), per cui il “generare” s’interpreta come un “rapporto”, che è un modo essenzialmente logico-razionale. Per di più un frammento di Parmenide (28 B 13 [el nostre fragment]) conferma l’esegesi da riconoscere per le parole di Cicerone: πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων, ove il “generare” è sostituito dal “pensare” a ciò che si vuol generato, con un assoluto rilievo del concetto di fronte alla realtà: il “rapporto” fra la dea ed Eros (e così con ogni altra entità astratta) sarà puramente concettuale (p. LXX).

Sobre el πρώτιστον, Untersteiner comenta: «Nonostante che in Arist. (...) i migliori manoscritti presentino πρώτον, è da consigliare preferibile la lezione dei recc. e di Platone, Plutarco, Simplicio, in quanto è “metricamente più probabile” (Ross, *Ar. Met.*, p. 137). È forma già di Omero (B 228)» (p. 162). Sobre les paraules finals de Simplicio, Untersteiner, després de fer un repàs de les diferents maneres com han estat interpretades (Karsten, Zeller, Diels, etc.), comenta: “È da osservare fin da ora che sembrano aver ragione soprattutto coloro che negano un rapporto teorico con la dottrina della metempsicosi”, i, connectant aquesta problemàtica amb el contingut del fragment, hi afegeix: “In secondo luogo non si deve dimenticare che il passo sulle sorti della “vita” si trovava in quel nesso in cui Parmenide parlava della dea che generò (μητίσατο) Eros –ma si tratta di un generare astratto, ridicibile a un atto razionale, alla determinazione di un rapporto logico (...) Quindi non si può per lo meno escludere che le vicende delle ψυχαι fossero concepite in modo analogo”, per a illustrar la qual tesi (segons sembla) continua: «Un’interpretazione non religiosa, ma filosofica, del passo di Simplicio, in Riezler, *Parm.*, p. 75 [*Parmenides*, Frankfurt am Main, 1934]: la dea manda le anime “dall’aparenza alla verità, dalla verità

all'apparenza... Così alla verità è compresente l'apparenza stessa, all'essere il non-essere». I per acabar: “Al termine di tutte queste considerazioni si può ammettere che la polemica antipitagorica, rilevata dal Reich [“Parmenides und die Pythagoreer”, “Hermes” 82, 1954, p. 287-294] (...), sia per lo meno probabile» (tot plegat, p. CXXVI-CXXIX, nota 52).

Tarán dóna per bo, d'acord amb Simplicí, que el subjecte del verb *μητίσατο* és la *δαίμων* del fragment anterior (en nota a peu de pàgina –p. 250, nota 56– critica aquells –p. ex. Wilamowitz– que pretenen que ho sigui *Γένεσις*) i remarca que el verb significa un acte mental, que és la mena d'acte de què la *δαίμων* se serveix, no només per a crear déus, sinó per a “governar-ho tot” (com es diu a B 12, 3): «This *δαίμων* created the gods. So much may be inferred from XIII: [Tarán cita el fragment]. First of all the gods was created Eros. The verb used, *μητίομαι*, “contrive”, “devise”, suggests that the creation by the goddess is a kind of “ordering” things, i.e., it is nothing else than a mental act. Such is probably the way in which the *δαίμων*, *πάντα κυβερνᾷ*» (p. 249). Després Tarán critica d'una molt interessant manera la reconstrucció de la teogonia assajada per Reinhardt:

As for the gods “created” by the *δαίμων*, besides Eros, we depend on a passage of Cicero [Tarán cita el testimoni de Ciceró que ja coneixem]. If by *Cupiditatem* Cicero means Ἔρως, then *Bellum* and *Discordiam* are, respectively, Πόλεμος and Ἔρις. The clause, *ceteraque generis eiusdem ad deum revocat, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur*, was interpreted by Reinhardt as referring to the figures of Θάνατος, Ὑπνος, Λήθη and Γῆρας, which are represented by Hesiod (*Theog.* 211 f.) as daughters of the Night. Eros, according to Reinhardt, would be a representation of Light and so Parmenides would have classified the gods in contrary potencies. This interpretation cannot be accepted, however, because it would render unintelligible the criticism expressed by Cicero in the relative clause “*quae ... delentur*”. This clause indicates that Parmenides posited divinities that are destroyed by death, by forgetfulness, by sleep, and by old age, not that death, forgetfulness, sleep, and old age are divinities. One should rather think of Φυσώ (Empedocles B 123.1) Ἐγερσις (Empedocles B 123.1), Μνημοσύνη, Ἥβη [o sigui les divinitats contràries a Θάνατος, Ὑπνος, Λήθη i Γῆρας]. As for Reinhardt notion that Parmenides divided the divinities into two groups, belonging one to Night and the other to Light, there is no evidence to support it (p. 249-250).

És molt difícil pronunciar-se sobre la qüestió, però ens sembla més consistent l'argumentació de Reinhardt, perquè fonamenta la hipòtesi de la dualitat teogònica en el fet de la cosmogònica (cal recordar-se, a més, del testimoni de Menandre, que ni Tarán ni Reinhardt no tenen en compte, però que sembla encaixar bé amb la hipòtesi de les dues grans famílies de déus). Sobre les paraules de Simplicí després de fer la citació, Tarán es posiciona clarament:

The statement of Simplicius has been interpreted by some [Tarán esmenta Rohde, Dörfler, Burnet i Gigon] (...) as an allusion to the Pythagorean doctrine of transmigration. This interpretation cannot be accepted. As Zeller (...) points out, ἐμφονές and ἀειδές mean only the upper world and the underworld and so the passage only asserts that the δαίμων sends the souls from life to death and viceversa (...). Moreover, there is nothing in the text of Simplicius to suggest that the souls which the goddess sends back to Hades and from Hades to life are the same, which is a necessary condition for metempsychosis (p. 248-249, nota 50)

Coxon comença observant que hi ha discrepància entre els quatre principals citadors del fragment sobre quin és el subjecte del verb μητίσατο. Sosté que en Plató es tracta del substantiu γένεσις: «The use of λέγω [“say”] with an accusative personal object, which refers to the subject of a direct quotation, with the sense “says of x as follows” [vg. la frase més amunt], occurs in *Phaedo* 94d (...) and (...) already in *Il. Z* 479-480 (...). These parallels indicate that Plato regarded γένεσις [“generation”] as subject to P.’s μητίσατο [“devised”] and (...) as a personification of Becoming in general”. I tot seguit comenta: “It is not necessary to suppose, but is not unlikely, that P. himself used Γένεσις [“Generation”] as a proper name though the goddess herself has maintained in fr. 8, 21 that the noun is strictly a name of nothing (p. 372). En Aristòtil, el subjecte queda indeterminat, circumstància que Coxon vincula amb el fet que l’estagirita, en general, ignora el paper de la δαίμων al poema (raó per la qual es guanya, com hem vist a la història de la interpretació, la crítica de Simplicí). Quant a l’Afrodita de Plutarc, comenta que, tot i que enlloc del poema no hi surt mai el nom d’Afrodita, els testimonis de Menandre segons el qual Parmènides donava interpretacions al·legòriques dels habitants del panteó olímpic (Coxon t. 151 i t. 152) “suggests that Plutarch’s name is authentic” (p. 373). Hi estem d’acord i pensem que Coxon es descuida un argument a favor d’aquesta tesi: el paper que Afrodita juga al poema d’Empèdocles, tan dependent en molts aspectes (com hem mirat de mostrar a la història de la interpretació) del de Parmènides. Coxon informa finalment que Simplicí identifica expressament el subjecte del verb μητίσατο amb la δαίμων de B 12, 3 (en efecte: noteu el τούτην). Coxon no es pronuncia clarament sobre la preferibilitat de cap d’aquestes possibilitats, si bé sembla sentir simpatia cap a la de Plató i donar per bona la de Simplicí. En efecte, tot parlant del verb μητίσατο i el seu subjecte, diu: “The verb characterises the goddess as a rational power” i “as pure intelligence” (p. 373). Coxon comenta finalment que el testimoni de Ciceró (*quippe qui bellum, qui discordiam*, etc.) “reveal the influence of Heraclitus”, i cita 22 B 53 (on apareix la paraula πόλεμος) i 22 B 80 (on apareixen πόλεμος i ἔρις) (vg. aquests mateixos fragments citats per nosaltres més amunt) (p. 373).

Conche comença afirmant que l'Ἔρως d'aquest fragment se l'ha d'entendre com a desig sexual, com a fonament de la unió dels éssers dotats de sexe, o sigui de mascles i femelles, però que no se l'ha d'entendre a la manera d'Hesíode, com a força còsmica que es troba a l'origen de tot, o sigui com a fonament de la unió dels elements principals de la cosmogonia (foc/nit), perquè aquest paper pertoca a la δαίμων de B 12, 3:

Éros ne saurait être à l'origine de l'“odieux enfantement de toutes choses” [Conche es refereix al contingut de B 12, 4]: 1) en ce cas, son activité se réciproquerait absolument avec celle de la *daimôn*, ce qui rendrait celle-ci inutile; 2) il serait, étant principe “de tout” (πάντων, 12.4), le créateur des autres dieux, ce qui est exclu. L'Éros parménien n'est donc pas un Éros démiurgique, tel l'Éros de la triade primordiale d'Hésiode (*Théog.*, 120) (...); c'est un Éros érotique: l'ἔρως d'Homère, qui est désir (Il. 1.469; 14.315) (p. 230-231).

(Conche es val d'aquesta diferència de grafia per a remarcar el que vol dir, però, diccionari en mà, no hi ha cap notable diferència de significat entre ἔρως i ἔρος). No podem estar d'acord amb Conche. En efecte, veiem que, amb aquest fragment, al llenguatge cosmogònic bàsic (diguem: al llenguatge teòric), se li superposa el llenguatge teogònic (diguem: un llenguatge mític). Que el llenguatge teogònic resulti de (o es redueixi a) el cosmogònic és el que explica que la δαίμων (principi de la cosmogonia) generi Ἔρως (principi de la teogonia). Però, un cop Ἔρως creat, passa a ser el principi del llenguatge teogònic i passa, per tant, a ser el principi de tots els déus (com la δαίμων és el principi de tot en l'altre llenguatge). Així, les paraules δαίμων i Ἔρως poden ser dues maneres diferents de referir-se a la mateixa cosa (com en Empèdocles Φιλότης i Ἀφροδίτη). Conche no té prou en compte aquest encavalcament de llenguatges. Hom podria objectar que Ἔρως requereix dos altres déus (dos déus que es desitgin) i que, per tant, Ἔρως no pot ser el primer déu; cert; però podria ser que els dos llenguatges fossin isomorfs també en matèria d'incongruències; en efecte, tampoc la δαίμων no crea pas el foc i la nit, sinó que els pressuposa, i es limita a portar-los a barreja (B 12). Seria interessant, en qualsevol cas, saber quins déus correspondrien al que en el llenguatge cosmogònic són el foc i la nit. Conche diu tot seguit que segurament Parmènides va considerar i tractar amb ironia despectiva (“ironie méprisante”) les cosmogonies i genealogies anomenades òrfiques, però no s'entreté a explicar què vol dir (p. 231). Quant al subjecte de μητίσατο, Conche opta per la solució de Simplicí: és la δαίμων de B 12, 3; i diu que, si Plató i Aristòtil ignoren aquesta possibilitat, és perquè no els encaixa amb la tesi que donen per bona (i que Conche rebutja), a saber: que l'Ἔρως de què parla el nostre fragment és l'“Éros démiurgique ou cosmique” d'Hesíode; si Plutarc fa d'Afrodita el subjecte de μητίσατο, diu Conche, és perquè Plutarc sí que s'adona de la diferència remarcada per Conche (p. 231). Finalment,

tot encarant la qüestió sobre quin paper podia jugar una teogonia en el si d'una cosmogonia, Conche comenta: «Lorsque Parménide parle des “dieux”, le mot “dieux” doit s’entendre entre guillemets. Tout ce qui est au monde est engendré et périssable comme le monde lui-même. Les “dieux” (ce que les mortels nomment ainsi), qui sont, eux aussi, au monde, ne font pas exception» (p. 233).

FRAGMENT 14

1

PLUT. *Adv. Colot.* 15, 1116 A

νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς

Claradenit, Terra entorn, una llum vagarívola estranya.

νυκτιφαῆς Scaliger, *edd.* : νυκτι φάος *codd.*

2

Plutarc cita aquest vers en un passatge del *Contra Colotes* del qual sembla desprendre's que Plutarc no està d'acord amb la tesi segons la qual Parmènides hauria identificat la naturalesa de la Lluna amb la del Sol (o reduït la naturalesa de l'una a la de l'altre), ni en general amb la tesi que Parmènides hauria confós totes les coses en una sola naturalesa, i negat, per tant, tota fiabilitat als sentits. El text diu: οὐδὲ γὰρ ὁ πῦρ μὴ λέγων εἶναι τὸν πεπυρωμένον σίδηρον, ἢ τὴν σελήνην ἥλιον ἀλλὰ κατὰ Παρμενίδην (1116 A 5) [Plutarc fa la citació], ἀναιρεῖ σιδήρου χρῆσιν ἢ σελήνης φύσιν, ἀλλ' εἰ μὴ λέγοι σῶμα μηδὲ πεφωτισμένον, ἥδη μάχεται ταῖς αἰσθησεσιν, ὥσπερ ὁ σῶμα καὶ ζῶον καὶ γένεσιν καὶ αἴσθησιν μὴ ἀπολιπῶν (1116 A, 3-8; Coxon, t. 114). Plutarc pretén (com observa Untersteiner, p. 163-164) il·lustrar la tesi platònica segons la qual una cosa és *no ser* en absolut i una altra cosa és *no ser A* o *no ser B*: aquesta segona modalitat de no ser és inherent a la naturalesa del que participa de quelcom (el que participa d'A o el que participa de B) considerada a diferència de la naturalesa d'aquell quelcom de què participa (A o B). En efecte, Plutarc diu més avall: τῷ Πλάτῳ δὲ θαυμαστῶς ἐδόκει διαφέρειν τὸ μὴ εἶναι τοῦ μὴ ὄν εἶναι· τῷ μὲν γὰρ ἀναιρέσιν οὐσίας πάσης τῷ δ' ἑτερότητα δηλοῦσθαι τοῦ μεθεκτοῦ καὶ τοῦ μετέχοντος (ibid. 1116 D, 17-20).

Una de les conseqüències de l'hàbit (o del principi) de reconstruir doctrines presocràtiques valent-se indistintament de fragments i testimonis pot ser la conversió d'un vers tan preciós com aquest en un eixut teorema astronòmic: la Lluna gira entorn de la Terra i no té llum pròpia, sinó que reflecteix la del Sol. Per sort la δόξα és tota ella tètica, i el mal que pot fer l'hàbit en qüestió, en aquest cas, no arriba a qüestions de fons. Cal tenir en compte els testimonis, no cal dir-ho; però, d'acord amb el principi de meditar la paraula i la frase, i no el de reconstruir doctrines, cal explicar els testimonis a partir dels fragments, no els fragments a partir dels testimonis, i sobretot cal tenir una especial cura quan els testimonis pertinents pertanyen tots a la tradició doxogràfica, com en el cas present (vg. la història de la interpretació). Dit això, els testimonis sobre el parer de Parmènides sobre la Lluna són els sis següents (tots d'Aeci). El primer és una frase d'aquell important testimoni que descriu l'estructura de l'univers i que ja hem considerat tot comentant B 12. Ens informa que la Lluna és composta d'aire i de foc. Diu: συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμοιβῶν εἶναι τὴν σελήνην τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρός (II, 7; *Dox.* 335, 20; Coxon t. 61). El segon ens informa de la gènesi del Sol i de la Lluna: tots dos es formen separant-se de la Via Làctia, el Sol a partir de la mescla més clara (o sigui poc densa) i calenta, la Lluna a partir de la mescla més densa i freda. Diu: Παρμενίδης τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοῦ γαλαξίου κύκλου ἀποκριθῆναι, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ἀραιότερου μίγματος, ὃ δὴ θερμόν, τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ πυκνοτέρου, ὅπερ ψυχρόν (II, 20; *Dox.* 349, 12-16; Coxon t. 68). El tercer ens informa de la naturalesa de la Lluna: és de la naturalesa del foc. Diu: Παρμενίδης πυρίνην (sc. τὴν σελήνην) (II, 25; *Dox.* 356, 2; Coxon t. 69). Fa l'efecte de ser una simplificació del testimoni que ens ha informat que la Lluna resulta de la barreja de foc i d'aire (Coxon t. 61), potser amb el fi d'emfasitzar el fet que la Lluna sembla tenir una tènue llum pròpia (suposició de Coxon p. 373, d'acord amb Diels, p. 112), o potser es tracta, senzillament, d'una confusió ("the moon does only reflect the light of the sun (...) and therefore has to be constituted predominantly of Night": Tarán, p. 245, nota 39). El quart ens diu que la mida de la Lluna és igual que la del Sol i ens informa que la Lluna és il·luminada pel Sol. Diu: Παρμενίδης ἴσην τῷ ἡλίῳ (sc. εἶναι τὴν σελήνην) καὶ παρ' αὐτοῦ φωτίζεσθαι (II, 26; *Dox.* 357, 9-10; Coxon t. 70). El cinquè ens diu igualment que la tesi segons la qual la Lluna no té llum pròpia, sinó que és il·luminada pel Sol, és de Parmènides, si bé ens informa que aquesta tesi ja fou sostinguda anteriorment, concretament per Tales i per Pitàgoras. Diu: Θαλῆς πρῶτος ἔφη ὑπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεσθαι (sc. τὴν σελήνην). Πυθαγόρας, Παρμενίδης

(...) ὁμοίως (II, 28; Dox. 358, 19-20; Coxon 71). I el sisè (del capítol *περὶ ἐμφάσεως αὐτῆς* [o sigui l'aparença de la Lluna], διὰ τί γεώδες φαίνεται: títol que ajuda a comprendre el text) ens informa que la Lluna té una aparença terrestre com a conseqüència del fet que la llum de foc que l'envolta es barreja amb la foscor, raó per la qual Parmènides anomena la Lluna un astre *de falsa llum* (ψευδοφανῆ). Diu: Παρμενίδης διὰ τὸ παραμεῖχθαι τῷ περὶ αὐτὴν πυρώδει τὸ ζοφῶδες, ὅθεν ψευδοφανῆ τὸν ἀστέρα καλεῖ (II, 30; Dox. 361, 24-27; Coxon 72). Per la manera com l'adjectiu compost ψευδοφανῆς apareix al testimoni, podria ser que fos una paraula original de Parmènides. Donem per bo que no ho és per l'autoritat, sobretot, de Diels i de Coxon, que sostenen que no ho és (vg. més avall). Els testimonis són tots compatibles amb la lletra del text dels fragments que parlen de la Lluna (B 14 i B 15) i semblen tocar-hi tots, llevat potser del que afirma que la Lluna és πυρίνη (Coxon t. 69), que caldria explicar o bé com una simplificació de Coxon t. 61 (com proposa Coxon) o bé de la manera com ho fa Conche (que ens sembla millor; vg. tot seguit). A la vista dels testimonis, i parlant en clau doxogràfica, nosaltres donem per bo, d'acord amb Diels i Conche, que, segons Parmènides, a la Lluna hi ha dos tipus de llum: d'una banda, la que reflecteix del Sol; d'altra banda, la seva llum pròpia. Que reflecteix la llum del Sol és evident, més enllà de les notícies que ho testifiquen, per la lletra mateixa dels fragments. Que la Lluna té llum pròpia ho donem per bo perquè es desprèn tautològicament dels principis generals de la cosmogonia: *totes les coses* són barreja de foc i de nit. Quant al testimoni sobre la mida de la Lluna, no veiem per què no acceptar-lo: ben mirat, Diògenes Laerci diu que Anaxàgoras deia que el Sol és més gran que el Peloponnès (VI, 8). Passem a la lletra del fragment. Tots els editors prefereixen l'adjectiu compost *νοκτιφαές* proposat per Scaliger a l'expressió *νοκτι φάος* dels còdexs (tots ells, per cert, sense explicar les raons d'aquesta seva preferència). Mètricament són construccions equivalents. Hi ha dos arguments per a preferir el compost: el primer és que Parmènides es revela com un autor amant de crear expressions noves (n'hi ha prou de recordar τὸ ἔόν), jocs de significats i/o de paraules (p. ex. l'expressió *ἀλλότριον φῶς* d'aquest mateix nostre vers, gairebé homòfona de l'expressió final dels versos homèrics) i neologismes per composició (p. ex. *οὐλομελές* –B 8, 4– o *ὕδατόριζον* –B 15a); la segona és que en la indissimulada imitació d'Empèdocles a 31 B 45 (*κυκλοτερές περὶ γαῖαν ἐλίσσεται ἀλλότριον φῶς*) hi ha un adjectiu compost a l'inici del vers. I pensem que el que Jaeger diu de *νοκτικρυφές* (vg. més avall) també es pot considerar un argument de pes a favor del compost, fins i tot si al final es rebutja que *νοκτικρυφές* sigui de fet una paraula original de Parmènides: la sola possibilitat que ho sigui (que ningú no s'atreveix a negar) hi juga a favor. Pel que fa al

significat, vg. més avall el que en pensem, en discussió amb Coxon. Quant a *περὶ γαῖαν ἁλώμενον*, cal pensar no només en el voltar de la Lluna entorn de la Terra, sinó també el canvi de posició relativa de la Lluna respecte a les estrelles fixes: és a dir: en l'errar propi dels planetes (d'acord amb Coxon i Conche). D'altra banda, tenim la impressió que hi pot haver una connexió de significat entre *ἄλαομαι* i *ἄλλότριος* (per exemple tal com es dona en la paraula *ξένιος* o *ξένος*, que és el qui arriba de fora després de molt voltar). Quant a *ἄλλότριον φῶς*, dos comentaris. El primer és que Parmènides diu que la llum de la Lluna és aliena i no podria ser sinó la del Sol (dit ara amb independència de si, a més a més, la Lluna pot tenir una tènue llum pròpia). Si és així (i això sembla confirmar-ho el vers següent (i les notícies), Parmènides hauria estat el primer a afirmar-ho (o ho hauria afirmat abans que Anaxàgoras). Donem per bo el que Tarán i Conche diuen sobre això. El segon comentari és que es tracta d'un extraordinari joc de paraules i de significats, perquè l'expressió és manllevada de dos versos d'Homer: un de la *Iliada* (E 214), en què el troià Pàndar, just abans de ser mort per Diomedes, es queixa de la ineficàcia del seu arc, li jura a Èneas que en farà estella quan s'acabi la guerra i, si no compleix el jurament, diu, *αὐτίκ' ἔπειτ' ἅπ' ἐμεῖο κάρη τάμοι ἄλλότριος φῶς*: “que encontinent un altre em talli el cap [sinó [el] trencol]” (trad. Miquel Peix, Proa, Barcelona, 1978) o “que qualsevol foraster m'escapci la testa aleshores” (trad. Manuel Balasch, Proa, Barcelona, p. 139); i un vers de l'*Odissea* (σ, 219), en què Penèlope s'adreça a Telèmac amb aquests termes: *(καὶ κέν τις φαίη γόνον ἔμμεναι ὀλβίου ἀνδρός) / ἐς μέγεθος καὶ κάλλος ὀρώμενος, ἄλλότριος φῶς*: “(i que et diria nascut d'un home de bona fortuna) / l'estranger (ἄλλότριος φῶς) que et veiés tan alt i amb aquesta bellesa” (trad. Carles Ribà, La Magrana, Barcelona, 1993, p. 314). O sigui que Parmènides anomena la Lluna com en català sonaria *home de fora clarós de nit*. És d'un alt valor poètic.

Diels entén que *ἄλλότριος φῶς* és simplement una ocurrent i divertida imitació d'Homer per part de Parmènides, i que la interpretació que ens arriba de Plutarc tot presentant el fragment següent (B 15) al *Sobre la cara que es mostra a l'orbe de la Lluna*, segons la qual la Lluna és l'únic astre necessitat de llum aliena (*μόνη φωτὸς ἄλλοτρίου δεομένη* (989 A 10; Coxon t. 112; vg fragment següent), a saber: la del Sol, interpretació que també trobem en Aeci (Coxon t. 70 i t. 71), només es pot acceptar *grosso modo* (“nur im grobem”, p. 110). Aquesta interpretació, segons Diels, és el producte d'una intrincada sèrie de confusions que arranca de l'ús de la paraula *ψευδοφαῖς* per part de Teofrast (vg. tot seguit, i més avall al comentari de Coxon, una petita indicació sobre com devia tenir lloc l'embull), i Diels nega, en definitiva, que Parmènides pensés que la Lluna no té llum

pròpia o que la llum que s’hi veu sigui *només* la llum reflectida del Sol. Per començar proposa interpretar la paraula ἄλλότριος, no amb el significat que té en l’expressió ἄλλότριος φῶς, sinó amb el peculiar significat que té al vers 347 del cinquè llibre de l’*Odissea*, on s’hi diu que els pretendents, per una intervenció sobrenatural d’Atenea, es van posar a riure com fora de si o posseïts per una bojeria, γναθομοῖσι ἄλλοτρίοισι (v 347) (Carles Riba tradueix “[Reien] amb unes barres que ja no eren les seves”: La Magrana, Barcelona, 1993, p. 350). I com que el riure en qüestió no és pas que sigui aliè als pretendents (que és el sentit habitual d’ἄλλότριος), sinó un riure (diguem-ne) alienat (i per tant astorador, inquietant, paorós, etc.; i s’hi pot afegir la connotació d’enemistat que té moltes vegades l’adjectiu ἄλλότριος), doncs de manera semblant caldria interpretar el que Parmènides diu de la llum de la Lluna: «Ich möchte glauben ἄλλότριον sei in jenem eigentümlichen Sinne verwendet wie v 347 γναθομοῖσι γελοίων ἄλλοτρίοισι mit “fremdem” d. h. “verstelltem” Gesichte lachen» (p. 110). Després centra l’argumentació (p. 110-112) entorn del testimoni on Aeci diu que Parmènides anomena la Lluna ψευδοφανῆ (coxon t. 72). Diels nega que es tracti d’una paraula autèntica de Parmènides: primerament perquè si, llegint aquest testimoni, per la tal falsa llum s’entén la llum del Sol, aleshores el testimoni és incongruent, i principalment perquè exactament la mateixa paraula és atribuïda a Anaxàgoras pel mateix Aeci i en el mateix estretíssim context (*Dox.*, p. 361). Després d’una llarga anàlisi filològica que se centra en notícies doxogràfiques donades per diversos autors a propòsit d’Anaxàgoras (i que, per tant, no cal que ressenyem aquí), Diels sosté que la paraula (i la tesi) que Plutarc i Aeci atribueixen a Parmènides és realment d’Anaxàgoras, i que la confusió d’Aeci s’explica per l’absurd costum que aquest minuciós (o pedant) autor té d’anar dividint i subdividint les temàtiques de què s’ocupa en capítols i subcapítols: “liegt in der absurden Zerspaltung des Stoffes in kleine und kleinste Kapitelchen, die für die Pedanterie des Aëtios charakteristisch ist” (p. 112). Diels, doncs, defensa que la Lluna, a més de reflectir la llum del Sol (com indica inequívocament – reconeix Diels– el fragment següent) a les parts clares de la seva superfície, també fa una llum independent de la del Sol, que és la que prové de la part fosca de la Via Làctia: “[...] [dass], der Mond an und für sich auch ein schwaches Eigenlicht hat, das aus dem dunkleren Teil der Milchstrasse herkommt. Der Glanz der helleren Teile der Mondoberfläche dagegen galt als entlehnt [cal sobreentendre: del Sol]” (p. 112).

Burnet comenta: “Note the curious echo of Il. V. 214 [és sorprenent que no citi l’altre vers]. Empedokles has it too (fr. 45). It appears to be a joke, made in the spirit of Xenophanes, when it was first discovered that the moon shone by reflected light.

Anaxagoras may have introduced this view to the Athenians, but these verses prove it was not originated by him” (p. 177, nota 1).

Beaufret (1955), més sensible al valor poètic del fragment que al seu significat astronòmic, diu: “Le texte de Parmènides se déploie à la mesure d’un poème. Et peut-être est-ce dans ce poème que resplendit, involontaire, un des plus beaux vers de la langue grecque –ce clair de lune présocratique, épave radieuse d’un ensemble mutilé: νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς” (p. 8).

Untersteiner, que ja ha remarcat pel seu compte la inherència del llenguatge poètic a la vàlida exposició de la δόξα (la de la deessa) (vg. comentari d’Untersteiner a B 1, 31-32, a l’adjectiu ἀπατηλός de B 8, 52, i encara a altres llocs) i que tot parlant d’aquest vers es recorda del judici que en fa Beaufret, diu que νυκτιφαῆς és un “ossimoro, che per altro, presenta una profonda significazione nell’ambito della Δόξα” (p. 164). Parmènides hauria condensat en aquest tallant oxímoron (que a més, no ho oblidem, és un neologisme) la dualitat dia/nit constitutiva de la temporalitat pròpia de la δόξα (vg. comentari d’Untersteiner a B 9 i B 10):

Parmenide dopo aver premesso che tutto è Giorno e Notte, che cioè il mondo concreto in cui viviamo è temporalità (B 28 B 9), può procedere a rappresentare la *sua* cosmologia (28 B 10). Il primo problema riguarda la conoscenza dell’αἰθερία φύσις (...): nell’αἰθερία φύσις stanno tutte le luminose stelle fisse e lo splendente bagliore del sole nel loro costituirsi; ma accanto a ciò che possiede luce propria troviamo anche ἔργα σελήνης καὶ φύσιν (28 B 10, 4-5); pure σελήνη è αἰθερία, poiché, se riceve luce dal sole, non può stare fuori di tale realtà. Questo rilievo a sole e luna, vale a dire a ciò che ha φάος e a ciò che nel suo essere notturno è privo di φάος ma lo accoglie da chi lo possiede (28 B 14 [el fragment que ens ocupa ara]), corrisponde alla nota coppia di Giorno e Notte: infatti εὐαγῆς ἡέλιος, che è il sole nella luminosità diurna e perciò è νυκτικροφῆς φῶς (28 B 13a [per a entendre aquesta referència, vg. el paràgraf següent]), sta di fronte a σελήνη, ché è νυκτιφαῆς ... φῶς (28 B 14) (...) Che qui Giorno e Notte siano presenti (...) eppure sempre qualitativamente eguali fra di loro in modo da costituire οὐλον, è garantito da una testimonianza di Aezio ((...) 28 A 42 (...): Παρμενίδης ἴσῃν τοῖ ἡλίωι [sc. εἶναι τὴν σελήνην]· καὶ γὰρ ἀπ’ αὐτοῦ φωτίζεται [el subratllat és d’Untersteiner]. Ma quest’eguaglianza deve far sí che νύξ ἄφαντος (28 B 9, 3) diventi un νυκτιφαῆς ... φῶς (28 B 14) (p. CXC-CXCII).

Sobre l’expressió περὶ γαῖαν, Untersteiner comenta que “ciò può accadere in connessione con la dottrina della sfericità della terra” (sobre l’esfericitat de la Terra, vg. comentari a B 15a). Sobre ἀλλότριον φῶς, Untersteiner comenta que, segons diferents autors (Untersteiner esmenta Boll, Balss i Rey), la descoberta que la llum de la Lluna no és pròpia, sinó del Sol, “non è di Parmenide, ma dipende forse da Anassímene o dai pitagorici” (p. 164).

Es mereix un paràgraf a part (encara que només fos perquè enriqueix el comentari de l'adjectiu νυκτιφάεζ) la qüestió següent. Un any abans que Untersteiner publicqués el seu llibre sobre Parmènides, Jaeger va intentar demostrar en un article ("Ein verkanntes Fragment des Parmenides", *Rheinisches Museum für Philologie*, 100, 1957, p. 42-47) que les paraules περὶ γῆν ἰὸν i νυκτικρυφές, que apareixen en un passatge de la *Metafísica* d'Aristòtil, constitueixen una citació parcial d'un vers de Parmènides sobre el Sol. El passatge d'Aristòtil és una crítica a aquells autors (que queden anònims i de mal determinar) que creuen possible donar una definició d'aquelles coses eternes de les quals només n'hi ha un exemplar, com el Sol o la Lluna, tant si els autors al·ludits pretenen que la definició els podria venir donada per propietats accidentals que la cosa podria no tenir (com per exemple, en el cas del Sol, el girar entorn de la Terra o l'amagar-se de nit –diu Aristòtil) (perquè una definició, per definició, no pot contenir propietats accidentals) com si pretenen que la definició els podria venir donada per propietats que només tenen elles (perquè aleshores seria suficient –declara Aristòtil– que una altra cosa passés a tenir-les perquè hi hagués dos Sols o dues Llunes). Citem el passatge només fins al punt on s'explica la raó per la qual la primera pretensió d'aquests autors (la pretensió que una definició pugui contenir propietats accidentals) és errònia. Diu: ὥσπερ οὖν εἴρηται, λανθάνει ὅτι ἀδύνατον ὀρίσασθαι ἐν τοῖς αἰδίοις, μάλιστα δὲ ὅσα μοναχά, οἷον ἥλιος ἢ σελήνη· οὐ μόνον γὰρ διαμαρτάνουσι τῷ προστίθεναι τοιαῦτα ὧν ἀφαιρουμένων ἔτι ἔσται ἥλιος, ὥσπερ τὸ περὶ γῆν ἰὸν ἢ νυκτικρυφές (ἂν γὰρ στῆ ἢ φανῆ, οὐκέτι ἔσται ἥλιος· ἀλλ' ἄτοπον εἰ μή. ὁ γὰρ ἥλιος οὐσίαν τινὰ σημαίνει)· ἔτι... (*Metafísica*, Z, 15, 1040 a 27-33). Jaeger observa que el participi i l'adjectiu en qüestió estan en neutre i que no concorden amb ἥλιος, que és substantiu masculí, per la qual cosa fa l'efecte que Aristòtil, sense dir-ho expressament, està citant un text on ἰὸν i νυκτικρυφές acompanyaven un altre substantiu, probablement φῶς, que és neutre; observa també que l'adjectiu νυκτικρυφές està forjat anàlogament a l'adjectiu νυκτιφάεζ del nostre fragment, i que, com aquest últim, és igualment un hàpax (si bé no del tot; vg. més avall Coxon) i és fortament poètic; i per aquestes i altres raons, després de comparar el passatge d'Aristòtil amb els fragments B 10 i B 11 del poema de Parmènides, acaba sostenint que han de ser expressions de l'elèata. Untersteiner dóna per bones les raons de Jaeger, amb les consideracions següents:

Jaeger (...) ha dimostrato come nel passo della *Metafísica* vi sia una citazione di Parmenide, che ci dà un nuovo frammento di verso, costituente un perfetto parallelismo con B 14 [el nostre fragment]. Aristotele polemizza contro un non citato autore, ma compresso nel generico διαμαρτάνουσι (questo plurale –nota Jaeger– è forma comune nella polemica): di esso cita περὶ γῆν ἰὸν e νυκτικρυφές,

neutri che si adattavano a un loro contesto originario, non a quello aristotelico. Νυκτικρυφές è un ἄπαξ εἰρημένον, che già Ross, *Ar. Met.*, II, p. 217, aveva notato per la sua formazione analogica col parmenideo (B 14) (p. 162-163).

(Una bona síntesi de les raons esgrimides per Jaeger per a l'acceptació d'aquest fragment – perquè n'hi ha alguna més de les que recorda Untersteiner– es troba a Tarán –vg. tot seguit–, tot i que Tarán les acaba jutjant no concloents –sense gaire convenciment, tot sigui dit.) En conseqüència, Untersteiner incorpora, com a fragment B 13a de la seva edició, <φῶς> περὶ γῆν ἰὸν ... νυκτικρυφές (p. 162).

Tarán, un intèrpret poc sensible, en general, al caràcter poètic del poema, interpreta el nostre fragment com una simple i prosaica tesi astronòmica i en pondera els testimonis. De tot plegat en fa aquesta síntesi: “After the sun [seguint l'ordre expositiu, cosmogònic, de la δόξα] comes the moon, a body most probably composed entirely or predominantly of air (Night) which turns around the earth, reflecting the light of the sun” (p. 245). I tot seguit passa revista als testimonis que avalen la seva síntesi o que no hi acaben d'encaixar. Sobre la composició de la Lluna, sosté que el testimoni fiable és el que afirma que és composta d'aire i de foc (Coxon t. 61), no el que afirma que és de foc (Coxon t. 68), que és, aquest últim, un testimoni degut per força a una confusió d'Aeci (p. 245, nota 39; vg. més amunt). Sobre el testimoni que diu que la mida de la Lluna és igual que la del Sol i que la Lluna no té llum pròpia, sinó que reflecteix la del Sol (Coxon t. 70), Tarán comenta: “it seems more likely that Parmenides did not hold that the moon is as big as the sun because it is illuminated by it” (p. 245, nota 40). O sigui que dóna per dolenta la primera informació (la que parla de la mida) perquè dóna per bona la segona (la de la procedència de la llum). Contra la primera informació, a part de la raó esmentada, no en dóna cap altra. Critica, això sí, la interpretació d'Untersteiner, que entén que el testimoni es refereix a una igualtat qualitativa (no quantitativa, o sigui: no de mida) i que vincula aquesta igualtat a l'expressió ἴσων ἀμφοτέρων de B 9, 4 (o sigui a un principi de la cosmogonia, el de la igualtat entre llum i nit). La segona informació (sobre la procedència de la llum de la Lluna), tanmateix, Tarán no la dóna pas per bona pels testimonis d'Aeci, que en aquest punt li semblen sospitosos: pel testimoni sobre la igualtat de la mida del Sol i la Lluna (Coxon t. 70), que a Tarán li sembla una confusió d'Aeci; pel fet que Aeci atribueix a Parmènides i a Anaxàgoras exactament la mateixa tesi i exactament amb les mateixes paraules (entre les quals, per cert, l'adjectiu ψευδοφανῆ) (com ja havia argumentat Diels) (Coxon t. 72; sobre la repetició de paraules, vg. *Dox.* p. 361); pel fet que Aeci atribueix la tesi sobre la procedència de la llum de la Lluna no només a Parmènides, sinó també a Tales

i Pitàgoras (Coxon t. 71). Tarán dóna per bona aquesta segona informació per la lletra mateixa dels fragments (el que estem comentant ara i el següent), si bé creu que es tracta d'una constatació fenomenològica de Parmènides no acompanyada encara de l'aprofundiment que més tard serà capaç de fer Anaxàgoras:

Fr. XIV and XV of Parmenides suggest that he held the light of the moon to be only a reflection of that the sun. Diels's explanation that ἀλλότριον φῶς (fr. XIV) is only a witty adaptation from Homer's ἀλλότριος φῶς (= "a stranger") will not do, because ἀλλότριον φῶς is said of the moon itself and not of the moon in relation to the earth. Moreover fr. XV αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς αὐγὰς ἡελίου, implies that the moon receives its light from the sun (...) [vg. comentari al fragment següent]. The fact that Anaxagoras said ἡ σελήνη ἀπὸ τοῦ ἡλίου ἔχει τὸ φῶς [Tarán cita la frase que el Sòcrates de Plató atribueix a Anaxàgoras: *Cràtil*, 409 b 1] is to be connected with the fact that he was the first to give the true explanation of eclipses (...) and does not imply that Plato considered Anaxagoras to have been the first to assert that the moon receives its light from the sun. Parmenides and the Pythagoreans (cf. Aetius II. 28. 5 [vg. més amunt Coxon t. 71]) could have asserted that the moon receives its light from the sun without knowledge of the true causes of eclipses (p. 245-246, nota 40)

(Vg. tot seguit el parer de Coxon –polemitzant amb Tannery– sobre aquesta mateixa última qüestió.) Sobre el presumpte fragment descobert per Jaeger i acceptat per Untersteiner (<φῶς> περὶ γῆν ἰὸν ... νυκτικρυφές), Tarán comenta:

In favor of this thesis [segons la qual les paraules en qüestió són realment de Parmènides] Jaeger argues that the words are neuters which gender is not necessary for the Aristotelian context, that νυκτικρυφές, a highly poetical word, a dactylic epithet, unique in extant Greek literature, is a double name built in Homeric fashion likely to have constituted part of a Presocratic text rather than to have been excogitated by Aristotle and, moreover, analogous to Parmenides' designation of the moon as νυκτιφάεξ. The hypothesis of Jaeger is possible, but this possibility does not entitle us to conclude that the words constitute an actual fragment from Parmenides. At any rate, even if it were a fragment of Parmenides, it would not add much to our knowledge of the *Doxa* (p. 244, nota 38).

Coxon, que comenta conjuntament el fragment que ens ocupa ara i el següent (B 14 i B 15), comença fent una síntesi dels testimonis d'Aeci sobre la Lluna, i sosté, com Tarán, que el testimoni segons el qual la Lluna és de naturalesa ígnia (Coxon t. 68) resulta d'una confusió d'Aeci:

The information provided by the doxographic tradition about P.s' theory of the moon is that it was formed out of the denser or cold mixture in the galaxy by separation (t. 68) and is composed of a mixture of "air" and fire (tt. 70-71). It is of the same size as the sun (t. 70) and is illuminated by it (tt. 70-71). The report (t. 69) that P. regarded the moon as "fiery" may be regarded as a misleading abbreviation of the assertion that it contains fire as well as "air", and as emphasising the fact that it appears to have a faint light of its own (cf. Diels, PL 112). The dark element in the mixture is the cause of the moon's earthlike appearance (t. 72) (p. 373).

Polemitzant contra Paul Tannery, que havia afirmat (presumptament d'acord amb Plató: *Cràtil*, 409 b 1; vg. més amunt el parer de Tarán sobre aquesta qüestió) que la tesi segons la qual la llum de la Lluna és pròpia del Sol és originària d'Anaxàgoras, no de Parmènides, fins al punt que Tannery declara espuri aquest nostre fragment (*Pour l'histoire de la science hellène*, 1887, p. 216), Coxon sosté que la tesi en qüestió és parmenidiana (fos o no fos Parmènides el primer a sostenir-la: Coxon no es pronuncia sobre això), tant per la lletra dels fragments (B 14 i B 15), com per la demostrable falsedat de certs arguments de Tannery contra l'autoria parmenidiana de la tesi (p. ex. que Parmènides pensava que la llum de la Lluna prové de la Via làctia), com per la raó que es llegirà al comentari del fragment següent. En síntesi:

It may be taken as certain therefore that P. regarded the moon's light as borrowed from the sun. According to the doxographic tradition this theory was of Pythagorean origin (cf. t. 71, where it is attributed to Thales, whose name may be discounted, and then to Pythagoras and P.). Plato does not in fact assert that Anaxagoras discovered the theory but that he maintained it (ὁ ἐκεῖνος νεωστὶ ἔλεγεν ["what he was recently saying"], *Crat.* 1.c.); possibly his originality lay in using the theory to give a true account of lunar eclipses (p. 375).

Valgui tot el que s'ha dit com a exegesi de l'expressió ἀλλότριον φῶς per part de Coxon. Sobre l'expressió *περὶ γαῖαν ἀλώμενον*, Coxon s'ajuda de B 10, 4-5 (*ἔργα τε κύκλωπος πέυση περίφοιτα σελήνης / καὶ φύσιν*) i comenta:

In fr. 9 [B 10] P. describes the moon as round and alludes to its monthly journey through the zodiac (...). The phrase *περὶ γαῖαν ἀλώμενον* ["wandering ... around the earth"] in fr. 14 [B 14, el nostre fragment] refers to the same motion (cf. the name *πλάνητες* (ἀστέρες) ["wandering (sc. stars)"], which in Greek geocentric parlance included both sun and moon) (p. 374).

Més endavant lliga el que s'està comentant (el moviment de la Lluna entorn de la Terra) amb la possibilitat que Parmènides pensés que la Lluna és esfèrica:

Since P. describes the moon as "round" (κύκλωπος, fr. 9, 4 [B 10, 4]), it is likely that he made use of the observation that it always faces the light of the sun in order to account for its phases. These can be satisfactorily explained only if the moon is regarded as spherical. It seems probable that P. believed it to be a sphere like the earth; there is however no direct evidence on this point (p. 375).

Sobre l'adjectiu *νυκτιφάεξ*, Coxon proposa una interessant manera d'entendre'l:

P. describes the moon not only as an alien light but as one which is *νυκτιφάεξ* ["darkly bright"]. This word is usually understood as "shining in the night", a commonplace for which P. would hardly have coined a new epithet (the word is cited from only one other place, ὄργια ["rites"] *νυκτιφάεξ*, *Orph. H.* 54, 10). The analogy of other nouns compounded with -φάεξ ["bright"/"shining"], (e.g. *φοινικοφάεξ*, *κεραυνοφάεξ*, *ἠλεκτροφάεξ*, *χρυσοφάεξ*) suggests that the sense is rather "shining like night". "Night" is P.'s regular name for the dense element; the phrase will therefore signify the luminosity of a body which is predominantly solid or dark (p. 375).

Entenem que Coxon té raó quant a la manera com descodificar o desmuntar el significat de la paraula composta, o sigui: mentre vulgui dir que la Lluna és clara de nit, no en el sentit que brilli durant la nit, sinó en el sentit que una tal claror (altrament, la més brillant, reflectida del Sol) és pròpia de la nit. Però amb l'observació que es tracta de la llum de tot aquell cos, en general, que és predominantment sòlid o fosc, ens sembla que eixampla massa el significat de la paraula. No té prou en compte que Parmènides, a part d'emprar la paraula $\nu\kappa\tau\iota\phi\alpha\acute{\epsilon}\varsigma$ per a referir-se a un dels contraris fonamentals de la seva cosmogonia (o sigui: en el seu sentit –diguem-ne– tècnic o intrateòric), l'empra també en el seu sentit quotidià i normal, significat el contrari de dia ($\eta\acute{\iota}\mu\alpha\rho$ o $\eta\mu\acute{\epsilon}\rho\eta$), que és el que ens sembla que passa aquí. En qualsevol cas, la lectura que Coxon fa de $\nu\kappa\tau\iota\phi\alpha\acute{\epsilon}\varsigma$ encaixa malament amb la proposta de Jaeger de considerar $\nu\kappa\tau\iota\kappa\rho\upsilon\phi\acute{\epsilon}\varsigma$ com a paraula original de Parmènides, perquè la idea de Jaeger descansa sobre la hipòtesi del caràcter antitètic de la parella d'adjectius i, d'acord amb això, com que el segon no pot significar sinó [llum (la del Sol)] “amagada de (=durant la) nit”, el primer ha de significar [llum (la de la Lluna)] “clara de (=durant la) nit”. A propòsit d'això, Coxon argumenta:

If Jaeger's thesis (...) were acceptable, that the word $\nu\kappa\tau\iota\kappa\rho\upsilon\phi\acute{\epsilon}\varsigma$ ["night-hidden"] (...) is a quotation from P., the interpretation of $\nu\kappa\tau\iota\phi\alpha\acute{\epsilon}\varsigma$ proposed above would be refuted, for the two epithets would have to be understood as antithetical. Jaeger's suggestion however is purely speculative. Doubtless $\nu\kappa\tau\iota\kappa\rho\upsilon\phi\acute{\epsilon}\varsigma$ is a quotation, but there is no evidence to suggest that it derives from P.; the probable sense of $\nu\kappa\tau\iota\phi\alpha\acute{\epsilon}\varsigma$ [o sigui: el que ha proposat Coxon] affords a positive reason for supposing that it does not (p. 376).

Si fos així “both expressions (“darkly shining” and “falsely shining”) allude to the view that the moon is a solid body which shines, as regard its phases, with reflected light. The paradox of a darkness which shines is closely paralleled by that in fr. 9, 2-3 [B 10, 2-3] of the unseen activity of the brilliant torch of the sun” (p. 376). Quant a l'adjectiu $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\phi\alpha\upsilon\eta$ que apareix al testimoni d'Aeci, Coxon no el creu original de Parmènides (per la mateixa raó –segons sembla– que Diels i Tarán: que l'adjectiu apareix també al text que dedica a Anaxàgoras), sinó potser derivat d'un original $\psi\epsilon\upsilon\delta\omicron\phi\alpha\eta$ que Diògenes Laerci (*Vides*, II, 1) atribueix per error a Anaximandre, i tal vegada emprat per Teofrast parafrasejant $\nu\kappa\tau\iota\phi\alpha\eta$ (*sic*, p.376) (Coxon sembla acceptar l'anàlisi filològica feta per Diels, si bé aquest últim la fa amb la intenció de negar que Parmènides pensés que la llum de la Lluna és només la del Sol). Coxon fa un comentari final que recorda, en clau filològica, el comentari de Beaufret: “The whole vers is a remarkable instance of P.'s trenchant and creative use of the epic language” (p. 376).

Conche comença ocupant-se de la qüestió plantejada per Jaeger. No queda clar si deixa la qüestió oberta o si s'apunta al parer de Ross: “S’agit-il d’une citation? Ross voit dans νυκτικρυφές un mot forgé par Aristote par analogie avec le νυκτιφάεξ de Parménide” (p. 234). Després se centra en el significat de νυκτιφάεξ. La proposta de Coxon (“shining like night”), la refuta molt (potser massa) simplement: “Mais la nuit ne brille pas”. I proposa: «Que veut dire Parménide? Non pas que la lune brille “dans l’obscurité de la nuit”, mais qu’elle brille “pendant la nuit” (...), ou, tout simplement, “la nuit” [entenem que aquí cal entendre l’expressió “la nuit” com a adverbial]. Car elle [afegeix Conche d’una manera una mica confusiva] brille d’une lumière étrangère, et non par simple contraste de sa lumière propre avec l’obscurité de la nuit» (p. 235). Sobre ἀλλότριον φῶς, dóna per bo, contra Tannery, que «ne peut signifier autre chose que “lumière empruntée”» (això és: dóna per bo que aquesta tesi fou de Parmènides abans que ho fos d’Anaxàgoras) i critica Tannery (amb més retòrica que arguments) per haver discutit l’autenticitat del nostre vers (p. 235). Després, considerant els testimonis, defensa la tesi que, segons Parmènides, la Lluna, a part de la llum que reflecteix del Sol, en té de pròpia (d’acord amb Diels). Principalment ho defensa amb l’argument segons el qual el testimoni d’Aeci que diu que la Lluna és πυρίνη (Coxon t. 69) (i que tant Tarán com Coxon, per això mateix, havien considerat degut a una confusió d’Aeci) no ha de significar pas per força que la Lluna sigui de foc pur (de manera que la hipòtesi de la confusió o no és pertinent o no és necessària). Ho argumenta com segueix:

Que la lune, outre celle qu’elle reçoit du soleil, ait une lumière propre, c’est ce qui semble vraisemblable. C’est la part de feu qu’ils contiennent qui rend les astres lumineux. Or la lune est “de feu” [Conche cita Coxon t. 69], comme le soleil [Conche refereix Coxon t. 68]. Dès lors n’aurait-elle pas sa lumière? Mais dire qu’elle est “de feu”, par une “misleading abbreviation” (Coxon, p. 244), ne signifie pas qu’elle soit faite de feu *pur*. En fait, elle est un “mélange d’air et de feu” [Conche cita Coxon t. 61]. Comme le soleil, elle s’est formée à partir de la Voie lactée, mais selon une proportion différente de Feu et de Nuit [Conche cita Coxon t. 68] (...) Or on sait que, lorsque la lune est en croissant, le reste du globe lunaire ne laisse pas d’être visible (...), éclairé par une pâle lumière. Cette lumière, dite “cendrée”, la lune la reçoit de la Terre illuminée par le soleil. Parménide pouvait-il, dans l’ignorance d’une telle cause, faire autrement que de la considérer comme une lumière propre? Reste, dira-t-on, qu’il eût pu l’attribuer aux étoiles. Qu’il y ait vu l’effet du feu qui entre dans la consistance de la lune est néanmoins plus probable (p. 235-236).

Quant a περὶ γαῖαν ἀλώμενον, Conche fa un comentari similar a (i –segons sembla– inspirat en) el de Coxon: «Le mouvement de la lune περὶ γαῖαν donne lieu aux phases de la lune, d’où résulte la périodicité de ses effets (ἔργα περίφοιτα, fr. 10.4). Toutefois la lune elle-même, si l’on observe, nuit après nuit, son mouvement parmi les constellations

zodiacales, peut être dite “errante” (ἀλάομαι, “errer çà et là”), ou “vagabonde”, épithète qui ne convient pas pour ses oeuvres: Parménide a conscience que la lune est un “astre errant” (πλανάομαι, “errer”)» (p. 236). Surpren que, essent així, a Conche no se li ocorri de vincular amb això la ressonància homèrica de l’expressió ἀλλότριον φῶς.

FRAGMENT 15

1

PLUT. *Quaest. rom.* 76, 282 B, *De fac. lun.* 16, 929 A.

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀγῶας ἡελίοιο.

Sempre clavant cap als rajos del Sol la mirada.

αἰεὶ Ald., Scaliger, *edd.* : αἰεὶ *codd.*

2

Plutarc cita aquest vers dos cops. A les *Quæstions romanes*, compara l'obediència incondicional dels súbdits a l'autoritat d'un rei (que Plutarc enalteix com a virtut) amb aquell estar sempre pendent la Lluna del Sol de què parla el nostre fragment, amb la consegüent assumpció d'un rol secundari; i pregunta: (282 B 5) ἢ πειθαρχίας ἦν μάθημα βασιλευομένους μὴ δυσχεραίνειν, ἀλλ' ὥσπερ ἡ σελήνη προσέχειν ἐθέλει τῷ κρείττονι καὶ δευτερεύειν [Plutarc fa la citació] κατὰ τὸν Παρμενίδην, οὕτω τὴν (282 B 10) δευτέραν τάξιν ἀγαπᾶν χρωμένους τῷ ἡγεμόνι καὶ τῆς ἀπ' ἐκείνου δυνάμεως καὶ τιμῆς ἀπολαύοντας; (282 B 5, 11; Coxon t. 109). Al *Sobre la cara que es mostra a l'orbe de la Lluna*, Plutarc cita el vers tot explicant que, de tot el munt de cossos celestes, només la Lluna gira necessitada de llum aliena: (929 A 10) τῶν ἐν οὐρανῷ τοσοῦτων τὸ πλῆθος ὄντων μόνη φωτὸς ἀλλοτρίου δεομένη (sc. σελήνη) περιείσι κατὰ Παρμενίδην (929 B 1) [i fa la citació] (989 A 10-B 1; Coxon t. 112). La variant és irrellevant pel que fa al sentit.

3

Ben poca cosa hi ha a dir d'aquest fragment que no s'hagi dit ja tot comentant el fragment anterior, com es veurà per les migrades observacions que hi fan els diferents editors i comentadors. Pràcticament només el joc de connotacions que es desprenen de la

consideració conjunta del significat del verb *παπταίνω* i de la intenció amb què Plutarc cita el fragment a les *Quæstions romanes*. Al quart vers de B 10 (ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης) hem vist que la Lluna és anomenada κύκλωψ. Es tracta d'un substantiu compost que Parmènides utilitza com a adjectiu qualificatiu de la Lluna. El substantiu ὄψ significa pròpiament ull, vista o mirada, d'on passa a poder significar cara, aparença o fesomia. Que la Lluna sigui κύκλωψ pot significar, doncs, que sigui de cara rodona o que sigui d'ull rodó. No cal barrejar-hi (que es podria prou) l'antiga observació que a la cara visible de la Lluna s'hi veu una mena de cara. Tots dos significats (si bé millor el segon) encaixen amb el fet que al fragment que ens ocupa ara es presenta la Lluna subjecte d'un *παπταίνω*. És un verb que significa “mirar”, però sempre amb connotacions de temença (i similars: respecte, inquietud, etc.) o de desig (i similars: interès, atenció, etc.) (“I. *look about one whith a sharp, searching glance*; II. *look round for, look after*”: Liddell-Scott, p. 1302; “1. *lancer des regards aigus ou attentifs (...)* par suite, particul. *regarder avec précaution, inquiétude ou crainte* ; 2. *chercher des yeux avec anxiété ou désir*”, Bally, p. 1456). Conche sosté que estem en el context d'una exposició del naixement del cel i el moviment dels astres, i que a la sobrietat teòrica li convé sobrietat exegetica: parlem d'astronomia. No hi podem estar d'acord: aquí hi trobem “un des plus beaux vers de la langue grecque” [B 14] (Beaufret, 1955, p. 8). ¿Per quina raó Parmènides hauria optat per *παπταίνω* en comptes de (per exemple) ὀράω (o verbs de significació similar que no tinguin les connotacions esmentades)? Per un altre cantó, es fa difícil explicar que Plutarc, per a enaltir la virtut de la subordinació o l'obediència, s'hagués recordat d'aquest vers de Parmènides, si aquesta connotació no fos d'alguna manera present al vers, o (dit d'una altra manera) si el context no fos més que un eixut tractat d'astronomia (d'acord amb Coxon). A més cal tenir en compte que tot el discurs de la δόξα és molt marcadament generativista: explica el naixement de totes les coses (no només els éssers humans) per la unió, còpula o barreja de contraris. Per l'omnipresència de la remarcadíssima feminitat en tot el poema, pel munt de referències a la diferència sexual i a la unió o barreja de què prové el naixement de les coses (B 12, 4-6: πάντα γὰρ <ἦ> στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει / πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὖτις / ἄρσεν θηλυτέρωι; B 17: κούρους / κούρας; B 18: v. 1 *femina virque simul veneris cum germina miscent*, v. 4 *permixto semine*, v. 6 *nascentem sexum*), pel fragment 13 (πρώτιστον Ἔρωτα), i encara per altres coses (com per exemple la força que aquesta connotació té en tot el poema d'Empèdocles, l'erotisme de l'ontologia d'Aristòtil quan arriba al seu punt àlgid, etc.), no tenim cap dubte que cal entendre aquest nostre fragment

amb una forta connotació eròtica (contra el que n'afirma Conche). A més: aquesta connotació encaixa bé amb el segon dels passatges de Plutarc, on presenta la Lluna mancada (δεομένη) de llum. I el desig és fill de la manca. Dit això, no costa gaire associar el desig amb la necessitat, la dependència, la subordinació, la inquietud i la temença.

Diels considera que aquest fragment documenta de manera inequívoca que la Lluna, segons Parmènides, reflecteix la llum del Sol (p. 110), si bé ja sabem que, segons Diels, a la Lluna s'hi troba també una altra mena de llum (p. 110-112) (vg. comentari al fragment anterior). Comenta també que l'expressió *παπταίνουσα* πρὸς és manllevada d'Homer, *Odissea*, μ 233 (πάντη παπταίνοντι πρὸς ἠεροειδέα πέτρην: en traducció de Carles Riba: “de tant estar-me sotjant [parla Ulisses en primera persona] els recons de la roca bromosa [l'illa d'Escil·la]”) i que el vers d'Empèdocles B 44 (ἀνταυγεῖ πρὸς ὄλυμπον ἀταβρήτοισι προσώποις: “cap a l'Olimp reflecteix la llum amb mirades intrèpidess”, dit del Sol: Ferrer Gràcia, p. 535) s'inspira en aquest de Parmènides (p. 112).

Untersteiner posa aquest fragment com a prova (juntament amb el fragment anterior) que “la luna non possede luce propria (28 B 15)” (p. CXCI, nota 88) i comenta que l'expressió πρὸς αὐγὰς del nostre fragment confirma que l'adjectiu εὐαγής que apareix a B 10, 2 (dins l'expressió εὐαγέος ἠελίοιο) ha de ser entès en el sentit de “lluminós” (p. CXCI, nota 89). Ocorre que aquest adjectiu pot significar (entre altres coses) tant “rodó” (i aquest és el significat que té en Parmènides segons Bailly, entrada núm. 3, p. 824) com “lluminós” (i aquest és el significat que té en Parmènides segons Liddell-Scott, p. 705).

Tarán, com Untersteiner, considera que aquest fragment confirma que la tesi segons la qual la Lluna reflecteix la llum del Sol és de Parmènides (vg. comentari de Tarán al fragment anterior): “Moreover, fr. XV (...) implies that the moon receives its light from the sun and, furthermore, Plutarch [Tarán refereix els dos testimonis que contenen la citació] attributes this doctrine to Parmenides” (p. 245). I això és tot el que –separadament del fragment anterior– en comenta.

Coxon observa que Plutarc no cita B 14 i B 15 en tant que tesis d'una freda teoria astronòmica (la de Parmènides), sinó “for their ethical and illustrative quality”, i dóna per bo que aquesta significació ètica es devia trobar al context original. A propòsit del nostre fragment en particular, i, vinculant la seva significació ètica amb la tesi que Parmènides fou el primer a descobrir que la llum de la Lluna és la del Sol, argumenta contra Tannery (cal recordar que Tannery sosté que el primer autor que va dir que la llum de la Lluna és un reflex de la del Sol és Anaxàgoras, no Parmènides):

Fragment 15 is cited twice by Plutarch (tt. 109, 112), in the first passage to illustrate the virtue of voluntary obedience to a superior. That this notion was in fact present in the original context is likely from Empedocles' imitation ἀρθεῖ μὲν γὰρ ἄνακτος ἐναντίον ἀγέα κύκλον (fr. 47) ["mira de cara, en efecte, del sobirà el sagrat cercle", dit de la Lluna; Ferrer Gràcia, p. 534-535)], where the superiority of the sun is expressed in the word ἄνακτος. Tannery maintains that fr. 15 "indicates merely that the luminous face of the moon is constantly turned towards the sun, an observation which is clearly very important, but which differs essentially from the discovery of the cause" Plutarch thought otherwise (t. 112 [Coxon es refereix al segon testimoni on es troba la citació del nostre fragment]), and it is difficult to see why, if P. thought that the moon's light was its own and that its inferiority consisted in being merely less bright than the sun, he should see any virtue in its constantly facing the sun; the expression "always gazing on the rays of the sun" plainly suggests that the moon is inferior because it lacks illumination and faces the sun that it may receive it (p. 374).

I immediatament hi afegeix: "This is confirmed by fr. 14, which is cited by Plutarch (t. 114) as implying that, though the moon is not the sun, it is not therefore unreal but is an illuminated body" (p. 374). Completament d'acord amb Coxon.

Conche comenta:

Au-delà de toute fantaisie ou métaphore, Parménide entend nous signifier un fait physique. Traduire "cherchant de ses regards..." (O'Brien-Frère), voire "portant ses regards inquiets vers..." (Beaufret; cf. F. C. Babbitt: "gazing in awe"!), suppose un glissement de sens qui ne semble pas nécessaire. Tannery ("regardant vers..."), Burnet "regardant du côté de" [l'original de Burnet dit: "looking to"], H. Cherniss ("fixing her glance...") (...), choisissent, avec raison, la sobriété (p. 237).

Ja hem dit més amunt per què no hi estem d'acord. Quant a l'αἰεὶ, Conche explica:

Puisque la lune est éclairée par le soleil, elle "regarde" nécessairement vers le soleil, et cela toujours, αἰεὶ, c'est-à-dire quelle que soit la phase considérée, à l'exception de la "nouvelle lune", où la lune est "aveugle". Qu'il s'agisse de la pleine lune, de la lune ovale, de l'un des quartiers ou du croissant, la partie lumineuse est toujours tournée vers le soleil. En particulier, la convexité du croissant est tournée du côté des rayons solaires, tandis que les cornes sont tournées à l'opposé du soleil (p. 237-238).

Bona descripció del fenomen astronòmic, que cal no despullar, com pretén Conche, de les diferents connotacions explicades.

FRAGMENT 15a

1

SCHOL. BASILII, *Homiliae in Hexaëmeron*, XXV (ed. PASQUALI, Gesellschaft der Wissenschaften zu Göttingen, Philosophische-Historische Klasse, 1910, p. 201)

ὕδατόριζον (sc. τὴν γῆν)

aiguarrelada

ὕδατόριζον : <γαῖ> ὕδατόρριζος García Calvo

2

L'escoli a les *Homiliae* de Basili de Cesarea (Basili el Gran) diu: Παρμενίδης ἐν τῇ στιχοποιίᾳ “ὕδατόριζον” εἶπεν τὴν γῆν. Apareix al costat d'una frase en què Basili comenta que, si se suposa que a sota de la terra hi ha aigua, aleshores cal rumiar com és possible que no s'hi enfonsi.

Diels no inclou aquest fragment a la seva edició. El mateix fa Tarán. El primer no comenta ben res sobre la paraula, i el segon comenta que no té res a comentar. García Calvo incorpora el fragment al poema fent que l'adjectiu (que escriu amb rho duplicada) estigui en nominatiu i complementant el substantiu γαῖα (no γῆ) (<γαῖ> ὕδατόρριζος) (com a B 11, 1 i B 14), sense altre comentari que “suppleo et corrigo” (p. 215). Liddell-Scott indiquen que la ípsilon ha de ser breu, en trobar-se en un vers dactílic (p. 1843).

La decisió filològica (ja sabem que no unànime) de donar a aquest escoli el caràcter d'un autèntic *fragment* de Parmènides (decisió deguda, fins on podem esbrinar-ho, a DK 1934-1935 com a molt tard) es deu probablement al fet que es tracta d'un neologisme atrevit. Potser per això mateix (i no amb cap intenció doxogràfica) és citat per l'escoliasta anònim.

Hom sempre té la possibilitat (que no l'obligació) de recórrer als testimonis sobre Parmènides que parlen de la terra (o de la Terra), un cop vist que l'adjectiu del fragment és referit a aquesta. El lector trobarà els més importants d'aquests testimonis quan ens ocupem de Coxon (hom trobarà un testimoni de Diògenes Laerci citant Teofrast, on se'ns diu que la Terra és esfèrica i situada al bell mig de l'univers) i de Conche (hom trobarà un testimoni d'Aristòtil i un del Pseudoplutarc, contradictoris per cert). No sembla pas (pensem contra Conche) que cap d'aquests testimonis aportí gens de llum sobre el fragment. Centrem-nos, doncs, en aquest.

Per un cantó cal reconèixer que l'adjectiu, que troba en l'aigua les *arrels* de la terra, encaixa bé amb el principi generativista definitori de la δόξα. Però per l'altre cantó convé observar que es tracta d'un simple adjectiu qualificatiu, no de cap *tesi*. Ens sembla que cal donar més importància a això segon (com ens sembla que fan Untersteiner i Coxon): no creiem que calgui donar-li un significat intrateòric (fos quina fos la intenció de l'escoliaista) ni que calgui reservar-li cap lloc a la cosmogonia del poema. Per això mateix no ens sembla correcte buscar-hi una al·lusió (crítica o no crítica) a Tales, en part perquè Tales, a diferència d'Anaximandre, Anaxímenes o els pitagòrics, no sembla jugar cap paper en tota la cosmogonia de Parmènides, en part perquè acabarem relacionant amb Tales de Milet el vailet que s'acosta a la font per beure. Aquí el que passa és senzillament que, per a fer connexions d'aquest tipus, ens falta informació, i convé la màxima cautela. Per això no creiem tampoc que sigui qüestió de trencar-se el cap tot pensant que, si val l'equació nit/terra, aleshores l'adjectiu que ens ocupa, que significa que la terra pressuposa l'aigua i en neix, desencaixa amb els principis cosmològics del poema, que fan que la nit (juntament amb el dia o la llum) siguin al fons de tota cosa (també al fons –per tant– de l'aigua), ni tot buscant, doncs, alguna solució de compromís perquè l'adjectiu pugui encaixar amb aquesta cosmogonia (com fa Conche). Això, per descomptat, es pot fer; però ens sembla que no fer-ho és més correcte. Encara que es tracti d'un hàpax, i més concretament d'un atrevit neologisme (vg. Coxon), tenim la impressió que es tracta d'un adjectiu forjat en consonància amb aquella concepció prefilosòfica del món (per qualificar-la com fan Kirk i Raven) segons la qual d'aigua n'hi ha pertot (en cau del cel, en brolla de la terra, envolta tota terra habitada, etc.) i segons la qual, d'acord amb el cèlebre vers d'Homer, tot neix de l'Oceà (Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται: *Ilíada*, Ξ 246), tenint en compte que encara en trobem vestigis al mite del *Fedó* de Plató (com remarca Coxon) i tenint en

compte sobretot la importància que Homer (llenguatge, versos, etc.) té al llarg de tot el poema.

Untersteiner comenta:

L'espressione non è chiara: si pensa a un'eco della nota dottrina di Talete (F. Gignier, *Geographie*, R E, Suppl. IV, 540, 23-25; Freeman, p. 143 e 150). Zafiropulo *Él.*, p. 124, pur accostandosi a questa tesi, crede del pari possibile che Parmenide abbia voluto alludere alla concezione, allora classica, del mondo abitato circondato dall'Oceano. Certo l'espressione può ricordare Senofane (21 A 47 (...)) [el testimoni, sobre Xenòfanes i altres autors que queden inteterminats, és d'Aristòtil –*De caelo* B 13, 294 a 21–, i diu: οἱ μὲν γὰρ διὰ ταῦτα ἄπειρον τὸ κάτω τῆς γῆς εἶναι φασιν, ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζῶσθαι λέγοντες ὥσπερ Ξενοφάνης etc.]), come avverte Nestle in Zeller, I 1, p. 713 nota 1, ma per Parmenide la conseguente immagine dell'albero della terra che starebbe alla base di questa concezione (cfr. Gigon, *Urspr.*, pp. 84-85) non può prendere gli sviluppi che presenta in Senofane (...), ma, come bene osserva Gigon, *Urspr.*, p. 284, Parmenide deve proprio aver voluto dire che la terra abitata si trova nell'Oceano. Quest'è sostanzialmente l'opinione anche di A. Lesky, *Thalatta*, Wien 1947, p. 85, il quale osserva: “non possiamo piú dedurre il contesto nel quale Parmenide usava l'espressione, ma anche qui si presentano le antiche concezioni dell'acqua intorno e sotto la terra” (p. 165).

Tarán, que ja hem vist que no inclou aquest fragment a la seva edició, renuncia a ocupar-se del seu contingut. Diu (i és tot el que diu): “The notice contained in Schol. Basilii 25 [Pasquali]: Π. ἐν τῇ στιχοποιίᾳ “ὕδατόριζον” εἶπεν τὴν γῆν, is inconclusive” (p. 246, nota 42).

Coxon comenta:

The “roots” of the earth are familiar from Hesiod (*theog.* 728 [Coxon es refereix a l'expressió γῆς ῥίζαι]) and Xenophanes (ἐπ' ἄπειρον αὐτὴν ἐρριζῶσθαι [Coxon cita aquest fragment del testimoni d'Aristòtil sobre Xenòfanes que abans ha citat Untersteiner: 21 A 47]). P. does not however like them conceive of the earth as extending “downwards” (τὸ κάτω ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται, Xenoph. fr. 28, 2 Diels [Coxon cita la segona part del segon vers de DK 21 B 28; el fragment sencer diu: γαίης μὲν τόδε πείρας ἄνω παρὰ ποσσὶν ὄρᾶται / ἠέρι προσπλάζον, τὸ κάτω δ' ἐς ἄπειρον ἰκνεῖται], but as a sphere in the centre of the universe (Theophr. t. 41 [la frase es troba a Diògenes Laerci citant Teofrast i diu: πρῶτος δ' οὗτος [Parmènides] τὴν γῆν ἀπέφηνε σφαιροειδῆ καὶ ἐν μέσῳ κεῖσθαι: IX, 447, 18). His description of it as “rooted in water” must therefore refer to subterranean rivers or seas such as those imagined by Plato, *Phaedo* 111 b sq., where the same theory of a centrally poised spherical earth is maintained as was held by P. This will still be true if the epithet refers to land-masses and not to the whole earth. The cosmological or geographical context of fr. 16 [B 15a] is uncertain; it is possible that P. explained earthquakes as due to the movement of water under the surface of the earth, as Thales, Democritus and the Stoics are said to have done (Aët. iii, 15). For the trenchant neologism cf. νυκτιφαῆς [“darkly bright”], fr. 14 [B 14] (p. 376).

Conche converteix en tot moment l'adjectiu en una tesi cosmogònica (la terra de l'aigua, la terra pressuposa l'aigua). A partir d'aquí rebutja la interpretació que vincula la paraula amb el pensament de Tales de Milet (perquè Tales deia que la Terra flota sobre l'aigua, no que hi tingui les arrels; perquè per a Tales la Terra no era rodona, com per a Parmènides, sinó com una mena de disc pla; i perquè per a Parmènides, d'acord amb Anaximandre, la terra no necessita reposar sobre res, atès que es troba al bell mig de l'univers i no hi ha cap raó perquè es mogui cap aquí més que no pas cap allà:

Thalès, nous dit Aristote, "soutenait que la Terre flote sur l'eau" (*Méta.*, A, 3, 983 b 21-22). La Terre serait une sorte de disque plat flottant sur l'eau "comme un bouchon de liège" (...). Cela nous aide-t-il pour interpreter le terme ὑδατόριζον? Il ne le semble pas: 1) ce qui "flotte" sur l'eau n'est pas "enraciné" en elle; 2) pour Parménide, la Terre est "ronde" (...), plus précisément "sphérique" (σφαιροειδής, D.L., IX, 21). Et surtout, Parménide a assimilé la grande découverte d'Anaximandre: la Terre, isolée de toutes parts, ne "repose" sur rien (p. 239).

Després Conche considera la interpretació que nosaltres hem donat per bona (amb els imprescindibles matisos indicats) i la rebutja al·legant que no encaixa amb els testimonis:

Que l'Océan primordial ait été le générateur de la terre avant de l'enserrer, c'est ce que semble indiquer ce vers de l'*Iliade*: Ὠκεανοῦ, ὅς περ γένεσις πάντεσσι τέτυκται (14. 246) (...) Cette manière d'expliquer le terme ὑδατόριζον serait donc possible. Encore faudrait-il qu'elle soit compatible avec les témoignages, ce qui n'est pas le cas (p. 240).

Els testimonis en qüestió són principalment un del Pseudoplutarc, on s'afirma que, segons Parmènides, la terra ve de l'aire i no de l'aigua (λέγει δὲ τὴν γῆν τοῦ πυκνοῦ καταρρύντος ἀέρος γεγονέναι: *Stromata* 5, *Doxographi graeci*, p. 581, 4; DK 28 A 22; Coxon t. 87) (Conche sosté que ἀέρος forma part del text, cosa que ha estat discutida), i un altre d'Aristòtil on s'afirma, d'acord amb els fragments cosmogònics que ens resten (i acceptant l'equivalència nit = terra), que, segons Parmènides, no és la terra que ve de l'aigua, sinó l'aigua de la terra (barrejada amb foc): οἱ δ'εὐθὺς δύο ποιοῦντες (ἀλλὰ σώματα στοιχεῖα), ὥσπερ Παρμενίδης πῦρ καὶ γῆν, τὰ μεταξύ μίγματα ποιοῦσι τούτων, οἷον ἀέρα καὶ ὕδωρ (*De generatione et corruptione*, II, 3, 330 b 13-15; DK 28 A 35, Coxon t. 32). Com que els dos testimonis es contradiuen, Conche dóna per bo el del Pseudoplutac (la terra, segons Parmènides, ve de l'aire) i veu en el d'Aristòtil una confusió: "la terre [segons Parmènides] n'est pas l'un des principes –n'est pas le dense ni la nuit" (p. 242). Queda doncs que la terra, segons Parmènides, ve de l'aire (segons Conche). Però aleshores: com interpretar l'adjectiu ὑδατόριζον? Resposta:

L'eau n'est pas ce qui engendre, mais ce qui, grâce aux racines, nourrit. La terre "enracinée dans l'eau" est la terre avec sa végétation, sa flore et sa faune, bref la terre vivante. Thalès, dit Aristote, avait observé que "l'humide est la nourriture (τροφή) de toutes choses", et aussi que "les semences

(σπέρματα) de toutes choses ont une nature humide” (*Méta.*, A, 3, 983 b 23 s.). Ce rôle de l’humide dans l’origine et le maintien de la vie, Parménide le reconnaît aussi bien. L’eau n’est pas à l’origine de la terre comme telle, mais de la vie (p. 242).

Si això és una dilucidació del significat de l’adjectiu, estem completament d’acord amb Conche. La marrada pels testimonis (que adés rebutja Tales, adés va a cercar-hi la clau per a interpretar el fragment, adés utilitza Aristòtil per a rebutjar un parer, adés hi troba una confusió exegetica) ens sembla innecessària i marcada d’arrel (que d’arrels va la cosa) per l’error de cercar en l’adjectiu una tesi.

FRAGMENT 16

1

ARISTOT. *Metaph.* Γ 5. 1009 b 22-25 (hinc ALEX., ASCL. ad loc.) / THEOPHR. *De sens.* 3

ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,
τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται· τὸ γὰρ αὐτό
ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν
καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα.

Com cada cop té la mescla de membres tothora movent-se,
doncs així pren pensament en els homes. Igual, en efecte,
és el que pensa, la planta de membres als homes,
tant per tots com un per un: perquè la plenor fa la pensa.

1 ἕκαστος Arist. E¹ J, Theophr. P F, Diels, Untersteiner, Tarán, Conche, Coxon : ἕκαστω Arist. A^b, Zeller, García Calvo : ἕκαστος Arist. E², Alex., DK : ἕκαστον Ascl. (om. κρᾶσιν) / ἔχει Arist. A^b J, Alex., Ascl., Zeller, Diels, DK, Untersteiner, Tarán, Conche : ἔχη Arist. E : ἔχειν Theophr. : ἔχη Coxon : ἔχεν García Calvo / κρᾶσιν Arist., Theophr., Alex., Diels, DK : κρᾶσις Estienne, Zeller, Untersteiner, Tarán, Conche, García Calvo : κρήσιν Coxon / πολυπλάγκτων Theophr., Diels, DK, Tarán, Coxon, Conche : πολυκάμπτων Arist., Zeller, Untersteiner : πολυκάπτων García Calvo

2 τὼς : Arist. EJ, Theophr., Zeller, Diels, DK, Untersteiner, Tarán, Conche, Coxon, García Calvo : τ' ὡς Arist. A^b : ὡς Arist. E², Alex. / παρέστηκεν Karsten, Zeller, Diels *Dox.*, Zeller, Tarán, Conche, Coxon : παρέστηκεν Theophr. : παρίσταται Arist., Alex., Ascl., DK, Untersteiner : παρίστᾶται Diels 1897 : παρέστα García Calvo

3 ἔστιν Diels, DK, Untersteiner, Tarán, Conche : ἐστὶν Zeller : ἐστὶν Coxon, García Calvo

4 τὸ γὰρ αὐτό *codd. edd.* : ταυτό γὰρ αὐτό García Calvo / τὸ πλέον *codd. edd.* : τὸ πλέον García Calvo

2

Aristòtil cita aquests quatre versos al passatge del llibre IV de la *Metafísica* on es discuteix si les coses tenen o no tenen una identitat determinada (si cada una és això i no pas allò, així i no pas aixà). Aristòtil sosté que la tenen, i que els que afirmen que no la tenen ho afirmen perquè en general identifiquen la sensació (αἴσθησις), que és una alteració del cos (ἀλλοίωσις), amb el pensament (φρόνησις), i per això diuen que el que es

mostra en el mode de la sensació (o sigui l'aparença sensible) ha de ser per força veritable: ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναί φασι (1009 b 12-16). Aristòtil troba defensors d'aquesta tesi reduccionista (perquè diuen que no hi ha una diferència irreductible entre el pensament i la sensació) i relativista (perquè diuen que el que semblen les coses, allò són, essent així que a mi em semblen així i a tu aixà) en molts autors: Protàgoras, Empèdocles, Demòcrit, Parmènides, Anàxàgoras, Homer, Heraclit i els qui es dediquen a ἡρακλειτίζειν (enumerats en aquest mateix ordre). Per a il·lustrar-ho, cita primer dos fragments d'Empèdocles, DK 31 B 106 (πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισιν) i B 108 (ὅσσον <γ> ἀλλοῖοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ / καὶ τὸ φρονεῖν ἀλλοῖα παρίσταται), i immediatament després cita el nostre fragment. Aristòtil fa la citació just després d'esmentar Parmènides i sense explicacions ni comentaris de cap mena, entenent que el text de Parmènides és un simple exemple més del punt de vista en qüestió (1009 a 5-1010 a 23; Coxon t. 28).

Teofrast cita el fragment al començament del seu *De sensibus*, on contraposa aquells autors que han explicat la sensació per la semblança (τῷ ὁμοίῳ), entre els quals es compten Parmènides, Empèdocles i Plató, i aquells que l'han explicada per la contrarietat (τῷ ἐναντίῳ), entre els quals es compten Anaxàgoras i Heraclit. Parmènides, explica Teofrast, deia que hi ha dos elements que es barregen, el calent i el fred; que es produeix coneixement (γνώσις) quan l'un o l'altre predomina, i/o (no queda clar) que es produeix el coneixement que es produeix segons que l'element que predomina sigui l'un o l'altre; i que el pensament (διάνοια) millor i més pur es produeix gràcies al calent, si bé també aquest necessita d'una certa proporció: ὅτι δυοῖν ὄντοι στοιχείοι κατὰ τὸ (499, 15) ὑπερβάλλον ἐστὶν ἢ γνώσις. ἐάν γὰρ ὑπεραίρη τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίῳ δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμόν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαι τινος συμμετρίας. I aquí és on Teofrast fa la citació. Després de la qual Teofrast ens informa d'unes quantes coses més (que, com les d'abans de la citació, poden ajudar a entendre els versos acabats de citar, o distorsionar-ne la lectura, o totes dues coses alhora): que Parmènides diu que sentir és el mateix que pensar (τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει); que no determina si, quan fredor i escalfor siguin a parts iguals en la mescla, es produirà pensament o no (ἂν δ' ἰσάζωσι τῆ μίξει, πότερον ἔσται φρονεῖν ἢ οὐ); que la memòria i l'oblit s'expliquen igualment d'acord amb el model de la mescla dels elements i el predomini de l'un o de l'altre; que els cadàvers, que són freds, no senten la llum ni l'escalfor ni el so, però sí que senten el fred i el silenci; i, en fi, que en tota cosa hi ha un

cert coneixement (καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γινῶσιν), ja que tota cosa –cal entendre– resulta de la mescla dels dos elements (*De sens.* 1-4, dins *Dox.* 499, 1-6, 499, 11-500, 6; Coxon t. 45).

3

La diversitat d'interpretacions que es poden fer (i que s'han fet) d'aquest fragment depèn de diferents factors: de les variants textuais que s'escullin al primer vers, de les quals depèn, d'entrada, la sintaxi i el sentit de la primera frase (v. 1-2: ὡς ... παρίσταται); de com s'interpreti el substantiu μέλεα (v. 1 i 3); de la sintaxi amb què es llegeixi la segona frase (v. 2-4: τὸ γὰρ αὐτό ... παντί), sintaxi de la qual depèn el significat general de la frase; del significat que es doni a l'expressió τὸ πλεόν (v. 4), del qual depèn, sobretot, el significat de la tercera i última frase (v. 4: τὸ γὰρ ... νόημα); i, finalment, de la connexió lògica que s'estableixi entre les tres frases que constitueixen el fragment (això és: de com s'interpretin els tres γὰρ –v. 1, 3 i 4). Fem un ràpid cop d'ull sobre aquests diferents factors. Quant a les variants textuais del primer vers, són tres. La primera és ἐκάστοτ' (=ἐκάστοτε) (un manuscrit d'Aristòtil, Teofrast) / ἕκαστος (un segon manuscrit d'Aristòtil, Alexandre) / ἐκάστῳ (un tercer manuscrit d'Aristòtil) / ἕκαστον (Asclepi, qui després omet el substantiu κρᾶσιν). Si s'escull ἕκαστος, s'entén que el que es diu als dos primers versos té lloc en cadascú (en cada ἄνθρωπος, d'acord amb els datius dels versos 2 i 3). Si s'escull ἐκάστοτ', s'entén que el que es diu té lloc en cada cas o en cada instant o cada vegada (i es pot sobreentendre també que té lloc en cadascú, però cal sobreentendre-ho). La variant ἕκαστον obliga a admetre que el que es diu incumbeix cada cosa (no només els humans). La variant ἐκάστῳ és compatible amb tots tres sentits (en cadascú, cada vegada o en cada cosa). Si s'escull ἕκαστος o ἕκαστον, dos nominatius, ja es té un subjecte exprés per al verb ἔχει. Si s'escull ἐκάστοτε o ἐκάστῳ, el verb queda sense subjecte exprés, i aleshores: o bé es pressuposa que té per subjecte el substantiu νόος del segon vers (únic nominatiu en tota la clàusula), o bé es pressuposa que té per subjecte la δαίμων de B 12, 3 (possibilitat no contemplada per ningú, sorprenentment perquè tothom la contempla per a la lectura de B 13), o bé hom se l'inventa aventurant la hipòtesi que el substantiu κρᾶσιν hauria d'estar en nominatiu (κρᾶσις), que és el que va fer Estienne per primer cop. Si s'accepta κρᾶσις en nominatiu, aleshores el verb ἔχει del primer vers, com que està acompanyat per una expressió adverbial (ὡς...), pot passar a tenir el valor de “ser” o “estar”. Queda explicada

doncs així la variant κρᾶσιν (manuscrits d'Aristòtil, Teofrast i Alexandre) / κρᾶσις (Estienne). La tercera variant del primer vers és πολυπλάγκτων (Teofrast) / πολυκάμπτων (Aristòtil), variant que, almenys fins que no entrem en el significat de μέλεα, sembla introduir un matis semàntic no crucial: el primer adjectiu significa molt “errant” o “descentrat” o “perdut” (com a l’expressió πλαγκτὸς νόος de B 6, 6) i significats similars (format a partir del verb πλάζεσθαι: trontollar, vacil·lar, anar d’una banda a l’altra, sovint amb la connotació d’errar, desviar-se, perdre’s, etc.); en el segon cas, significa molt “flexible” o “àgil” i similars (format a partir del verb κάμπτεσθαι: plegar-se, flexionar-se, articular-se). La variant del segon vers, παρίσταται (Aristòtil, Alexandre, Asclepi) / παρέστηκε (Teofrast) / παρέστηκεν (Karsten, Diels 1879) / παριστᾶται (Diels 1897), no afecta el sentit de la frase: són diferents formes verbals –present i perfet– del mateix verb (παρίστημι), i és d’interès estrictament filològic. Pel que fa al substantiu μέλεα, o bé significa el cos de l’home en general (en tant que articulat en diferents membres o parts: vg. Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, cap. I), o bé significa els òrgans dels sentits en particular (Diels). Quant a la sintaxi de la segona frase, hi ha dues grans possibilitats, que es diferencien entre si (ara simplificant al màxim: al comentari menut donarem més detalls) segons que s’interpreti que el pronom relatiu ὅπερ es troba en nominatiu i fent de subjecte o predicat nominal del verb φρονέει (que és el que fan la majoria d’intèrprets) o segons que s’interpreti que es troba en acusatiu i fent de complement directe del mateix verb (Fränkel per primer cop, Untersteiner, Tarán, i alguns altres). La diferència entre les dues opcions es veu de seguida si traduïm la frase (fem servir equivalències lèxiques habituals). Si s’interpreta que ὅπερ es troba en nominatiu i com a subjecte o predicat de φρονέει, aleshores el significat de la segona frase serà: “El mateix que pensa (subjecte o predicat) és la natura dels membres (predicat o subjecte) en els homes, en tots i cada un”. Si s’interpreta que ὅπερ es troba en acusatiu i com a complement directe de φρονέει, aleshores el significat serà: “El que pensa (complement directe) la natura dels membres (subjecte) és el mateix en els homes, en tots i cada un“. Pel que fa a l’expressió τὸ πλέων, només hi ha tres possibilitats: o bé es tracta de l’adjectiu qualificatiu πλέος, α, ον (com a B 9, 3 i com ἔμπλεον a B 8, 24), que vol dir “ple”, o bé es tracta del comparatiu de superioritat de l’adjectiu quantitatiu πολὺς, πολλή, πολύ (“molt”), o sigui πλείων, ων, ον o bé πλέων, ων, ον (que al vers èpic són formes indistintament emprades i varien només en funció de la mètrica: v. p. ex. Bailly, p. 1568), que vol dir “més”, o bé es tracta del participi present (un adjectiu, per tant) del verb πλέω, que normalment vol dir “navegar” i pot voler dir “flotar” (molt improbable). Caldrà tenir en compte, qualsevol que sigui l’opció triada,

que l'adjectiu es troba declinat en neutre singular i precedit d'article determinat. Pel que fa a la connexió lògica entre les tres frases, cal tenir en compte que totes elles es troben precedides de la conjunció causal γάρ. Si es dóna per bo que aquesta conjunció té el mateix significat en totes les tres frases, aleshores el que es diu a la tercera frase ha de donar raó d'allò que es diu a la segona, el que es diu a la segona ha de donar raó del que es diu a la primera, i el que es diu a la primera ha de donar raó d'allò (fos el que fos) que la precedia. Diguem finalment, quant a la posició del fragment en el poema, que només García Calvo discrepa dels altres filòlegs. Segons ell, seria el darrer fragment (aniria immediatament després de B 19).

Mentre es rumia sobre tot això, cal plantejar-se també seriosament si el contingut del fragment (o la sèrie de continguts que el fragment pot tenir, en funció de les variables que acabem de veure) encaixa amb la caracterització que en fan els qui el citen: perquè no és gens ni mica evident que el fragment de Parmènides s'hagi de situar (o quedi naturalment situat) en el marc de la problemàtica que pretenen Aristòtil i Teofrast, o sigui responent a qüestions de (diguem-ne) teoria del coneixement, ni molt menys que el fragment parli (o il·lustri una determinada tesi) sobre la relació entre sensacions i pensament (en efecte: que el fragment parli de les sensacions implicades en l'adquisició de coneixement, o de sensacions i de coneixement en general, no es troba al text: depèn de la interpretació que es faci de les paraules i de les frases i demana una detinguda prova). Aristòtil, al llarg del desenvolupament on apareix la citació, planteja la qüestió de la diferència entre aparença i realitat, o entre semblar i ser, i la vincula amb la diferència entre les sensacions que tenim i la capacitat de pensar. Sosté que no podríem diferenciar la realitat de l'aparença si el pensament es reduís a les sensacions que tenim. Aquesta problemàtica, que es planteja sobre la base de la diferència entre el que hi ha en realitat i el que hi ha en aparença, i que es mira de resoldre en termes de facultats de coneixement, i en particular sotmetent a contrast la informació que ens donen els sentits i el que ens obliga a admetre el pensament, arranca de Zenó i, passant per Empèdocles, Anaxàgoras i Demòcrit, arriba fins a Protàgoras i Gòrgias. Això no vol pas dir que el fragment de Parmènides (i en general el seu poema) no digui coses que no es puguin fer encaixar amb aquesta problemàtica, i no vol pas dir, per tant, que la citació d'Aristòtil sigui arbitrària o deguda a una mera confusió. Però, des del moment que Aristòtil presenta el text com a il·lustració d'una posició al davant d'aquesta problemàtica, sembla cometre un flagrant anacronisme.

Quant a Teofrast, diguem primerament que l'atribució de reflexions o filosofemes *περὶ αἰσθήσεως* o *περὶ αἰσθήσεων* als diferents autors de què s'ocupa deu ser en bona

mesura deguda simplement al fet que dividís el seu llibre per temes, divisions i temes que, d'altra banda, tenien per fonament immediat el pensament d'Aristòtil. El mateix (això és: que les tesis d'un intèrpret, moltes vegades, caracteritzen més l'intèrpret –els seus supòsits, els seus conceptes, les seves maneres de procedir, etc.– que no pas la cosa interpretada) es pot dir del plantejament general de Teofrast segons el qual cada autor ha explicat les sensacions τῷ ὁμοίῳ ἢ τῷ ἐναντίῳ. A propòsit d'això és sens dubte rellevant el fet que Teofrast comenci dient que Parmènides no va ocupar-se de les sensacions sinó molt al per alt, fins al punt que “res no va definir” o “res no va determinar”: Παρμενίδης μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν, ἀλλὰ μόνον... (segueix: ...ὅτι δυοῖν ὄντοι στοιχείοι κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἢ γνῶσις). Això sembla voler dir no només que Parmènides (a diferència d'Empèdocles) no va ocupar-se de fer una anàlisi dels diferents sentits i de les sensacions respectives agafant-los cas per cas, sentit per sentit (que –sens dubte– també ho vol dir), cosa que no diferencia Parmènides de ningú (només d'Empèdocles), sinó segurament també que les coses que diu Parmènides constitueixen tot just les *bases* per a un enfocament de la qüestió i per a la construcció d'un model o constructe teòric, i segurament cal entendre que el constructe interpretatiu no és de Parmènides, sinó del seu intèrpret, en aquest cas Teofrast. Ben assumit això, el constructe exegetíc de Teofrast falla sospitosament en un punt clau que Teofrast mateix reconeix (encara que sigui –com no podia ser d'altra manera– com a defecte o mancança de Parmènides): ἂν δ' ἰσάζωσι τῆ μίξει, πότερον ἔσται φρονεῖν ἢ οὐ, καὶ τίς ἢ διάθεσις, οὐδὲν ἔτι διώρικεν. I sembla que el fet que falli té a veure amb el fet que la interpretació teofrastiana del fragment té per tesi bàsica ὅτι δυοῖν ὄντοι στοιχείοι κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἢ γνῶσις, d'acord amb la qual l'expressió τὸ πλεόν del quart vers del nostre fragment significa τὸ ὑπερβάλλον, “el predominar” o “el que predomina”. Diguem també que el fet que Teofrast interpreti el fragment com si aquest s'ocupés de descriure la relació que *de facto* s'estableix entre sensacions i pensament, o de descriure l'origen d'aquest a partir d'aquelles, i no pas com a originàriament ficat en el marc de la qüestió sobre la seva fiabilitat o validesa, fan la caracterització teofrastiana del contingut del fragment més pertinent i creïble que l'aristotèlica. La tesi sobre la memòria (deguda a la calor, claror, etc.) i l'oblit (deguda al fred, fosc, etc.) i la impressionant tesi sobre les sensacions del cadàver són d'un ressò arcaic i d'una concretesa tals que fan tot l'efecte de ser originals; el mateix es pot dir, amb més reserves, de la tesi segons la qual en tota cosa hi ha un cert coneixement (καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν), que encaixa amb l'antiga dita segons la qual πάντα πλήρη θεῶν i amb la tesi segons la qual tota cosa té ψυχή, ambdues atribuïdes a Tales (vg. p. ex.

11 A 22); la tesi segons la qual sentir és el mateix que pensar (τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει), en canvi, fa més aviat la cara de ser una deducció exegetica de Teofrast que depèn de la seva pròpia interpretació del fragment.

La primera frase diu que, de la mateixa manera que la barreja que compon els membres o les parts del cos humà (o sigui: el cos humà, i no, com pretén Diels, els òrgans dels sentits) és en cada cas diferent (perquè la proporció dels elements que la componen és com és –va canviant– *cada vegada*: és el que diu l'adverbi ἐκάστοτε), això mateix passa amb el pensament (això mateix, o sigui: que és diferent en cada cas).

L'afirmació, que cal suposar més aviat sorprenent, demana una explicació (o sigui un γάρ) que faci minvar la sorpresa que genera. El que s'ha d'explicar (o el que pot causar sorpresa) són, en realitat, dues coses: primera (i principal), què té a veure el nostre pensament (o els nostres pensaments) amb el nostre cos (o amb els seus diferents estats), o dit d'una altra manera: en què es fonamenta *la comparació* (la correlació ὡς / τῶς); segona, si tant l'un (el cos) com l'altre (el pensament) són en cada cas diferents, com és possible que la deessa s'hi hagi referit tot de sobte, o s'hi refereixi ara, amb un sol nom (κρᾶσις, νόος), com si fos quelcom sempre igual o com tingués sempre una mateixa identitat. La segona frase ens explica d'un sol cop totes dues coses: d'una banda, el que passa al pensament és com el que passa al cos *perquè* allò que anomenem *pensament* és (o és el mateix que, o no és altra cosa que, o es redueix a) allò que anomenem *cos* (entenent que ὅπερ φρονέει –o τὸ αὐτὸ ὅπερ φρονέει– és una expressió per al mateix que abans s'ha anomenat νόος); d'altra banda, ens podem referir als pensaments i als estats del cos com si fossin una mateixa cosa sempre igual (κρᾶσις o φύσις, νόος) *perquè*, en efecte, són una mateixa cosa sempre igual, malgrat el que s'ha començat afirmant per mitjà de la paraula ἐκάστοτε (afirmació que es manté); és a dir: de la mateixa manera que, malgrat que el cos és diferent o es troba en un estat diferent en cada cas (perquè la proporció entre els elements de la barreja que el compon és diferent en cada cas), el cos, tanmateix, és sempre igual i té una mateixa identitat (perquè és composta en cada cas pels mateixos elements), doncs igualment ocorre amb el pensament en els homes: és diferent en cada cas (perquè) i al mateix temps sempre igual (una barreja sempre composta de dos elements en cada cas presents i en cada cas en diferents proporcions). S'afirma que el νόος es redueix a la barreja tant perquè *hi ha νόος perquè hi ha barreja* com perquè *el νόος és com és perquè la barreja és com és*. Del fet que la barreja sigui sempre igual i, tanmateix, diferent en cada cas, en resulta tant el fet que tots i cada un dels homes tinguin νόος com el fet que aquest sigui diferent

en cada cas, tant si per cada cas entenem cada individu com si per cada cas entenem els diferents estats que el pensament d'un individu presenta en cada cas.

La tercera frase significa que la plenitud (s'entén: de la mescla) fa el pensament. Pensem que el que diu Teofrast, segons el qual τὸ ὑπερβάλλον determina el fet que el pensament sigui així o això, segurament es trobava en Parmènides, i encaixa bé amb la notícia del cadàver, però, com tantes altres de les coses que diu Teofrast en presentar aquest fragment, no es troba al nostre fragment: o és clarament exegetíc, o ens informa del contingut de trams de text que devien aparèixer no gaire abans o no gaire després del nostre fragment. Aquí hi ha implicada una qüestió metodològica: quan s'interpreten textos fragmentaris com el de Parmènides, cal refiar-se, si es pot, *sobretot* del text mateix; si això no pot ser, cal recórrer als testimonis; però és que en aquest cas hom pot centrar-se en el text mateix. En efecte, hi ha una altra vegada (encara que única) en què, en el pla de la δόξα, o sigui en el context teòric de la cosmologia, apareix la paraula πλέον, i és precisament quan Parmènides presenta els elements de la barreja. Diu: πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φύεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου / ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν (B 9, 1-2). És qüestió de rumiar per què, entre el final de B 8 i B 9, Parmènides diu amb tanta insistència que els elements són dos i només dos, que no n'hi ha d'altre, i que no hi ha res entre ambdós (cap buit, o sigui res que no sigui o dia o nit o una determinada barreja d'ambdós). És a dir: que tot és *ple* d'aquests elements. Probablement té a veure amb les exigències constitutives d'un discurs cosmogònic com a tal: no pot deixar *res* per explicar. En tot cas, i per més que costi interpretar per què ho diu, el fet és que ho diu amb insistència. Aleshores no veiem per quina raó caldria optar aquí per una traducció del tipus “el que predomina” o “el predominar”. Canviant de tema, cal rumiar sobre si νόημα significa el pensament concret (el contingut del νόος) o la capacitat de pensar (que també pot significar-ho), o sigui el νόος mateix. Totes dues lectures són possibles si tenim en compte el contingut mateix del fragment, o dit d'una altra manera: segons que entenguem la plenitud de la mescla en general o la que es produeix en cada cas. Quant al γὰρ, tenim la sensació que, una vegada més, ens trobem al davant d'una fórmula, la més concisa, de dir que el pensament es redueix a la mescla, que no és cap cosa diferent de la mescla (o cap tercera cosa diferent dels dos elements que componen la mescla). Potser la concisió (el fet que, en definitiva, el que en els versos anteriors s'ha dit d'altres maneres més desenvolupades es presenta aquí de la manera més concisa) podria explicar tota sola el γὰρ, sense el supòsit que es diu una nova cosa que hagi de donar raó de les que s'han dit abans.

Quant a qüestions de comentari menut, i pel que fa a la primera frase, compartim els arguments que Tarán compendia a favor de l'adverbi ἐκάστοτε. L'adverbi vol dir *en cada cas* i cobreix tant la diversitat d'éssers humans com la diversitat d'estats pels quals passa cada un; no és veritat que el fragment no contempli la diversitat d'éssers humans, la diferència entre individus, i que l'adverbi no pugui cobrir o no cobreixi de fet aquest tipus de diferències; aquest no ens sembla, per tant, un vàlid argument contra ἕκαστος (ho diem contra Conche). Triem παρήστεκεν un cop vist que παρίσταται presenta molts problemes filològics i un cop demostrat per Coxon que παρήστεκεν es troba en molts altres llocs. El temps verbal no ens sembla cap problema (és un perfet que pot entendre's perfectament amb el sentit d'un present, i més tenint en compte que es diu que passa en cada cas: passa –ha passat– en cada cas que la barreja etc.). No creiem necessària la substitució de κρᾶσιν per κρᾶσις. El subjecte del verb ἔχει és probablement la δαίμων de B 12 (el mateix subjecte és igualment el·líptic a B 13) (però aquí en present, com ἄρχει a B 12,4), que és qui té sota control tota la mixtura, com després l'Afrodita d'Empèdocles. En qualsevol cas, no és el νόος del vers següent: compartim la crítica de Tarán a Diels segons la qual convertir-l'hi és convertir els dos primers versos en tautològics. Més difícil resulta pronunciar-se sobre πολυπλάγκτων. No creiem que tingui res d'intrateòric a veure amb l'expressió πλαγκτὸς νόος de B 6, 6. Com que la mescla és tothora mudable, ens quedem amb el significat de bellugadís, tothora movent-se. Pel que fa a la segona frase, no ens acabem de decidir entre dues anàlisis sintàctiques. Ambdues tenen en comú tres decisions, que són les que en tot cas donem per bones: primera, que ὅπερ φρονέει significa el mateix que νόος; segona, que el verb φρονέει és emprat en el seu ús intransitiu (per totes dues coses descartem del tot, doncs, que ὅπερ estigui en acusatiu: està en nominatiu); tercera, que el sintagma μελέων φύσις fa de subjecte del verb ἔστιν (ja tot sol, ja compartint aquesta funció amb algun altre sintagma). Les dues anàlisis es diferencien entre si segons què es consideri que fa de subjecte del verb φρονέει (només tenim per segur que hi està implicat el pronom ὅπερ), i segons què faci de subjecte i què de predicat del verb ἔστιν. Segons la primera anàlisi, entenem que el subjecte de φρονέει és el pronom ὅπερ tot sol (“allò que”), que l'expressió ὅπερ φρονέει (“allò que pensa”) (aposada a μελέων φύσις) és el subjecte del verb ἔστιν, i que el sintagma τὸ αὐτὸ n'és el predicat. En català seria: “Perquè allò que pensa, la natura del cos, és el mateix en tots i cada un dels homes”. Segons la segona anàlisi, entenem que el subjecte de φρονέει és la més complicada construcció τὸ αὐτὸ ὅπερ (“el mateix que pensa”) (Coxon l'avalua: vg. més avall), i que aquesta construcció

és l'atribut de la frase que té per verb ἔστιν i per subjecte μελέων φύσις). En català seria: “La natura dels membres és allò mateix que pensa en tots i cada un dels homes”. Com que el significat de fons és el mateix, ens permetem de deixar oberta la qüestió. En tots dos casos, si bé amb diferents recursos, s’afirma al mateix temps, d’una banda, la identitat entre pensament i cos (o sigui: la reducció del primer al segon), i, d’altra banda, la identitat del pensament en tots i cada un dels homes i/o en tots i cada un dels pensaments que tenen lloc en tots i cada un dels homes (essent així que cadascú té el seu pensament, i el seu pensament diferent en cada cas). L’afirmació de totes dues identitats en una mateixa frase dóna a la frase una magnífica densitat de sentit i pensem que és un error voler-se quedar només amb una d’aquestes identitats. No és que no calgui escollir: és que cal *no* fer-ho i llegir la frase significant totes dues coses, que és el que pensem que passa en grec. Pel que fa a la tercera frase, cal tenir en compte una vegada més que la construcció d’un article determinat seguit d’un adjectiu singular neutre, si no hi ha cap substantiu implícit derivable del context, significa, si l’adjectiu significa X, la qualitat d’X. Així doncs, un cop triat l’adjectiu que significa *ple* o similars en comptes del que significa *predominant* o similars, τὸ πλεον no significa “el ple”, sinó la plenor o la plenitud (o similars: la saturació, etc.). Pel que fa al verb ἐστὶ, l’interpretem d’acord amb Conche: té significació transitiva i significa *fa, produeix* (quan quan es diu que tres i dos són –o sigui en fan– cinc). De la paraula νόημα i del significat d’aquest últim γάρ, ja n’hem parlat més amunt.

Zeller tria les lliçons ἐκάστῳ, κρᾶσις (en nominatiu), πολυκάμπτων al primer vers i la lliçó παρέστηκεν al segon vers. No dóna cap traducció del fragment, però de la caracterització que fa del seu sentit general es desprèn que interpreta el pronom ἐκάστῳ amb el sentit de “en cada home” (no en cada cosa), que el verb ἔχει té per subjecte κρᾶσις, que el pronom ὅπερ està en nominatiu i fent de subjecte del verb φρονέει, en aposició amb el sintagma μελέων φύσις (que fa, doncs, igualment de subjecte del mateix verb), i que τὸ πλεον significa “el que predomina” (d’acord amb Teofrast). La dependència que Zeller manifesta respecte a Teofrast (Zeller ho diu expressament: “Die beste Erläuterung dieses Bruchstücks gibt Theophrast De sensu 3” –p. 720, nota 2) fa que no se ceneixi prou a la lletra del fragment. Diu:

[dass] er [Parmènides] die Erscheinungen des Seelenlebens, Wahrnehmung und Denken, aus der Mischung der Stoffe im Körper herleitete. Er nahm nämlich an, dass jeder von den zwei Grundstoffen das ihm Verwandte empfinde, und dass deshalb die Vorstellungen und Gedanken der Menschen so oder anders beschaffen seien, die Erinnerungen haften oder verloren gehen, je

nachdem in ihrem Körper das warme oder das kalte Element überwiege; den Grund des Lebens und der Vernünftigkeit suchte er in dem Warmen; auch da aber, wo dieses ganz fehlt, im Leichnam, sollte immer noch Empfindung sein, nur dass sich dieselbe nicht auf das Lichte und Warme, sondern bloss auf das Kalte, Dunkle usf. Beziehen sollte (p. 719-720).

Zeller, per acabar, observa el fet que, d'acord amb el sentit del nostre fragment, la contraposició entre el domini de l'espiritual, d'una banda, i el del físic o corporal, de l'altra, no es troba encara en Parmènides (ni –remarca Zeller– a la primera part del discurs de la deessa):

Wir sehen hieraus, dass der Gegensatz des Geistigen und des Körperlichen auch Parmenides noch ferne liegt, und dass auch er noch nicht darauf ausgeht, die Wahrnehmung und das Denken nach ihrem Ursprung und ihrem formalen Charakter zu unterscheiden, so sehr er auch den Vorzug der vernünftigen Rede vor der sinnlichen Anschauung anerkennt; denn dass diese Ansicht nur im zweiten Teil seines Gedichts ausgesprochen ist, kann hierbei nicht in Betracht kommen: wäre er sich jenes Untersieds bewusst gewesen, so würde er ihn auch hier nicht übergangen (p. 721).

Després de dir la qual cosa, Zeller matisa:

Wenn daher Theophrast sagt: τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει, wenn ebenso Arist. Metaph. IV, 5. 1009 b 12. 21 Parmenides zu denen rechnet, welche die φρόνησις für dasselbe mit der αἴσθησις gehalten haben, (...) so ist es der Sache nach richtig, aber nur in dem Sinn, dass er den Unterschied von Wahrnehmung und Denken noch gar nicht bemerkt, eben deshalb aber auch nicht ausdrücklich geleugnet, unter dem φρονέει Fr. 16, 3 die Wahrnehmung mit begriffen hat (p. 721, nota 1).

Burnet tradueix: “For just thought stands at any time to the mixture of its erring organs, so does it come to men; for that which thinks is the same, namely, the substance of the limbs, in each and every man; for their thought is that of which there is more in them”. No tenim a mà el text grec de què depèn aquesta traducció (Ritter-Preller, *Historia Philosophiae Graecae*, Gotha, 1898), però de la traducció es desprèn amb certesa que Burnet tria les variants ἐκάστοτ’, κρῶσιν (en acusatiu) i πολυπλάγκτων, fa el substantiu νόος subjecte del verb ἔχει, fa del pronom ὅπερ el subjecte del verb φρονέει, fa del sintagma ὅπερ φρονέει subjecte del verb ἔστιν, fa de τὸ αὐτό el predicat d’aquest verb, converteix el sintagma μελέων φύσις en una aposició a τὸ αὐτό (i/o a ὅπερ φρονέει, segurament a tots dos sintagmes), i entén τὸ πλεόν com “el que predomina” (en una anàlisi molt similar a la de Diels –vg. tot seguit–, de la qual sembla diferenciar-se únicament en la determinació sobre què fa de subjecte i què de predicat del verb ἔστιν a la segona frase). Burnet, molt dependent de Teofrast (com abans Zeller i després Diels), explica així el sentit general del fragment:

This fragment of the theory of knowledge which was expounded in the second part of the poem of Parmenides must be taken in connexion with what we are told by Theophrastus in the “Fragment on

sensation” (*Dox.* p. 499 (...)). It appears from this that he said the character of men’s thought depended upon the preponderance of the light or the dark element in their bodies. They are wise when the light element predominates, and foolish when the dark gets the upper hand (p. 178, nota 1). Més endavant, a la segona i última referència que Burnet fa en el seu llibre a aquest fragment, en comptes de “the preponderance of the light or the dark” l’autor diu “the proportion of the warm and cold” (p. 192).

Diels no fa cap comentari sobre el sentit general del fragment (cal anar al comentari menut). Tria les lliçons ἐκάστοτ’, κρᾶσιν i πολυπλάγκτων al primer vers, la llició παρίσταται al segon vers, entén que el subjecte del verb ἔχει del primer vers és el substantiu νόος del segon, interpreta que μέλαια es refereix als òrgans dels sentits, fa que ὄπερ sigui nominatiu i, en aposició amb μελέων φύσις, subjecte del verb φρονέει, entén que τὸ αὐτό és el subjecte del verb ἔστιν i que tot el sintagma que va des de ὄπερ fins a φύσις n’és el predicat, i interpreta τὸ πλέον com “el que predomina” (vg. el comentari menut). Tradueix: “Denn wie sich der Sinn jedesmal verhält in Bezug auf die Mischung seiner vielfach irrenden Organe, so tritt er dem Menschen nahe. Denn ein und dasselbe ist’s was denkt bei den Menschen, allen und einzelnen: die Beschaffenheit seiner Organe. Denn das Mehrere ist der Gedanke” (p. 45).

Reinhardt creu que el que es diu aquí entra en premeditada contraposició amb el que s’afirma a B 3 (τὸ γὰρ αὐτό νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι). Vg. allí el parer de Reinhardt.

Untersteiner llegeix ἐκάστοτ’, κρᾶσιν i πολυκάμπτων al primer vers; fa que ὄπερ φρονέει μελέων φύσις sigui el subjecte i τὸ αὐτό sigui el predicat de la segona frase; fa, doncs, que μελέων φύσις sigui el subjecte del verb φρονέει i que ὄπερ en sigui el complement directe (l’última operació ja l’havia feta Fränkel; vg. el comentari menut); i interpreta τὸ πλέον com “el ple”. En resulta la paràfrasi (no gosem dir traducció) següent: “Conforme all’atteggiamento nel quale di volta in volta ci si trova in relazione al rapporto [di luce o di notte] proprio delle articolate membra, così si manifesta negli uomini la loro intuizione; l’uguale è, infatti, quello che negli uomini tutti e nel singolo dal modo di essere delle membra è conosciuto: il pensiero del singolo è il pieno [di luce e di notte]” (p. 167).

I presenta el sentit general del fragment de la següent manera:

Negli uomini, dice Parmenide, il νόος –che è (cfr. 28 B 4, 1) quella percezione e intuizione, per cui risulta come tutto sia παρεόντα– si atpeggia di volta in volta, vale a dire in ogni singola e successiva esperienza, conforme al prevalere nelle loro articolate membra di luce o di notte, oppure, forse meglio, conforme ai rapporti di luce o di notte secondo le loro proprietà naturali nel dominio delle loro membra. Poi Parmenide precisa la natura di questi “rapporti”: quello che μελέων φύσις, il modo di essere, degli uomini conosce in ogni caso è l’identico, cioè il ὁμοιον. (...) e come νόημα nella

metodica “via” del νοεῖν conosce l’essere, così νόημα dell’uomo singolo conforme all’atteggiarsi del suo νόος, determinato dal rapporto di luce e di notte costituitosi nel suo corpo, riesce a quel πλέον della temporalità parallelo, nel dominio dell’atemporalità, a πᾶν ἔμπλεον ἐόντος [B 8, 24]: νόημα è πλέον, è οὐλον di quegli ὁμοῖα, φάος καὶ νύξ, ἴσα ἀμφοτέρω [B 9], che sono appunto percepiti da μελέων φύσις, ma variamente a seconda della κρῆσις μελέων, in modo, per altro, che sempre la κρῆσις μελέων percepisca ο φάος ο νύξ a seconda che essa è φάος ο νύξ (vg. un aclariment d’aquest últim passatge al comentari d’Untersteiner a l’última frase del fragment) (p. CC-CCIV).

Sobre la relació entre la caracterització teofrastiana del fragment i el contingut d’aquest, Untersteiner comenta: “Mi resulta che, a parte la terminologia moderna, qualche confusione nella disposizione degli argomenti e qualche nesso di idee trascurato o non ben chiarito, l’esposizione di Teofrasto è fededegna (p. CCIX, nota 153).

Tarán tria les variants ἐκάστω, κρῆσις (en nominatiu) i πολυπλάγκτων, fa que ὅπερ sigui acusatiu i complement directe del verb φρονέει (com Untersteiner), i interpreta τὸ πλέον com “el ple” (també com Untersteiner). Tradueix el text així: “For as at any time the mixture of the much wandering body is, so does mind come to men. For the same thing is that the nature of the body thinks in each and in all men; for the full is thought” (p. 169). Sobre el significat general del fragment, Tarán és molt concís i clar: “fr. XVI of Parmenides (...) suggest that he did not differentiate between mind and body” (p. 252). Més desglossadament (i tot remarcant la connexió entre les tres frases –el sentit i la força dels tres γάρ– i la unitat del fragment):

The clause ὡς ... παρέστηκεν [la primera frase, versos 1-2; Tarán tria παρέστηκεν en comptes de παρίσταται] means that mind comes to men according to the mixture (κρῆσις) of their much-changing body (p. 253) . (...) The clause τὸ ... παντί [la segona frase, versos 2-4] gives the reason for the statement of lines 1-2 (ὡς ... παρέστηκεν). But what is the meaning of the clause τὸ γὰρ αὐτό / ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν / καὶ πᾶσιν καὶ παντί? A majority of interpreters take ὅπερ as the subject of φρονέει (...). To this interpretation it may be objected that while it gives some kind of explanation of the two first lines (...) it would deprive of meaning the following clause, τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα, where νόημα must be thought, that is the result of the act of thinking. It seems therefore preferable to take ὅπερ in line 3 as accusative, the object of φρονέει. This makes de connection with νόημα in the clause τὸ ... νόημα (line 4) and gives even a better explanation of lines 1-2 (...) thereby making of the whole fragment a reasonable unity (p. 254-255). (...) If we take τὸ πλέον as “the full”, the clause τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα gives a sound reason for the statement of lines 2-4 (τὸ ... παντί): In each and in all men, what the constitution of the body thinks is the same, for the full is thought. The body, of the individual and of humanity as a whole, thinks the same, i. e. τὸ πλέον. That is, whenever a given ratio of Light and Night is present in the body the same thought would result, since thought is the result of the whole mixture. Consequently, thought would be automatically determined by whatever is present in the body at any given moment. Now we see

that the whole fragment is a unit and that the third clause (...) should be taken closely together with the second (p. 258).

Sobre els aparents desencaixos entre el contingut del fragment i la caracterització (o els supòsits inherents a la caracterització) que Aristòtil i (sobretot) Teofrast en fan, sobre la relació entre el contingut estricte del fragment i la sèrie de notícies que Teofrast ens dóna en presentar-lo, així com sobre la relació entre el νόος que apareix aquí i el que ha aparegut fins ara (el que és capaç de conèixer la veritat, o sigui τὸ ἐόν), Tarán fa una sèrie d'interessants comentaris: “the notion that Parmenides did not say *anything* about the possibility of thought in the case when the two elements are equally mixed depends upon Theophrastus’ interpretation of τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα as τὸ ὑπερβάλλον (p. 262) (I tot comentant l’última frase del fragment –vg. el comentari menut, v. 4– Tarán hi afegeix: “In fact it is due to the difficulties caused by his interpretation of τὸ πλεον as κατὰ τὸ ὑπερβάλλον that Theophrastus added οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαι τινος συμμετρίας” – p. 257-258). Un altre:

Fr. XVI does not refer to a predominance of Light and Theophrastus does not quote the fragment merely to illustrate the case in which Light predominates. Theophrastus’ statement that the predominance of Light produces a better or a purer thought should probably be explained as his own inference from the fact that Parmenides connected memory with the predominance of Light and forgetfulness with that of Night, and that he conceived old age and sleep to be due to the diminution of Light in the body (...). What Theophrastus probably has in mind is the fact that the preponderance of Light assures men of a more efficient exercise of the faculty of thought. This, however, is probably irrelevant for the doctrine of truth in the *Doxa*, since thought is mechanically determined by the perception of both or one of the two μορφαί. Consequently even in the realm of *Doxa* it is unlikely that Parmenides thought that Light is the standard of truth; but even if he did, this would have no bearing upon the question of knowing Being (p. 259).

Finalment:

But his [de Teofrast] major mistake consists in attributing to Parmenides himself the doctrine that thought and perception are the same, as Aristotle had already done. That this notion of Aristotle cannot be accepted is shown, to refer only to Parmenides, by fr. VII.3-6 where sense perception and reasoning are contrasted and Parmenides is bidden by the goddess to refrain from the way of the senses which is identified as the way of non-Being (fr. VII.1-2 (...)). That in fr. XVI sense perception is not distinguished from knowledge is undeniable, but fr. XVI is not part of Parmenides’ doctrine of truth (p. 263).

Coxon tria les variants ἐκάστοτ’, κρᾶσιν i πολυπλάγκτων, tria la lectura que fa del relatiu ὅπερ (per a ser exactes, τὸ γὰρ αὐτό ὅπερ) subjecte de φρονέει (ambdues tries per les raons que veurem al comentari menut), entén τὸ πλεον com “el que predomina”, i tradueix: “For as is the temper which it has of the vagrant body at each moment, so is mind

present to men; for it is the same as the awareness belonging to the nature of the body for all and each; for the preponderant is the thought the mind conceives” (p. 94). Tot comentant el sentit dels tres γὰρ, resumeix així el sentit general del fragment:

Having determined the sense of its parts we may now consider that of the argument as a whole. If a deductive arrangement of the steps is substituted for P.’ analytic formulation, it runs as follows: the preponderant physical element in any individual is the individual’s thought; hence for all human beings and every human being, mind or thinking is identical with the intelligence possessed by the individual’s physical constitution; hence at any given time mind is present to human beings according to their physical composition at that time. The argument moves from the nature of νόημα to that of human νόος in general, and thence to that of human νόος at each instant. It probably moved thence to the distinction between the awarenesses of the living and the dead body alluded to by Theophrastus and expressly named by him “perception” (p. 381).

Coxon diu el que diu en darrer lloc d’acord amb la següent conjectura:

It appears from Theophrastus’ summary that fr. 17 [B 16] was immediately preceded or succeeded by an assertion that the understanding which derives from the warm element is better and purer than that deriving from the cold, although it requires an admixture of cold. In view of Theophrastus’ account of the latter awareness it seems likely that P.’ assertion about the better and purer understanding was couched as a proposition about the awareness of living as opposed to that of dead men, and that it is to such an assertion that the initial γὰρ of fr. 17 [B 16] and the adverb ἐκάστοτε allude (p. 377).

Creiem que l’ordre de les raons que dóna Coxon és inversemblant i massa marcat per donar a tots tres γὰρ el mateix sentit (altrament el massa lògic o fort). A més, pel que fa al primer γὰρ, la base és massa conjectural (“it appears”, “it seems”, “likely”) com per atrevir-se a concretar tant. Coxon també es pronuncia sobre la relació que hi pugui haver entre el νόος tal com queda definit en aquest fragment (o sigui a la part cosmogònica del discurs), que és el νόος canviant que percep el món canviant (segons Coxon, com segons Aristòtil i Teofrast), i aquell νόος que ha aparegut a la part ontològica, que és el νόος que, correctament emprat o dirigit, pot conèixer el que hi ha en realitat (τὸ ἔόν), que és incanviant. Coxon admet que entre l’un i l’altre hi ha d’haver alguna diferència, però també que no pot ser que la paraula νόος sigui equívoca: “It is *prima facie* unlikely that P. employs the terms νόος and νόημα in these lines [B 16] in a sense incompatible with that which they bear in his account of the journey of persuasion”, com ho prova el fet que a la part ontològica (concretament a B 6) es parla dels homes dient, no que estiguin mancats de νόος, sinó que estan dotats d’un νόος πλακτός (p. 381). Coxon resol la qüestió dient que la diferència entre un νόος i l’altre afectaria l’ús que se’n fa, i que el nostre fragment parlaria de les bases fisiològiques del νόος: “Fragment 17 [B 16] should therefore be concerned

with the physiological basis of the intelligence, of which the proper use is analysed in the account of the journey of persuasion” (p. 382). La lectura de Coxon ens sembla equivocada. Parmènides vol dir que els homes *no* saben què és el νόος (per més que facin servir aquesta paraula, com al fragment present), igual que no saben què és τὸ ἐόν (per més que facin servir aquesta expressió): els homes fan servir aquestes paraules de manera impròpia o inadequada, o sigui “in a sense incompatible with that which they bear in his account of the journey of persuasion”.

Conche tria les lliçons ἐκάστοτ’, κρῶσις (en nominatiu) i μελέων πολυπλάγκτων, fa que ὅπερ sigui nominatiu i subjecte de φρονέει, interpreta τὸ πλεόν en el sentit (teofrastià) d’“el que predomina” i tradueix: “En effet, comme, chaque fois, se trouve le mélange constitutif du corps toujours changeant, ainsi se dispose l’esprit chez les homes. Car, chez les hommes, en tous et en chacun, la nature du corps est cela même qui pense. Car ce qui prédomine fait la pensée” (p. 243). Podem presentar el sentit general del fragment segons Conche triant uns quants passatges del seu comentari:

Pour Parménide, l’état du corps est lui-même fonction des parts relatives de lumière et de nuit ou de chaud et de froid– dans le mélange qui le constitue. Le νόος, au vers 16.2, n’est pas l’“intelligence” (...) mais, en un sens plus large, l’“esprit”, la “pensée” (...) (p. 246-247). Il ne s’agit donc pas seulement de la représentation du monde que nous offre la perception sensorielle (la traduction de μέλα par “organes des sens” a été écartée), mais de tout ce qui vient à l’esprit par suite de l’état du corps, qu’il s’agisse des humeurs et du tempérament, des états de besoin ou des habitudes (...) (p. 247). Les trois phrases qui composent ce fragment, reliées par la conjonction causale γάρ (*nam*), “car”, qui annonce la raison de ce qui précède, doivent être pensées dans un étroit rapport l’une avec l’autre. A tout moment, telle est la composition du mélange de Feu-lumière et de Nuit qui constitue le corps (...), telle sont la disposition de l’esprit, les variations de l’état mental, les fluctuations du cours des pensées. Pourquoi? Les vers 2b-4a en donnent la raison: ce qui pense (φρονέει) chez les hommes n’est autre que la φύσις μελέων, la “nature du corps”. ὅπερ est sujet de φρονέει. (...) (p. 247). Cela étant, pour l’interprétation de τὸ πλεόν, dans la troisième phrase, nous nous rangerons naturellement à l’avis de ceux qui comprennent ce mot à la façon de Théophraste comme signifiant non pas le “plein” (dérivé de πλέως), comme en 9.3, mais le “plus” (dérivé de πλείων): cela est nécessaire pour la cohérence de l’ensemble (...) (p. 251). Selon que, dans le mélange constitutif du corps, c’est le Feu qui l’emporte ou la Nuit, la pensée est ainsi ou autrement” (...) (p. 252).

Sobre la desconcertant relació entre la paràfrasi de Teofrast i el contingut del fragment, sobre la qual hem dit al principi que era important pronunciar-se, Conche comenta:

Que conclure? Nous avons pu commenter ce fragment sans faire intervenir la notion de “connaissance”; le mot γνῶσις ne s’y trouve pas. Théophraste nous donne une théorie de la connaissance qu’il dit être celle de Parménide. Parménide, tel qu’il le cite, nous donne seulement une théorie de la pensée. Ce n’est pas dire que la citation n’est pas à sa place, car la connaissance n’est qu’un mode de

la pensée. Mais les notions de συμμετρία, de γνῶσις, notamment, ajoutent quelque chose qui n'est pas dans le fragment. De celui-ci résulte seulement que les pensées des humains dépendent de leur corps, de la composition de celui-ci et de ces vicissitudes (p. 257).

Conche acaba així el comentari d'aquest fragment. Compartim aquesta conclusió de Conche (i pensem que queda curt); ara bé, aquest comentari final condiciona de soca-rel la lectura del fragment, si la conclusió havia de ser aquesta, francament, tenim la sensació que el comentari de Conche és tot ell massa teofrastià.

4

1 ὡς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων. Diels, ja ho hem dit, llegeix ἐκάστοτ', κρᾶσιν ἰ πολυπλάγκτων. Quant a ἐκάστοτε, Diels diu que aquesta variant és de validesa segura “durch das Zusammenstimmen der von einander unabhängigen Zeugen, des Aristoteles und Theophrast” i remarca el seu caràcter prosaic: “Freilich prosaisches Wort, zuerst bei Herodot” (p. 112). Sobre l'acusatiu κρᾶσιν, Diels entén (com es veu a la seva traducció) que el subjecte del verb ἔχει és el substantiu νόος del vers següent. Sobre μελέων πολυπλάγκτων, Diels comenta: “πολυκάμπτων des Aristotelischen Exemplars ist erleichternde variante. Da μελέων hauptsächlich die Sinnesorgane bedeutet, so ist das πλάζεσθαι bei dem Intellectualismus des Parmenides selbsverständlich” (p. 112) i es remet als versos 3-5 de B 7 (en l'edició de Diels, fr. 1, v. 34-36): μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω, / νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν / καὶ γλῶσσαν, κρῖναι δὲ λόγῳ etc. Pensem (com la majoria d'intèrprets) que μέλεα es refereix a les parts del cos humà en general i que la tesi segons la qual significa bàsicament els òrgans dels sentits està massa condicionada per la citació de Teofrast (que no vol dir que sigui “arbitrària”, com la declara Conche –v. més avall). Fem constar aquí, per cert, que Rostagni entén per μέλεα els elements fonamentals de la barreja còsmica, o sigui nit/foc (*Gnomon*, 1, 1927, 153) (interpretació que encaixa bé amb la variant ἕκαστον entesa com a nominatiu neutre –“cada cosa”– fent de subjecte del verb ἔχει).

Untersteiner llegeix ἐκάστοτ' ἰ κρᾶσιν, com Diels, i és dels pocs que llegeix πολυκάμπτων. Quant a ἐκάστοτ', Untersteiner comença fent un registre dels partidaris d'aquesta llició (Ross, Diels, Calogero, Verdenius –el qual “osserva come sia piú probabile che ἐκάστοτ' si sia corrotto in ἕκαστος ο ἐκάστῳ [cosí in un manoscritto e nei commentatori di Aristotele] che il processo contrario: *Parmenides*, p. 6–, Vlastos, Fränkel a *Dichtung und Philosophie*, Furley”) i un altre registre dels partidaris de l'altra opció més

escollida, ἕκαστος (primera opció de Fränkel a *Parmenidesstudien* 1930, Kranz a DK, Albertelli –“sebbene con molti dubbi” –, Gadamer a *Retraktationen* –“non escludendo ἕκαστος” –, De Vogel), sense entretenir-se a considerar les raons de cada autor (p. CC, nota 123). Untersteiner justifica així la seva tria: “Ma nessuno ha addotto la vera giustificazione di ἕκαστος: nel mondo della δόξα tutto è determinato secondo la categoria della temporalità e, perciò, anche la percezione” (p. CCI, nota 123). Sobre la relació entre aquesta variant i la següent (κρᾶσιν/κρᾶσις), Untersteiner es limita a dir: “È, per altro, da notare che, in genere, chi legge ἕκαστος corregge, con Calogero, κρᾶσιν del vs. 1 in κρᾶσις” (p. CC, nota 123). A propòsit de la tria de l’acusatiu κρᾶσιν i la qüestió de trobar un subjecte per al verb ἔχει, Untersteiner comenta: “Rimane ancora un problema, quello del soggetto di ἔχει, una volta che si legga ἕκαστος e non si voglia correggere in κρᾶσις (...). Escluso νόος, non resta altro che ἄνθρωπος come propone Gomperz H., *Gr. Phil.*, p. 23, nota 83” (p. CCIII, nota 126). Quant a la tria de μελέων πολυκάμπτων, Untersteiner la defensa d’aquesta interessant manera (d’acord amb la seva idea que la δόξα –en la versió d’aquesta que desenvolupa la deessa des de B 9 fins al final, no en la mala versió dels humans– és un discurs vàlid):

Contro πολυπλάγκτων c’è una difficoltà capitale, se riferito, come i più fanno, alle membra dell’uomo, cioè all’uomo stesso: noi sappiamo che πλάζεσθαι describe le conseguenze che si attuano in coloro che seguono la terza via (28 B 6, 5; B 8, 54 ss.); perciò è fuori di luogo nel presente frammento che riguarda la δόξα, che non è la seconda né la terza via, ma sta nella “via”. Dunque per me πολυπλάγκτων è correzione fatta da chi volle normalizzare Parmenide secondo una visione seriore della sua filosofia, analogamente a quanto avvenne per 28 B 8, 6, ove l’esatto οὐλοφυές fu sostituito da ἔν, συνεχές. Come epiteto degli umani μέλεα, πολύκαμptos sembra, invece, del tutto opportuno: mentre μέλεα in Omero s’intende come membra in quanto ricevono forza dai muscoli, nell’età geometrica le figure vascolari sono solo μέλεα καὶ γυῖα, “cioè membra con muscoli vigorosi, che sono separati gli uni dagli altri da giunture fortemente accentuate” (Bruno Snell, *Die Entdeckung des Geistes*, Hamburg 1948, pp. 20-21). Parmenide, dunque, con l’epiteto πολύκαμπτα per μέλεα, vuole rappresentare la figura umana nella sua vitalità, nel suo movimento (p. CCI-CCII, nota 124).

Tarán llegeix ἕκαστος’, κρᾶσις (en nominatiu) i πολυπλάγκτων. Les raons que dóna a favor de ἕκαστος’ són les següents:

This is the reading of Theophrastus, *de sensu* 3 and of two codices of Aristotle’s *Metaphysics* (E and J). Consequently is the best attested reading (...) It is easy to see why ἕκαστος’ should be changed into ἕκαστος or ἕκαστω, but it would be more difficult to explain the change from ἕκαστος or ἕκαστω [ja hem trobat aquest argument, de Verdenius, en Untersteiner]. (...) If ἕκαστος were the reading, ἕκαστος ἔχει κρᾶσιν would only express a difference between individuals, whereas the rest of the fragment and Theophrastus, *de sensu* 3 tell us that Parmenides is also interested in variations within the individual κρᾶσις [Tarán es remet de nou a Verdenius, p. 6] (...) ἕκαστος would also break

the logical connection between lines 1 and 2 in view of ἀνθρώποισι in the latter. Finally, is also suggested by the parallels with Homer and Archilochus [vg. una mica més avall –quan ens ocupem de Coxon i Conche– quins són aquests versos d’Homer i d’Arquíloc] (p. 169).

Sobre κρᾶσις, Tarán comenta: “The MSS give κρᾶσιν. Once we adopt ἐκάστοτε, κρᾶσις becomes necessary, for otherwise we need a subject for ἔχει. Diels took the subject to be νόος, but then the content of of lines 1-2 becomes tautological” (p. 169). Sobre el significat de la paraula i del vers, Tarán comenta:

In line 1 κρᾶσις refers to the relative mixture of the two forms, Light and Night, that at any given moment constitutes the human body. That the κρᾶσις is of Light and Night can be deduced from the structure of the world of *Doxa* in general, according to which the whole universe is filled with the two forms (...) and, more specifically, from Theophrastus [Tarán cita el passatge del *De sensu* de Teofrast, on aquest fa la citació del nostre fragment i on els components de la barreja són esmentats com τὸ θερμόν i τὸ ψυχρόν –vg. més amunt]. Here τὸ θερμόν and τὸ ψυχρόν are peripatetic renderings of Parmenides’ two elementary forms (p. 253-254).

Quant a πολυπλάγκτων, Tarán comenta: «Parmenides is interested in changes within the individual κρᾶσις and πολύπλαγκτος is supposed to convey the notion of change. Moreover, if μέλεα means “body” and is not intended to convey the notion of plurality, πολυκάμπτων is odd» (p. 170).

Coxon, com Diels, llegeix (com ja s’ha dit) ἐκάστοτ’, κρᾶσιν i πολυπλάγκτων. Quant a ἐκάστοτ’, està d’acord amb Diels sobre la independència dels textos de què tiren mà Aristòtil i Teofrast (“the latter [Teofrast] clearly has his master’s argument and citation before him, but quotes the lines for a different purpose and from an independent text” –p. 377) i comenta: “This reading, given by the two oldest mss. Of Aristotle’s *Metaphysics* (E J) and by Theophrastus, may be regarded as certainly correct. The reading ἐκάστῳ in the next oldest ms. of Aristotle (A^b) is simply a corruption of it, and ἕκαστος (E², Alexander) a later correction” (p. 378). Coxon considera encertada l’observació de Diels segons la qual ἐκάστοτε és una paraula prosaica, “but the whole fragment is versified prose” (p. 378). Quant a κρᾶσιν (que Coxon –com sempre en aquests casos– presenta a la jònica: κρηῖσιν), comenta: “Stephanus’ κρᾶσις, adopted by some modern editors, would be justifiable only if the text of Aristotle and Theophrastus were untenable” (p. 378), i ja hem vist que no ho és, puix que el subjecte de la frase no té per què ser explícit. Quant a aquest subjecte, Coxon comenta: “Diels rightly supposed the subject of ἔχει to be νόος” (ibid.), cosa que no es troba expressament afirmada al llibre de Diels, si bé es pot inferir de la seva traducció. Quant a μελέων πολυπλάγκτων, Coxon comenta que l’adjectiu d’Aristòtil (πολυκάμπτων) és equivocat, segurament per culpa del fet que Aristòtil cita de memòria i influeix per les

paraules que Homer posa en boca de Nèstor a la *Iliada*, quan aquest es lamenta que ja no li queda força ἐνὶ γναμπτοῖσι μέλεσσι (“als membres flexibles”) (Λ 669). Quant al substantiu, Coxon afirma (contra la restricció semàntica que pretén Diels): “μέλεων means simply body” (p. 378). Sobre l’adequació entre aquesta restricció semàntica i l’adjectiu πολυπλάγκτων, Coxon entén l’argumentació de Diels («if it [μέλεων] meant “hauptsächlich die Sinnes-organe” (...), it would be right to understand πολυπλάγκτων as alluding directly to the mental aberration (πλαγκτὸν νόον) described in fr. 5 [B 6]» (p. 378), però entén que l’adequació en qüestió no justifica suficientment la restricció i que cal anar a cercar la connexió entre el substantiu (que –recordem-ho– “means simply body”) i l’adjectiu (i el pensament de fons del fragment) en uns famosos versos de l’*Odissea* d’Homer, després imitats per Arquíloc (fr. 131-132) i de temàtica represa per Èsquil (fr. 399 N²) i Píndar (*Pyth.* VIII, 95 i s.) (i –com queda dit– Parmènides):

The epithet is therefore to be taken literally, as in Homer (e.g. ρ 511, πολυπλάγκτω γὰρ ἔοικε [“he appears like a much travelled man”]); it alludes to the individual’s changes of environment, which, it is implied, lead to changes in his physical constitution and thereby in his mentality. The theory is a development, as has often been remarked, of the view expressed in Odysseus’ lines in Homer (σ 136-137), τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων / οἷον ἐπ’ ἡμᾶρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε (p. 378).

Pel que fa a Conche, ja s’ha dit que llegeix ἐκάστοτ’, κρᾶσις (en nominatiu) i μέλεων πολυπλάγκτων. Pel que fa a ἐκάστοτ’, Conche realça dos arguments a favor d’aquesta variant (ja els hem trobat tots dos: el primer, de Verdenius, en Untersteiner i Tarán; el segon, en Tarán i Coxon):

1) la corruption de ἐκάστοτ’ en ἐκάστῳ ou ἕκαστος est plus vraisemblable que le changement inverse [Conche remet aquest argument a Verdenius –*Parmenides*, p. 6, n. 2– i també a Tarán –p. 169]; 2) ἐκάστοτε est suggeré par le parallèle de 16.1-2a avec Homère, Od. 18. 136-137 (...) et Archiloque, fr. 68 Diehl [Conche vol dir els mateixos versos adduïts per Tarán i Coxon: d’Homer τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων / οἷον ἐπ’ ἡμᾶρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε, i d’Arquíloc τοῖος ἀνθρώποισι θυμός, / γίνεται θνητοῖσ’ ὀκοίην Ζεὺς ἐφ’ ἡμέρην ἄγη]. Il est clair que la différence d’individu à individu, indiquée par ἕκαστος, n’est pas présente (p. 44).

No ho veiem pas tan clar. Quant a κρᾶσις, Conche justifica la seva tria (el nominatiu) atès que, si es rebutja la lliçό ἕκαστος, el verb ἔχει queda sense subjecte explícit; d’acord amb això, i havent rebutjat (d’acord amb Tarán) l’opció de Diels (convertir en subjecte d’aquest verb el substantiu νόος del vers següent) perquè fa tautològics els dos primers versos, Conche tradueix el verb ἔχει per “se trouve” (ἔχει κρᾶσις: “le mélange se trouve”). Quant a μέλεων πολυπλάγκτων, i concretament quant al substantiu, Conche rebutja la interpretació de Diels i fa seva la de Coxon: «Diels (1897, p. 112)

traduit μέλα par “organes des sens”. Une telle limitation à certains organes du corps semble arbitraire. Quant à traduire simplement par “organes”, une telle insistance sur la pluralité s’accorderait mal avec l’unité corrélatrice du νόος. C’est bien plutôt sur l’unité qu’il faut insister. Bref, “μελέων means simply body” (Coxon, p. 248)» (p. 245). Quant a l’adjectiu, Conche comenta:

La leçon πολυκάμπτων, qui avait la préférence de Zeller, de Ritter-Preller, de Mullach, comme étant donné par les manuscrits d’Aristote, n’est plus guère retenue aujourd’hui, malgré Untersteiner (p. CCI, n. 124). On lui préfère la leçon πολυπλάγκτων, de Théophraste. Outre que du mot πολυκάμπτως, ce serait la seule occurrence (dans Théophraste, *De sensibus*, 66, auquel renvoie Bailly, on lit πολυκάμπτων, formé sur πολυκάμπτῆς), on ne voit pas bien ce que viendraient faire ici les notions de “flexibilité”, de “souplesse” (...). On peut présumer une erreur d’Aristote, qui citait de mémoire, et avait en esprit le *Timée*, où il est question (44e) de “membres longs et flexibles (καμπτά)” (...) Mais, dans le fragment 16.1, il convient, d’après le L.S.J., de retenir le sens du mot chez Theognis, 1257, “evermoving” (“qui est toujours en mouvement”, Bailly) [El dístic de Teognis diu: Ὡ παῖ, ἰκτίνουσι πολυπλάγκτοισιν ὁμοῖος / ὀργήν, ἄλλοτε τοῖς, ἄλλοτε τοῖς φίλος εἶ. Un ἰκτίνος és un milà (un ocell de presa de llargues ales i cua). Rodríguez-Adrados, *Líricos griegos*, II, CSIC, Alma mater, 1990, p. 250]. C’est ce que nous faisons. Le mélange de Lumière et de Nuit constitutif du corps n’a pas une composition stable (p. 245-246).

2 τὼς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται. Les variants de τὼς (v. ed. de Coxon) són irrelevants quant al sentit. Quant a νόος, ja sabem que Diels el converteix en subjecte del verb del vers anterior. Sobre el seu significat, Diels comenta que, com el del verb φρονέει del vers següent, abraça tots els graus de l’activitat espiritual, tant la sensorial com la intel·lectual: “wie φρονέει, umfasst die ganze Skala der geistigen Thätigkeit, die αἴσθησις nicht minder als die νόησις” (p. 113). Quant al verb παρίσταται, Diels comenta que el pretèrit perfect de la variant teofrastiana παρέστηκε(v) no acaba d’encaixar amb el sentit de la frase i que la imitació que Empèdocles fa d’aquest vers de Parmènides a DK 31 B 108 (ὄσσον <γ> ἄλλοιοι μετέφυν, τόσον ἄρ σφισιν αἰεὶ / καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίσταται) converteix en segura la variant aristotèlica παρίσταται: “παρέστηκε (Theophr.) ist unecht. Denn das Tempus passt nicht und die Nachahmung des Empedokles (...) stellt das Präsens παρίσταται sicher” (p. 113). Les principals raons per les quals Diels argumenta que s’ha de llegir παριστᾶται, tanmateix, són de caràcter estrictament filològic (relació entre alternança de vocal curta/vocal llarga amb alternança de modes indicatiu/mode subjuntiu, amb diversitat dialectal implicada, etc.), en les quals no podem entrar aquí.

Untersteiner, d'acord amb Diels, diu que “la lezione che sta in Arist. è da preferire come *lectio difficilior*” (p. 166), i dóna igualment arguments filològics que no tenen interès filosòfic.

Tarán, sobre el sentit de la comparació, comenta: “That is, as at any time the mixture is, so is mind; and since the κρᾶσις of the body changes (this notion is given by ἐκάστοτε and by πολύπλαγκτος) the mind of men changes too” (p. 253). Sobre παρέστηκεν(v), diu: “Aristotle’s reading [παρίσταται] either is unmetrical [si l’alfa de la terminació es llegeix com a vocal curta] or incorrectly formed [si l’alfa es llegeix com a vocal llarga]”, i comenta que a Aristòtil se li escapa l’error παρίσταται, segurament, perquè immediatament abans ha citat el fragment 108 d’Empèdocles (vg. més amunt el comentari de Diels) (p. 170).

Coxon, ja ho hem dit, està d’acord amb Diels sobre el fet que νόος és el subjecte del verb de la frase anterior. Coxon dóna per bona la variant teofrastiana παρέστηκεν i argumenta (contra Diels i d’acord amb Tarán) que el fet que la variant παρίσταται es trobi tant a la citació del fragment de Parmènides com a la d’Empèdocles més aviat juga en contra d’aquesta variant, ja que probablement Aristòtil cita de memòria Parmènides i fa lliscar el verb d’Empèdocles al vers de l’elèata; d’altra banda, Coxon rebutja les raons de caràcter filològic que dóna Diels, amb raons del mateix caràcter de les quals prescindim aquí (com hem fet amb les que donen Diels, Untersteiner i Tarán).

Per al que Conche pensa sobre el significat de la comparació i el sentit de νόος, vg. el seu comentari al sentit general del fragment. Conche llegeix παρέστηκεν i comenta: «Au vers 2, παρέστηκεν “a l’avantage de débarrasser le texte de la forme difficile παρίσταται” (Bollack, 1957, p. 66, n. 34) –que l’on entende παρίσταται [amb alfa curta] ou que l’on écrive παιστᾶται (avec Diels 1897). Bien qu’encore acceptée par Cordero et Reale (après Calogero, p. 45, n. 1, DK, Untersteiner, Casertano), la leçon παρίσταται apparaît, à tout le moins “bien problématique” (D. Babut, *Rev. Philos.*, 1985, p. 302). Il est probable [diu Conche d’acord amb Tarán i Coxon] qu’elle a été induite par le παρίστατο du vers d’Empédocle qu’Aristote avait encore dans l’esprit (1009 b 21)» (p. 246).

2-4 τὸ γὰρ αὐτό / ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν / καὶ πᾶσιν καὶ παντί. Diels no contempla la diversitat de possibles anàlisis sintàctiques de la frase. Dóna per bona la que s’endevina a la seva traducció (“Denn ein und dasselbe ist’s was denkt (...): die Beschaffenheit seiner Organe” –p. 45), o sigui la que fa que ὅπερ sigui el subjecte del verb φρονέει en aposició amb μελέων φύσις. Després connecta la relació entre la

μελέων φύσις i els diferents tipus de pensaments que en resulten (segons que hi hagi més quantitat de llum/foc o més quantitat de nit/fosca) amb la constitució del món (concretament amb el fet que hi hagi estrelles amb més o menys quantitat de llum/foc): “Die Mischungsverhältnisse von Warm und Kalt in den Organen der Wahrnehmung und des Verstandes bestimmen ebenso den Geistenglanz, wie die entsprechende Proportion im Makrokosmos die grössere oder geringere Lichtstärke der Gestirne” (p. 113). I després connecta el pensament de Parmènides amb Heraclit B 74: “Da das Feuer nach heraklitischer Auffassung das geistige Leben im Menschen entzündet, das Wasser (Kälte) es löscht, so hat das Ueberwiegen des besseren Princips das bessere Denken zur Folge” (p. 113) (vg. comentari al vers següent). No veiem que aquesta connexió amb Heraclit tingui prou fonament en la lletra del text. Fränkel (ja en 1930, després en 1951) és el primer a entendre que ὄπερ és un acusatiu, però entenen que cal pressuposar un τις com a subjecte del verb φρονέει. Tradueix: “Denn identisch mit dem man denkt ist die Natur der Glieder, bei allen Menschen und bei jedem” (1951, p. 415). Perquè la sintaxi sigui consistent, cal suposar que el sintagma μελέων φύσις està en aposició amb el pressuposat τις, ja que, si no (si se’l suposa aposat a τὸ αὐτὸ i ὄπερ), aleshores φύσις hauria d’estar en acusatiu.

Untersteiner entén, d’acord amb Fränkel, que el pronom ὄπερ és un acusatiu (p. CCIV, nota 128), però sense pressuposar el τις de Fränkel (entenent, doncs, que el subjecte de φρονέει és μελέων φύσις), i entén que τὸ αὐτὸ significa (τὸ) ὁμοῖον (en el sentit que la paraula té en el testimoni de Teofrast; però vg. comentari d’Untersteiner a l’última frase): “Questa pratica identificazione dei due concetti in Parmenide, di fronte a una piú sottile distinzione seriore, è giustificata dalla non ancor rigorosa precisazione concettuale, propria dell’arcaismo di Parmenide” (p. CCIV, nota 129). Sobre el significat de l’expressió μελέων φύσις, Untersteiner comenta que “κρᾶσιν μελέων del vs. 1 ora si precisa nel concetto piú generale di μελέων φύσις”, i sobre el significat de la paraula φύσις en aquesta darrera expressió, es manifesta d’acord amb Mansion, a qui cita: “il s’agit de la maniere d’être, de la disposition de membres, bien que ici encore l’idée de l’origine de cette disposition (un mélange effectué suivant telles proportions de lumière et d’obscurité) pourrait n’être point absente” (*Introduction à la physique aristotélicienne*, Louvain-Paris, 1945, p. 63, nota 37) (p. CIII, nota 127). Sobre els datius καὶ πᾶσιν καὶ παντί que surten després del també datiu ἀνθρώποισιν, Untersteiner comenta que tenen una significació que no s’ha de limitar a l’ésser humà: “mi pare interpretazione troppo limitata, se si tiene conto dell’informazione teofrastea [al

testimoni de Teofrast on es troba la citació del fragment]: καὶ ὅλος δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν” (p. 167). En efecte: “Teofrasto può, dunque, concludere esattamente interpretando καὶ ὅλος δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν: tutti gli esseri e tutte le cose, in quanto di volta in volta (ἐκάστοτε: cfr. 28 B 16, 1) determinano una συμμετρία in modo che vi sia ὁμοιον ὁμοίωι, hanno, cioè implicano, il conoscere” (p. CCIX).

Tarán entén que ὄπερ està en acusatiu, o sigui que fa de complement directe del verb φρονέει (com Fränkel i Untersteiner), entén que el subjecte daquest verb és μελέων φύσις, i entén que τὸ αὐτό és el subjecte d’ ἔστιν: «One may take φύσις μελέων as the subject of φρονέει, and ὄπερ, accusativ: the object of φρονέει. τὸ αὐτό is the subject of ἔστιν: “For the same thing is that the φύσις μελέων thinks in each and all men”» (i, per a entendre plenament el significat d’aquesta frase, Tarán remet el lector a la seva interpretació de l’última frase del fragment) (p. 256). Sobre el significat de φύσις comenta: “μελέων φύσις means the constitution of the body such as it is at any given moment, since it has already been said in line 1 that the mixture of the body changes. Consequently, the φύσις changes too” (p. 256).

Coxon comença assegurant que és gramaticalment possible la lectura de τὸ αὐτό ὄπερ com una sola unitat sintàctica: “el mateix que” (dóna un munt de referències que ho demostren: Homer, Heròdot, Isòcrates, Aristòtil) (p. 380). Després redueix les diferents possibilitats d’analitzar sintàcticament la frase a dos tipus principals: (a) que el subjecte del verb ἔστιν es trobi explícitament en aquesta mateixa frase; (b) que sigui el substantiu νόος del vers anterior. Coxon exclou totes les possibilitats del tipus (a) (que són les que resulten de considerar ὄπερ o bé nominatiu o bé acusatiu) perquè, segons ell, contradiuen el sentit de la primera frase del fragment (v. 1-2), que posa el pensament en funció de l’estat del cos:

The senses resulting from these possibilities will be: (a) the physical constitution of the individual is identifiable as *either* his or its understanding *or* that which understands, (b) mind (νόος) is identifiable as the understanding possessed by the physical constitution. Of these alternatives under (a) may be excluded at once, since they contradict the sense of the first sentence (ll. 1-2), which makes νόος a function of physical temperament. The second version (b), which identifies mind by reference to the body’s awareness or intelligence, alone satisfies both idiom and context (p. 380).

Coxon, doncs, si l’hem entès bé, fa que el subjecte del verb ἔστιν sigui νόος, fa que el predicat d’aquest verb sigui τὸ αὐτό ὄπερ φρονέει i fa que μελέων φύσις (per aposició a τὸ αὐτό ὄπερ φρονέει) sigui el subjecte del verb φρονέει. Tradueix la frase així: “for it [el νόος] is the same as the awareness belonging to the nature of the body for all and

each” (p. 94). Finalment: “the words ἀνθρώποισιν καὶ πᾶσιν καὶ παντί qualify the assertion as true both for all human beings and for each individual” (p. 380).

Ja sabem que Conche fa que ὄπερ sigui nominatiu i subjecte de φρονέει. Contra els qui fan que ὄπερ sigui acusatiu i complement directe de φρονέει (de manera que el sentit de la frase sigui: “el que pensa la natura del cos és el mateix per a tots i cada un dels homes”) (Conche en diu “l’option Fränkel-Tarán”), Conche dóna tres arguments importants: en primer lloc, mancaria una determinació de *què* és exactament “el que pensa” la natura del cos i de què es diu que és “el mateix” en tots i cada un dels homes; les conjectures poden ser moltes (la mateixa φύσις en general –Aubenque, p.48–, τὸ ἐόν –Bollack, 1957, p. 70-71; Gallop, p. 87–, “l’identico che costituisse la stessa unità”(!) –Ruggiu, p. 361), però cap d’elles prou satisfactòria, sobretot en el sentit que no té suport en el text: «Ainsi les interprètes qui choisissent l’option “ὄπερ accusatif” sont embarrassés pour nous dire quelle est la “chose” pensée par tous et par chacun» (p. 249); en segon lloc, un argument contra qui pugui pensar (com Bollack) que la cosa en qüestió és τὸ ἐόν: «Si c’est “la même chose que pense la nature des membres chez les hommes”, si “cette chose ne fait défaut à personne” (...), et si elle n’est autre que τὸ ἐόν (...), pourquoi le jeune homme a-t-il, “à l’écart des homes, en dehors du sentier battu” (1. 27), suivi la voie qui conduit à la demeure de la Déesse? (...) A quoi bon la philosophie, s’il suffit de rester homme parmi les hommes pour penser ce qui est vraiment?» (p. 249); en tercer lloc, el sentit d’aquesta segona frase seria incompatible amb el sentit de la primera: “Puisque la première phrase dit que ce qui vient à l’esprit des hommes dépend de la composition variable du mélange qui constitue leur corps (...), la seconde phrase peut expliquer cela en donnant la cause qui détermine l’éclosion des pensées, à savoir la φύσις du corps, mais ne peut certainement pas dire que tous les hommes pensent la même chose” (p. 249-250). Sobre el significat de φύσις a l’expressió μελέων φύσις, Conche comenta que aquí no té la connotació de naixement-creixement que té en altres bandes: «le mot φύσις [aquí] signifie “constitution” [d’acord amb la traducció de Diels: “Beschaffenheit”]: il signifie la constitution ou composition du corps, laquelle consiste en un mélange de Lumière et de Nuit. Mais l’idée de devenir n’est pas absente, puisque la proportion de Feu-Lumière et de Nuit dans le mélange change sans cesse» (p. 250).

4 τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα. Diels comenta: “Das ist mit Heraklits Worten (fr. 74) αἴη ψυχῇ σοφωτάτη, was nicht nur für den einzelnen Menschen, sondern auch für den einzelnen Augenblick gilt (ἐκάστοτε). Ein Trunkener, bei dem das Feuchte überwiegt,

denkt anders als ein Nüchterner” (p. 113). Ja hem dit que la connexió amb Heraclit no ens sembla que tingui prou fonament en el text.

Untersteiner, defensant que τὸ πλεόν significa “el ple” i no “el que predomina”, comenta:

Non credo possibile che qui πλεόν presenti un significato diverso da quello di 28 B 9, 3 e da quello di ἔμπλεον di 28 B 8, 24 (...) A questa corrente esegetica [la que entén que τὸ πλεόν significa “el que predomina”, iniciada per Teofrast i represa, entre moderns, per Zeller] obbietto che Teofrasto dice che il conoscere è κατὰ τὸ ὑπερβάλλον, mentre Parmenide dice τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα e non κατὰ τὸ πλεόν (...). Ciò significa che i due passi esprimono cose diverse. Teofrasto dice che, essendo due gli “elementi” (cioè luce e notte), la conoscenza avviene κατὰ τὸ ὑπερβάλλον: ciò non esprime altro che quanto Parmenide dice in linea generale in 28 B 9, 2, sempre a proposito di φάος e νύξ: καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς: cioè, a seconda che κατὰ σφετέραν δύναμιν ((...), cioè κατὰ τὸ ὑπερβάλλον, poiché di volta in volta la δύναμις si attua come ὑπερβάλλον), o φάος o νύξ siano presenti a costituire κρᾶσιν μελέων, in conformità sarà il conoscere; Parmenide, invece, dice che νόημα è πλεόν, è οὐλος, vale a dire che comprende in sé φάος καὶ νύξ, perché πᾶν πλεόν ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου / ἴσων ἀμφοτέρων (28 B 9, 3-4). Insomma *Parmenide e Teofrasto fissano ciascuno due diversi momenti del precipere*: il νόημα come οὐλον (28 B 16, 4 [o sigui com a πλεόν o com es troba a la nostra frase, al vers 4 del fragment]) percepisce κατὰ τὸ ὑπερβάλλον, concetto espresso piuttosto nei versi 1-2 del frammento, specialmente mediante ὡς... ἐκάστοτ’ ἔχει κρᾶσιν μελέων (vs. 1). Perciò intendo πλεόν = pieno (p. CCV, nota 134).

Tarán entén, com Untersteiner, que τὸ πλεόν significa “the full” (contra Teofrast), sobretot per qüestions de coherència, això és: perquè la tercera frase (d’acord amb el sentit causal del γὰρ que la introdueix) ha de donar raó de la segona i de la primera (vg. més amunt el sentit general del fragment segons Tarán):

The last clause of fr. XVI (...) is usually interpreted as “For what preponderates (in the mixture) is thought”. As evidence for this interpretation scholars argue that the sentence was so interpreted by Theophrastus, *de sensu* 3: κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν γνῶσις. This interpretation is open to question, however, in view of the fact that the clause τὸ ... νόημα (line 4) contains the reason for the statement τὸ γὰρ αὐτό / ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν / καὶ πᾶσιν καὶ παντί (...); τὸ πλεόν as “the more” would break the logical connection not only between the two last sentences of the fragment, but also with the first sentence where it is implied that the νόος changes according to the change of the κρᾶσις and the κρᾶσις is a mixture of Light and Darkness. Moreover, if “the more (or, what preponderates)” were correct we could only account for two kinds of thought: on the one hand that in which Light preponderates, on the other hand that in which Darkness preponderates. We could be unable to account for differences in individual cases in which the same element preponderates in different degrees. (...) τὸ πλεόν as “the more” would only designate the element that preponderates and not the ratio. In fact it is due to the difficulties caused by his interpretation of τὸ πλεόν as κατὰ τὸ ὑπερβάλλον that Theophrastus added οὐ μὴν ἄλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαι τινοῦ συμμετρίας (p. 257-258).

(L'últim tram de l'exposició que Tarán fa del sentit general del fragment –vg. més amunt– apareix immediatament després d'aquestes consideracions.) Tarán diu finalment (com ja hem vist fer a Untersteiner) que la interpretació de τὸ πλεόν per “la plenor” no invalida pas (sinó que comprèn) la interpretació teofrastiana del predomini: “This interpretation does not nullify Theophrastus’ statement that the thought would be different if what prevails is the hot (Fire or Light) or the cold (Night)” (p. 258).

Coxon, que veu en aquesta tercera frase el fonament de la segona (vg. més amunt l'exposició que Coxon fa de la marxa del fragment), entén per νόημα el pensament de cada cas, entén per τὸ πλεόν “el que predomina” (i no pas “el ple” o “la plenor”), o sigui: l'element que predomina en cada cas, i dóna per bona, en suma, la interpretació de Teofrast:

This asserts an identity between any individual νόημα and τὸ πλεόν [‘the preponderant’]. By νόημα P. means the thought or understanding produced by the activity of thinking (νόος, νοεῖν), as in fr. 8, 50 [ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα / ἀμφὶς ἀληθείης], where it refers to the whole argument about Being. By τὸ πλεόν he means the preponderant element in the individual’s physical make-up; (...) Theophrastus’ paraphrase δυοῖν ὄντων στοιχείων κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις gives the substance of this sentence. Attempts have been made by some modern scholars to understand πλεόν as “full”, as in fr. 11, 3 [B 9, 3]; this is incompatible not only with Theophrastus’ paraphrase but with the context, which concerns the proportion in which the two Forms are mingled (p. 380-381).

Sobre el significat d'aquesta frase segons Conche, vg. més amunt el comentari al sentit general del fragment. Un comentari interessant de Conche sobre l' ἐστὶ: «Le “est” est ambigu; il signifie, en réalité, “fait” o “constitue” [com –diu Conche– a τὰ δις πέντε δέκα ἐστὶν –Xenofont, *Memor.*, 4, 4, 7]. De même τὸ πλεόν ἐστὶ νόημα peut se traduire: “ce qui prédomine *fait* (litt. “est”) la pensée”, et, puisqu’il n’y a pas d’autre moyen d’éviter l’ambigüité, non seulement *peut* mais *doit* se traduire ainsi» (p. 252).

FRAGMENT 17

1

GALEN. *In epid. VI comm.* II, 46 (CMG v. 10, 2, 2, p. 119)

δεξιτεροῖσιν μὲν κούρους, λαιοῖσι δὲ κούρας . . .

Nois els que són a la dreta, noies si són a l'esquerra.

δεξιτεροῖσιν Karsten : δεξιτεροῖσι *codd.* δὲ Scaliger (ms.), Karsten : δ' αὖ *codd.*

2

Coneixem el fragment gràcies a aquest únic testimoni. Galè cita el vers en un passatge del seu comentari al llibre sisè del *Sobre les epidèmies* d'Hipòcrates. Diu que altres antics, entre els quals es compta Parmènides, ja van dir (com Galè mateix) que el mascle és concebut a la part dreta de l'úter: (119, 12) τὸ μέντοι ἄρρεν ἐν τῷ δεξιῷ μέρει τῆς μήτρας κύσκεισθαι καὶ ἄλλοι τῶν παλαιοτάτων ἀνδρῶν εἰρήκασιν. ὁ μὲν γὰρ Παρμενίδης οὕτως ἔφη: (119, 15) I Galè fa la citació. (II, 46, CMG V 10, 2, 2, p. 119, 12-15; Coxon t. 125). El vers, tal com el llegim, és una reconstrucció de Karsten. Els manuscrits diuen δεξιτεροῖσι μὲν κούρους, λαιοῖσι δ' αὖ κούρας, que no s'ajusta a la mètrica (vg. Coxon tot seguit). Wenkebach, editor de Galè, va reconstruir-lo així: δεξιτεροῖσι κούρους, λαιοῖσιν δ' αὖ <κτίσε> κούρας, on cal sobreentendre com a subjecte del verb κτίζω la δαίμων de B 12, 3 (com al μητίσατο de B 13) (Conche, p. 258). Coxon comenta: "The original form of P.' verse is uncertain. It is quoted unmetrically by Galen, probably after his source. Karsten's restoration is simpler and better than that proposed in his text of Galen by Wenkebach" (p. 384).

Començarem fent una exposició general de la problemàtica exegètica que presenta aquest fragment. El fragment sembla parlar de la diferenciació de sexes entre humans i, potser, del que la determina. Vincula, en tot cas, la diferència mascle-femella amb la diferència dreta-esquerra. Un tal vincle és, d'entrada, sorprenent, perquè hom esperaria que aquesta diferència fos explicada en termes de dia/nit o llum/fosc o esclafor/fredor o claredat/densitat o lleugeresa/pesantor. De fet, tenim prou testimonis on la diferència mascle-femella s'explica en termes fàcilment derivables de la contrarietat fonamental. Aristòtil, per exemple, ens informa que, segons Parmènides, les dones tenen més escalfor que els homes (ambdós en general i com a tals), com ho proven les menstruacions, que es produeixen a causa de l'escalfor i de l'abundància de sang (que és calenta): Παρμενίδης τὰς γυναῖκας τῶν ἀνδρῶν θερμοτέρας εἶναι φησι καὶ ἕτεροί τινες, ὡς διὰ τὴν θερμότητα καὶ πολυαιμούσαις γινομένων τῶν γυναικείων, Ἐμπεδοκλῆς δὲ τοῦναντίον [vg. 31 B 65 i 31 B 67] (*Part. anim.* II, 2, 648 a 29-31; Coxon t. 34). I Aeci, al capítol on parla πῶς ἄρρενα γεννᾶται καὶ θήλεα, ens fa arribar un testimoni que coincideix amb el d'Aristòtil quant al sentit, que també contraposa el parer de Parmènides al d'Empèdocles, i que vincula el naixement dels primers homes (més freds i més forts o compactes) i dones (més calentes i més fluïxes) a l'existència de diferents regions (més fredes o més calentes) a la terra, diu: [1] (419, 12) Ἐμπεδοκλῆς ἄρρενα καὶ θήλεα γίνεσθαι παρὰ θερμότητα καὶ ψυχρότητα· ὅθεν ἱστορεῖται τοὺς μὲν (419, 15) πρώτους ἄρρενας πρὸς ἀνατολῆν καὶ μεσημβρία γεγενῆσθαι μᾶλλον ἐκ τῆς γῆς, τὰς δὲ θηλείας πρὸς ταῖς ἄρκτους. [2] Παρμενίδης ἀντιστρόφως· τὰ μὲν (419, 20) πρὸς ταῖς ἄρκτους ἄρρενα βλαστῆσαι, τοῦ γὰρ πυκνοῦ μετέχειν πλείονος, τὰ δὲ πρὸς ταῖς μεσημβρίαις θήλεα παρὰ τὴν ἀραιότητα (Aëtius V, 7, 1-2; *Dox.* 419, 12-23; Coxon t. 83). Així doncs, d'acord amb els esquemes cosmogònics generals del poema, hi hauria éssers humans (dotats de voûς) en qui predominaria el principi nit/fosc/fred/densitat etc. (i aquests serien els homes) i altres en qui predominaria el principi dia/claror/escalfor/raresa etc. (i aquests serien les dones), i de manera, a més, que la superioritat en matèria d'intel·ligència (διάνοια) cauria del cantó de les dones (d'acord amb el testimoni de Teofrast 28 A 46: ἐὰν γὰρ ὑπεραίρηι τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρόν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμὸν etc.). La tesi que hi és expressada és sorprenent perquè xoca amb la normal manera grega de concebre la dualitat masculí/femení, com es pot veure, per exemple (entre mil d'altres possibles), a la taula de contraris pitagòrica que ens fa arribar Aristòtil (*Met.* I, 5, 986a 15),

on el mascle apareix del cantó de la llum i la femella del cantó de la foscor. Zeller es limita a detectar el fet: “Wiewohl er [Parmènides] nämlich das feurige Element für das edlere hielt, nahm er doch an, die Weiber seien wärmerer Natur als die Männer” (p. 719, nota 2). Guthrie manifesta perplexitat (1965, p. 90-93). Untersteiner deixa oberta una interessant pregunta: “Forse che ciò può essere stato determinato dall’importanza che la δαίμων, cioè l’elemento femminile presenta nella filosofia di Parmenide?” (p. 110, comentari a DK 28 A 52). Conche, mirant de fer compatible l’esquema normal entre grecs amb el parer que aquests testimonis atribueixen a Parmènides, s’explica (no gaire convincentment) així:

Mais, à la vérité, que les femmes soient physiologiquement plus chaudes que les hommes, ou qu’elles aient davantage besoin de chaleur pour leur conception, est compatible avec le fait d’avoir plus de part à la nuit qu’à la lumière et avec leur appartenance au royaume de l’ombre. Nous avons vu, en effet, que tous les étants qui composent le cosmos sont des mixtes: ils ont part à la fois au Feu-lumière et à la Nuit. Dès lors, les femmes peuvent être, selon les fonctions considérées, plus chaudes et plus en affinité avec le Feu que les hommes, ou, au contraire, plus froides et plus en affinité avec le dense, la silence et la nuit. Si le froid favorise la naissance des mâles et la chaleur celle des femelles, les premières de ces fonctions sont celles en liaison avec le sexe, les secondes celles en rapport avec la raison et le langage. Les femmes peuvent être plus chaudes sexuellement, plus froides intellectuellement, alors que, pour les hommes, c’est le contraire. Or, ce qui est essentiel, pour un Grec, est la pensée logique: de là l’appartenance des mâles au “domaine de la lumière” (p. 260).

Compartim la perplexitat de Guthrie i ens afegim a la pregunta d’Untersteiner molt abans que a la resposta de Conche. En qualsevol cas, la tesi encaixa bé amb aquell esquema general de la cosmogonia del poema en virtut del qual tot es genera per la mescla dels dos contraris fonamentals.

Ara bé: el nostre fragment, com hem dit, correlaciona la contrarietat mascle-femella amb la contrarietat dreta-esquerra, associa, concretament, la mascles amb la dreta i la femelles amb l’esquerra (d’acord –aquest cop sí– amb l’esmentada taula pitagòrica de contraris), i per desgràcia no ens queda cap fragment ni cap testimoni que ens n’expliqui la raó de fons. Pensar en la dualitat orient (dia)-occident (nit) fa més nosa que servei, perquè fa associar la dreta (orient) amb la femella i l’esquerra (occident) amb el mascle, quan resulta que el nostre fragment fa l’associació contrària. Gigon (p. 322-323), Untersteiner (p. 111, comentari a DK 28 A 53) i Tarán (p. 263, nota 95) pretenen salvar l’associació tenint en compte el curs del Sol (de la dreta cap amunt, de l’esquerra cap avall) i vinculant la dreta (el cantó masculí) amb el nord (on fa més fred) i l’esquerra (el cantó femení) amb el sud (on fa més calor). Creiem, malgrat la naturalesa del testimoni, que tampoc no és qüestió d’atribuir a Parmènides una mera constatació empírica del camp de la fisiologia,

perquè, per més veritable que aquesta fos, la δόξα dels moridors de Parmènides genera els continguts, no els assumeix com a *factum*. Hem anat veient com de la barreja de contraris fonamentals en sortia en primer lloc el cel ple d'astres, amb especial atenció al Sol i la Lluna (B 10, B 11, B 12, B 14, B 15), els déus (B 13), la Terra (potser B 15a), i en darrer terme n'han de sortir igualment els éssers vius i els éssers humans. Al fragment anterior hem vist com els éssers humans apareixen gràcies al νοῦς, que κατὰ δόξαν (B 19, 1) també és un producte (com tot) de la barreja (B 16). El fragment que ara ens ocupa documenta el tram constructiu que fa néixer, entre els éssers vius i en particular entre els éssers humans, la contrarietat *mascle-femella*, que és la contrarietat en què es concreta i per mitjà de la qual opera la contrarietat fonamental que tot ho genera. Tot això és així en virtut dels principis constitutius de la δόξα com a tipus de discurs, i res del que aparegui d'acord amb aquests principis, per tant, pot tenir el caràcter d'una mera constatació empírica. Ens estimem més pensar que la connexió entre la dualitat mascle-femella i la dualitat dreta-esquerra és més deguda a l'existència d'un univers de connexions conceptuals que se'ns escapa que no pas donar-li el caràcter d'una mera constatació empírica.

D'acord amb la presentació que en fa Galè, el sentit del vers sembla clar: quan el semen masculí va a les parts dretes de l'úter femení, neixen nois; quan va a a les parts de l'esquerra, noies. Cal només sobreentendre, com a nucli dels dos adjectius, el substantiu "parts" (μέρη o similar). El sexe del nadó, segons Parmènides, no dependria en absolut del semen, que en cada cas seria compatible amb els dos sexes, sinó només de la part de l'úter on es diposita el semen. És una primera possible lectura (la de Galè). Una segona possibilitat, incompatible amb la primera, és que les parts de què parla el fragment siguin parts dels òrgans genitals *masculins* (diguem testicle dret i testicle esquerre). De fet, un testimoni de Censorí diu: *Parmenides enim tum ex dextris tum e laevis partibus oriri* (sc. semen) *putavit* (V, 2; Varró, *Logistoricus Tubero*, dins *Dox.* 189, 32-33; Coxon t. 49). Si les parts de què parla el fragment són les masculines, aleshores el sexe del nadó podria no dependre en absolut, segons Parmènides, de la part de l'úter on es diposita, sinó de si el semen prové del testicle dret (en naixerien nois) o del testicle esquerre (en naixerien nenes). I una tercera possibilitat, admeses les dues primeres, seria que, segons Parmènides, el sexe del nadó depengués de les quatre diferents combinacions que hi pot haver entre les parts masculines i femenines: que el semen vagi del testicle dret a la part dreta de l'úter, del testicle dret a la part esquerra de l'úter, del testicle esquerre a la part dreta de l'úter, i del testicle esquerre a la part esquerra de l'úter. En aquest cas caldria admetre que la informació que ens dóna el fragment sobre què és el que determina el sexe del nadó segons

Parmènides és insuficient (i que cal esbrinar-ho, doncs, a partir dels testimonis). La segona i la tercera possibilitats semblarien descartables d'entrada (l'una perquè contradiu la interpretació de Galè –que, com hem dit més amunt, és l'únic autor gràcies al qual coneixem aquest fragment–, l'altra per això mateix i perquè fa tot l'efecte de ser innecessàriament sofisticada), si no fos per l'existència d'un altre testimoni d'Aeci, també del capítol sobre $\pi\omega\varsigma$ ἄρρενα γεννᾶται καὶ θήλεα (com el que hem citat més amunt). Diu així: (420, 1) Ἀναξαγόρας Παρμενίδης τὰ μὲν ἐκ τῶν δεξιῶν (sc. σπέρματα) καταβάλλεσθαι εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τῆς μήτρας, τὰ δ' ἐκ τῶν ἀριστερῶν εἰς τὰ ἀριστερά· εἰ (420, 5) δ' ἐναλλαγεῖν τὰ τῆς καταβολῆς, † γίνεσθαι θήλεα (Aëtius V, 7, 4; Dox. 420, 1-6; Coxon, t. 84). No és un testimoni gaire fiable, tant pel fet que Aeci atribueix (com fa sovint) la tesi a més d'un autor (en aquest cas, Parmènides i Anaxàgoras) com pel fet que l'última part del text (crucial per a la interpretació del fragment) pot molt ben ser corrupta (segons Diels; vg. més avall), però almenys serveix per a no descartar precipitadament lectures diferents de la de Galè. Segons diu Aeci, el semen provinent del testicle dret va a la part dreta de l'úter i el semen provinent del testicle esquerre va a la part esquerra de l'úter, però si canvia de direcció, aleshores neixen femelles. Fins i tot si donem per bo el contingut de la part corrupta, el text és prou confús com perquè es pugui entendre de dues maneres (com a mínim). D'entrada, es pot entendre que, segons Parmènides, si el semen va de part dreta a part dreta o de part esquerra a part esquerra, aleshores neixen mascles, mentre que, si va de part dreta a part esquerra o de part esquerra a part dreta, aleshores neixen femelles, essent ambdós casos igualment normals. En aquest cas, el sexe del nadó dependria, segons Parmènides, de la direcció del semen, no de si les parts masculines d'on prové el semen o les parts femenines que l'acullen són les de la dreta o les de l'esquerra, i això no encaixa gens el contingut del nostre fragment. Però el text d'Aeci, com dèiem, és prou confús com perquè es pugui interpretar perfectament, com a mínim, d'una altra manera. Perquè no és pas necessari entendre que, quan el semen va de part dreta a part dreta o de part esquerra a part esquerra, el sexe dels nadons hagi de ser masculí; de fet, el testimoni no ho diu pas expressament. Es pot haver d'entendre que Aeci diferencia casos *normals* (el semen va de part dreta a part dreta o de part esquerra a part esquerra) i casos *no tan normals* (el semen va de part dreta a part esquerra o de part esquerra a part dreta), i de manera que, entre els casos normals, neixin mascles o femelles en funció de si les parts implicades són les dretes o les esquerres (respectivament), mentre que en els casos no tan normals neixen sempre femelles. Entès així, el testimoni d'Aeci sí que encaixa bé amb el contingut del nostre fragment (cal només suposar que el fragment parla dels casos

normals), i això seria suficient per a preferir aquesta segona lectura del testimoni d'Aeci. Però és que aquest, a més a més, llegit d'aquesta segona manera, encaixa bé amb un testimoni d'Aristòtil sobre Anaxàgoras καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων, que diuen γίνεσθαι τε γὰρ ἐκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον, καὶ εἶναι τὸ μὲν ἄρρεν ἐκ τῶν δεξιῶν, τὸ δὲ θῆλυ ἐκ τῶν ἀριστερῶν, καὶ τῆς ὑστέρας τὰ μὲν ἄρρενα ἐν τοῖς δεξιῶς εἶναι, τὰ δὲ θήλεα ἐν τοῖς ἀριστεροῖς (*De gen. anim.* IV 1, 763b 30; DK 59 A 25). Cert que Aristòtil es refereix expressament només a Anaxàgoras i que entre els ἕτεροι τῶν φυσιολόγων no esmenta Parmènides. Però no és cap disbarat pensar que Aristòtil compti Parmènides entre aquests, si tenim en compte que el nostre fragment pertany a la segona part del discurs de la deessa (perquè si no, seria impossible, com hem vist en ocupar-nos d'Aristòtil a la història de la interpretació de Parmènides), i si tenim en compte, sobretot, que Aeci atribueix la tesi a Anaxàgoras i Parmènides. (En contra d'això cal reconèixer, d'acord amb Coxon (p. 385), que el primer vers del fragment següent (*femina virque simul Veneris cum germina miscent*) no encaixa bé amb el fet que Parmènides sigui comptat entre aquells que haurien dit, segons la primera part del testimoni d'Aristòtil, γίνεσθαι τε γὰρ ἐκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον.)

D'una presentació completa dels problemes exegètics que planteja aquest fragment en forma part tenir en compte també quatre testimonis més (tots ells a DK 28 A 54), que compliquen la qüestió perquè, a part de vincular (tres d'aquests) la diferència dreta-esquerra amb la diferència mascle-femella, parlen en termes de *semblança* entre fills i pares, és a dir: hi vinculen també el problema de què determina que hi hagi mascles de tirada masculina (o sigui paterna) i mascles de tirada femenina (o sigui materna), així com entre femelles de tirada femenina (o sigui materna) i femelles de tirada masculina (o sigui paterna), raó per la qual són testimonis que estan implicats també (i sobretot) en el comentari del fragment següent (B 18). El problema interpretatiu que es planteja aquí és el de fins a quin punt o quin grau o quin extrem s'ha d'entendre que arriba aquesta tirada o semblança que aquests testimonis estableixen entre fills i pares: si de manera que signifiqui només semblança fisonòmica (p. ex. nens de fesomia i/o constitució semblant a la mare –o sigui femenina–, nenes de fesomia i/o constitució semblant al pare –o sigui masculina), o de manera que hi estigui implicada també la diferència entre orientacions del desig sexual (heterosexualitat-homosexualitat), o de manera que hi estigui implicada, directament, l'alternativa fisiològica (macle-femella). Si s'interpreten de les dues primeres maneres, aleshores aquests testimonis estan implicats en la interpretació del fragment següent. Si, en canvi, s'interpreten de la tercera manera, aleshores estan evidentment implicats en la

interpretació del fragment que ens ocupa ara. El primer testimoni és d'Aeci, del capítol πόθεν γίνονται τῶν γονέων αἱ ὁμοιώσεις καὶ τῶν προγόνων (no del capítol πῶς ἄρρενα γεννᾶται καὶ θήλεα), i diu: (422, 20) Παρμενίδης ὅταν μὲν ἀπὸ τοῦ δεξιοῦ μέρους τῆς μήτρας ὁ γόνος ἀποκριθῆ, τοῖς πατράσιν, ὅταν δὲ ἀπὸ τοῦ ἀριστεροῦ, ταῖς μητράσιν (sc. ὁμοιότητος γίνεσθαι) (V, 11; *Dox.* 422, 20-23; Coxon t. 85). Segons aquest testimoni, que els fills s'assemblin al pare o a la mare (en alguna o altra de les tres maneres que hem diferenciat fa un moment) depèn, doncs, de la part de l'úter on es diposita el semen (si ho fa a la part dreta, el nadó s'assemblarà al pare; si ho fa a la part esquerra, s'assemblarà a la mare). El segon testimoni és de Censorí i sembla que més aviat diu just el contrari que el que acabem de llegir d'Aeci, és a dir: que la semblança cap a pare o cap a mare depèn de les parts masculines d'on surt el semen (si surt del testicle dret, el nadó s'assemblarà al pare; si surt del testicle esquerre, s'assemblarà a la mare): *Parmenides sententia est, cum dexteræ partes semina dederint, tunc filios esse patri consimiles, cum laevæ, tunc matri* (VI, 8; Varró, *Logistoricus Tubero*, dins *Dox.* 193, 21-24 [Censorí es basa en Varró, el qual devia fer servir els *Vetusta placita*: Coxon, p. 383]; Coxon t. 52). El tercer testimoni, no referit a Parmènides ni a cap autor en particular, però rellevant aquí pel seu contingut, és de Lactanci. Aquest explica que alguns autors (no diu quins), suposant (perquè si no, el text no fa sentit) que el sexe del nadó depèn igualment del semen masculí (hi ha semen destinat a donar nens i semen destinat a donar nenes) i de la part de l'úter on va a parar (la part de la dreta dona nens, la part de l'esquerra dona nenes), miren d'explicar en què consisteix el fet que a vegades, per “disparitats de la natura” (*disparæ naturæ*, diu Lactanci), neixin nenes amb caràcters masculins i nens amb caràcters femenins (a saber: ocorre quan el semen destinat a donar nens es diposita a la part de l'úter destinada a donar nenes, i al revés). Diu: *disparæ quoque naturæ hoc modo fieri putantur: cum forte in laevam uteri partem masculinæ stirpis semen inciderit, marem quidem gigni opinatio est, sed quia sit in feminina parte conceptus, aliquid in se habere femineum supra quam decus virile patiat, vel formam insignem vel nimium candorem vel corporis levitatem vel artus delicatos vel staturam brevem vel vocem gracilem vel animum inbecillum vel ex his plura. item si partem in dextram semen feminini generis influxerit, feminam quidem procreari, sed quoniam in masculina parte concepta sit, habere in se aliquid virilitatis ultra quam sexus ratio permittat, aut valida membra aut immoderatam longitudinem aut fuscum colorem aut hispidam faciem aut vultum indecorum aut vocem robustam aut animum audacem aut ex his plura* (*De opif.* 12, 12; DK 28 A 54; el testimoni no consta a Coxon perquè no es refereix expressament a Parmènides). El quart testimoni torna a ser de

Censorí i parla igualment de què és el que determina que els fills tirin cap a pare o cap a mare, cap al mascle o cap a la femella, però, a diferència del tres tetimonis anteriors, en parla sense vincular-hi la diferència dreta-esquerra: *at inter se certare feminae* [a Diels-Kranz consta *feminas*] *et maris (sc. principia) et penes utrum victoria sit eius habitum referri auctor est Parmenides* (VI, 5; Varró, *Logistoricus Tubero*, dins *Dox.* 191, 24-27; Coxon t. 51). Fins aquí, l'exposició del problema.

Zeller comença dient que la qüestió de la diferenciació dels sexes, fragments en mà, és, en comparació amb altres qüestions de què s'ocupa el poema, insignificant: "Was er [Parmènides] über den Unterschied der Geschlechter und die Entstehung derselben bei der Zeugung sagte, ist unerheblich". Interpreta el fragment de manera que les parts dretes i les parts esquerres de què parla són igualment les masculines i les femenines: "Nach Fr. 17 sollen die Knaben aus dem rechten, die Mädchen aus dem linken Teil der männlichen und weiblichen Genitalien hervorgehen". Sosté que el testimoni de Censorí segons el qual els nadons nascuts de les parts dretes s'assemblen al pare, mentre que els nascuts a les esquerres s'assemblen a la mare (Coxon t. 52) és "nur ein Missverständnis" (probablement en el sentit que Zeller entén que el testimoni parla de la diferenciació sexual, no de diferències fisonòmiques o d'orientació sexual), i que la tesi parmenidiana devia ser ("mag richtig sein") la de l'altre testimoni de Censorí, segons el qual "der Same beider Eltern streite um das Übergewicht, welcher Teil es erlange, dem werden die Kinder ähnlich" (Coxon t. 51), ja que encaixa amb els versos del fragment següent (B 18), que Zeller té per autèntics i que resumeix així: "aus der richtigen Mischung des männlichen und weiblichen Samens (wie sie dann entsteht, wenn der von der einen Seite des Vaters herrührende an die entsprechende der Mutter kommt) die rechte Körperbeschaffenheit, aus ihrem Streit Missbildungen (Vermischung von Männlichem und Weiblichem) herleiten" (tot plegat, p. 719). Com que això és tot el que Zeller comenta, tant del nostre fragment com del següent, en el seu tractament d'aquests fragments s'hi troben a faltar consideracions expressades sobre la diferència entre diferenciació de sexes i herència de caràcters (físics o psíquics), entre hermafroditisme i homosexualitat, etc.

Diels comença informant que l'embriologia dels antics opera amb dues teories sobre la diferenciació dels sexes, la que l'explica a partir de la diferència entre la semença masculina i la semença femenina ("aus der Verschiedenheit des männlichen und weiblichen Samens"), i la que l'explica a partir de les parts de l'úter ("aus der des Uterus") (p. 113). Diels sosté que la primera d'aquestes teories és la de Parmènides (el sexe del nadó, doncs, no el determina la part de la matriu on va a parar el semen), però que

segurament Parmènides no n'és el creador, sinó que la deu haver rebut d'Alcmeó de Crotona, que Diels considera més antic que Parmènides. És més: “So ist es wol nicht zu kühn, die verhältnismässig ausführliche Darstellung, welche Parmenides dieser δόξα gewidmet haben muss, auf die Anregung des eben erschienenen Buches des Alkmaion zurückzuführen” (p. 114). Quan Censorí (Coxon t. 51) fa remuntar aquesta teoria a Parmènides, doncs, s'equivoca. Com es veu pel fragment B 18 (fragment següent), la teoria del predomini de les semences ja era coneguda per Parmènides i aquest la va utilitzar per a explicar casos especials: “so zeigt doch fr. 18 des Parmenides, dass er die Theorie der ἐπικράτεια τῶν σπερμάτων wol gekannt und für einen Specialfall verwertet hat” (p. 114) (vg. fragment següent). Una tercera teoria, que sense dubte pertany –diu Diels– al capítol de la cosmogonia, és la que hem vist en aquell testimoni d'Aeci (Coxon. t. 83) on llegim que la diferència entre sexes s'explica en virtut del predomini d'escalfor o de fredor i on llegim que l'origen dels homes s'ha d'anar a cercar a les regions del nord i el de les dones, a les del sud (p. 114). Però Diels no estableix expressament cap connexió entre aquesta teoria del predomini d'escalfor o fredor amb la teoria del predomini de les semences masculina o femenina ni amb la teoria que vincula la diferència mascle-femella amb la diferència dreta-esquerra. De Diels és la tesi segons la qual el final del primer testimoni d'Aeci que hem considerat en aquest capítol (Coxon t. 84) és corrupte: Diels sosté que els mots finals d'aquest testimoni (γίνεσθαι θήλεα) *truncata sunt e talibus* τὰ μὲν ἄρρενα γίνεσθαι θηλύτερα, τὰ δὲ θήλεα ἄρρενικότερα *aut corrupta ex* γίνεσθαι ἄρρενοθήλεα (*Doxographi graeci*, p. 194), i llegeix el testimoni, per tant, de manera que entronqui amb els tres últims versos del fragment següent, que parlarien, segons Diels, no de semblances o retirades fisonòmiques entre descendents o progenitors, sinó d'homosexualitat o (més probablement) d'hermafroditisme (vg. més avall la crítica de Coxon i els comentaris al fragment següent). Del fet que Diels descarti que el sexe del nadó, segons Parmènides, sigui determinat per la part de l'úter femení on va a parar el semen masculí, sembla desprendre's que les parts de què parla el nostre fragment són, segons Diels, les masculines, si bé cal dir que Diels no ho diu enlloc expressament. Sembla provar-ho també el fet que el testimoni de Lactanci que pressuposa que hi ha semen destinat a donar nens i semen destinat a donar nenes abans de la concepció, i que Lactanci atribueix a una sèrie indeterminada d'autors, consti a Diels-Kranz en l'apartat de testimonis sobre Parmènides (DK 28 A 54), equivocadament segons Coxon (vg. més avall). Tarán afirma clarament: “Zeller, Diels and others, on the contrary think it is the semen of the male which determines the sex” (p. 265, nota 98; vg. més avall el passatge sencer). Quant a Zeller,

tenim els nostres dubtes; dels autors que nosaltres considerem, només Conche defensa clarament aquesta tesi.

Untersteiner comença dient que la teoria que vincula la diferència de sexes amb la diferència dreta-esquerra és popular i ancestral, i que els pitagòrics i Parmènides van ser els primera a donar-li una expressió conceptual i científica:

Qui ci troviamo di fronte a una dottrina della generatione che durò millenni, cioè che “l’origine del sesso maschile è connessa con la parte destra del corpo e quella del sesso femminile con la parte sinistra” La dottrina che ha i suoi precedenti prescientifici in India (...) fu dai Greci portata nel dominio concettuale scientifico. L’impulso a essa fu dato dai pitagorici secondo i quali nella tavola dei contrari dell’origine delle cose, si trova il contrasto maschile-femminile immediatamente dopo quello destra-sinistra (...). Così la concezione popolare “destra-sinistra” viene per la prima volta inserita in un sistema scientifico. Parmenide per primo inserì la teoria “destra-sinistra” in una spiegazione del meccanismo biologico [Untersteiner es remet a Lesky, E., *Die Zeugungs- und Vererbungslehre der Antike und ihren Nachwirken*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz, N. 19, Wiesbaden, 1951] (p. 112, comentari a 28 A 53, l. 11).

A la vista del primer vers del fragment següent, Untersteiner sosté que Parmènides defensava “la dottrina del doppio seme” (p. 168) (no, doncs, la doctrina segons la qual la semença ve només del mascle i segons la qual la femella hi posa només τὸν τόπον) i sosté que el nostre fragment es refereix a les parts de l’úter femení (d’acord amb Galè). Dóna per bona la conjectura feta per Diels sobre el testimoni d’Aeci amb final corrupte, d’acord amb la qual el testimoni en qüestió no s’ha de referir al nostre fragment, sinó al fragment següent (p. 112, comentari a 28 A 53, l. 11-12). Entén que al testimoni de Censorí *igitur semen unde exeat inter sapientiae professores non constat. Parmenides enim tum ex destris tum e laevis partibus oriri putavit* (DK 28 A 53; segona frase a Coxon t. 49) les parts en qüestió deuen ser, com a la lletra del fragment, les de l’úter (p. 112-113, comentari a DK 28 A 53, 13-14). Sosté, d’acord amb Lesky (op. cit., p. 36-37), que el testimoni de Censorí on es parla de semblances entre pares i fills (Coxon t. 52) parla de les parts *masculines*, però que es deu a una confusió de Censorí: “Questa dottrina, se confrontata con 28 B 17, risulta *non parmenidea*, poiché nel frammento del filosofo il sesso è determinato dalla parte dell’utero, mentre nel sistema che ora si esamina determinante è la parte da cui deriva il seme maschile” (p. 114, comentari a 28 A 54, l. 15-19). A propòsit del testimoni de Censorí que diu *at inter se certare feminae et maris (sc. principia) et penes utrum victoria sit habitum referri auctor est Parmenides* (Coxon t. 51), Untersteiner diu que hi ha una nova confusió de Censorí, que sembla malentendre unes paraules de Parmènides que

devien referir-se a la deferenciació entre sexes com si es referissin a la fesomia o constitució dels fills:

Anche questa dottrina è presso Censorino fuori di posto. Dovrebbe riguardare l'origine del sesso, ma tratta del problema della somiglianza fra genitori e figli: *habitus* riguarda l'aspetto esteriore degli uomini senz'alcun riferimento specifico al sesso. Qui la somiglianza è spiegata mediante il principio (noto a partire da Alcmeone) dell'ἐπικράτεια τῶν σπερμάτων. Questa dottrina è diversa da quella ricordata dallo stesso Censorino, 6, 8 [Untersteiner vol dir el testimoni Coxon t. 52: *Parmenides sententia est, cum dexteræ partes semina dederint, tunc filios esse patri consimiles, cum laevæ, tunc matri*], di modo che le due δόξαι possono aver causato la confusione che è stata rilevata in Censorino (p. 114-115, comentari a 28 A 54, l. 19-21).

Tarán, que atribueix a Parmènides la teoria de la doble semença (vg. comentari al primer vers del fragment següent), fa encaixar el contingut del nostre fragment i el de l'última sèrie de testimonis amb el contingut del fragment següent, i proposa la interpretació següent:

When the semen comes from the right testicle and settles and grows in the right side of the uterus boys resembling the father are born; when it comes from the left testicle and settles and grows in the right side of the uterus boys resembling the mother are born. When the semen settles and grows in the left side of the uterus, girls would result –and presumably from semen of the right testicle girls resembling the father and from semen of the left testicle girls resembling the mother (p. 264).

Cal assumir, diu Tarán, que, quan el semen va de part dreta a part dreta i de part esquerra a part esquerra, aleshores les semences masculina i femenina produeixen sempre una unitat i neixen nens o nenes normals (un nen que s'assembla al seu pare i una nena que s'assembla a la seva mare); ara bé, quan el semen va de dreta a esquerra o d'esquerra a dreta, aleshores poden produir-se casos normals (un nen que s'assembla a la seva mare i una nena que s'assembla al seu pare), però també casos anormals (p. 264-265). Sobre aquesta diferència entre casos normals i casos anormals, vg. comentari de Tarán al fragment següent. A propòsit del testimoni d'Aeci amb final corrupte (Coxon t. 84) i del testimoni de Lactanci (DK 28 A 54), Tarán (discrepant de Diels) diu:

The text of Aetius has θήλεα after γίνεσθαι, but this is wrong, since it contradicts our other sources. I have completed the text following the suggestion of Diels (*Dox.* p. 194) but changing the order [Tarán escriu τὰ μὲν θήλεα ἀρρενικώτερα, τὰ δὲ ἄρρενα γίνεσθαι θηλύτερα], because the sources quoted in note 96 [Tarán vol dir Coxon t. 125 –el testimoni de Galè, on es troba citat el fragment– i Coxon t. 49 i t. 52 –els dos de Censorí] show that the sex, according to Parmenides, was determined by the female and not by the male. For the same reason I reject Lactantius, *de opif.* 12.12 (...) Zeller, Diels, and others, on the contrary think that it is the semen of the male which determines the sex (p. 264-265, nota 98).

A propòsit del testimoni de Censorí *at inter se certare feminas et maris et, penes utrum victoria sit, eius habitum referri* (Coxon t. 51), Tarán entén que el testimoni es refereix a diferències fisonòmiques o de constitució i que, contra el que deia Untersteiner, no hi ha cap confusió de Censorí: “Consequently Untersteiner (p. 114) is mistaken in asserting that Censorinus VI. 5 should be concerned with the origin of sex and not with the problem of the similarity of the offspring to his parents. As Untersteiner himself says *habitus* refers to external characteristics of men which have nothing to do with sex” (p. 266, nota 99).

Coxon sosté que la lectura de Galè és la vàlida i que les parts dretes i esquerres en qüestió són les de la matriu femenina: “Fr. 18 [B 17] may be understood, as it was by Galen, as implying that the sex of the embryo is determined according to whether it lies on the right or left of the womb” (p. 383). Ho argumenta remetent-se a certs versos del fragment següent (B 18) i esmenant (de fet, completant) el final corrupte del testimoni d’Aeci. Primerament, Coxon sosté que el testimoni d’Aristòtil citat més amunt, el que atribueix a Anaxàgoras καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων la tesi segons la qual el mascle hi posa τὸ σπέρμα mentre que la femella hi posa τὸν τόπον, de manera que el sexe del nadó es troba al semen abans de la concepció (o sigui que depèn només de les parts masculines), és incompatible amb el primer vers del fragment següent (B 18, 1: *femina virque simul Veneris cum germina miscent*); no es pot comptar Parmènides, doncs, entre els ἕτεροι τῶν φυσιολόγων de què parla el testimoni d’Aristòtil. Segonament, sosté que també l’últim vers del fragment següent (*dirae / nascentem gemino vexabunt semine sexum*) és incompatible amb la tesi que Aristòtil atribueix a Anaxàgoras i altres fisiòlegs: “The view (...) that the father contributes both kinds of seed, is excluded however for P. not only by the first verse of fr. 19 [B 18] but by the implication in the last vers that in normal human beings only one of the two kinds is present, according as they are male or female” (p. 383). Se’n segueix que la declaració de Censorí segons la qual es remunta a Parmènides la tesi que el sexe del nadó resulta sempre de la resolució d’un conflicte entre sement masculina i femenina (*at inter se certare feminae et maris [principia] et penes utrum victoria sit eius habitum referri auctor est Parmenides*: Coxon t. 51) és incorrecta, perquè en Parmènides això ocorre, com es veu tot llegint B 18, “only in abnormal cases” (p. 383). I se’n segueix també que el testimoni de Lactanci, que pressuposa que aquest conflicte es produeix en tots els casos (ben resolt en els casos normals, mal resolt en els anormals), potser pot referir-se a Anaxàgoras, però no a Parmènides (p. 383; ja hem dit abans que el testimoni no es refereix expressament a Parmènides). Segonament, Coxon sosté que el final del testimoni d’Aeci és escapçat i que, degudament completat, no parla de casos normals o

anormals (o sigui del mateix que parla el fragment B 18), sinó de retirades. Ja Diels havia dit, com hem vist, que els mots finals del testimoni d'Aeci (γίνεσθαι θήλεα) *truncata sunt e talibus* τὰ μὲν ἄρρενα γίνεσθαι θηλύτερα, τὰ δὲ θήλεα ἄρρενικώτερα *aut corrupta ex γίνεσθαι ἄρρενοθήλεα* (*Doxographi graeci*, p. 194). Coxon hi està d'acord, però no dóna per bones les conjectures de Diels per a esmenar-lo (les que acabem de llegir), que considera degudes a una inacceptable interpretació de B 18 per part de Diels (vg. comentari al fragment següent) i massa dependents del testimoni de Lactanci (la base teòrica del qual no és parmenidiana, segons Coxon, com acabem de veure). Coxon, veient la discrepància entre Aeci i Censorí (vg. més amunt Coxon t. 85 i t. 52, respectivament) sobre què determina que el nadó s'assembli al pare o a la mare (que el semen vingui del testicle dret o del testicle esquerre segons Aeci, que sigui acollit per la part dreta o per la part esquerra de l'úter segons Censorí), però remarcant que tots dos ens donen notícia d'això i estableixen la mateixa correlació (dreta/trets paterns, esquerra/trets materns), proposa completar el testimoni corrupte d'Aeci d'aquesta manera: γίνεσθαι θήλεά <τε τῷ πατρὶ ὅμοια καὶ ἄρρενα τῇ μητρὶ>. En síntesi: ben assentat que el sexe del nadó el determina (d'acord amb Galè) el cantó de l'úter on va a parar el semen (seran nois si va a les parts dretes, noia si va a les parts esquerres), "P.'s account of the genetic relation of children to their parents will then be as follows: seed from the right and seed from the right produce boys like their father; from left and left, girls like their mother; from left and right, boys like their mother; from right and left, girls like their father" (p. 384) (d'acord amb Tarán).

Conche discrepa de Coxon. Dóna per bo el contingut de la part corrupta del testimoni d'Aeci i contempla una tercera manera d'interpretar-lo (diferent de les dues considerades més amunt per nosaltres). Parteix de la lectura (presentada per nosaltres en segon lloc) segons la qual el testimoni diferencia entre casos normals (de part dreta a part dreta i de part esquerra a part esquerra) i casos no tan normals (de part dreta a part esquerra i de part esquerra a part dreta), i després entén (d'acord amb el testimoni d'Aristòtil) que, en els casos normals, el sexe del nadó ve determinat per les parts *masculines* (el semen del testicle dret dóna mascles, el semen del testicle esquerre dóna femelles). La qual cosa encaixa bé tant amb el fet que Aeci es pronunciï expressament sobre el sexe que surt únicament a propòsit dels casos no normals (surten femelles) com amb el contingut del pròxim fragment (B 18). En virtut de la llei que regeix els casos normals, tenim mascles quan el semen va de parts dretes a parts dretes i tenim femelles quan el semen va de parts esquerres a parts esquerres. I en virtut de la llei que regeix els casos no normals (que també

aquests tenen la seva llei), tenim femelles (com diu expressament Aeci) qualsevol que sigui la direcció del semen. En altres paraules: surten mascles en un sol cas (quan el semen va de parts dretes a parts dretes). Aleshores les “femelles” que surten quan el semen que va de parts dretes a parts esquerres, ho serien només en el sentit de mascles efeminats: «Normalement, le sperme issu des parties droites est projeté dans les parties droites, celui issu des parties gauches dans les parties gauches; mais il peut arriver qu’il soit projeté de la droite vers la gauche ou de la gauche vers la droite. Puisque les parties droites donnent des mâles et les parties gauches des femelles, on a, d’après ce témoignage [el d’Aeci amb final corrupte] des mâles dans un seul cas et des femelles dans les trois autres cas –étant entendu que, dans le cas où le sperme issu des parties droites aboutit dans les parties gauches, ladite “femelle” n’est qu’un mâle efféminé» (i Conche es remet al testimoni de Lactanci) (Conche, p. 259).

FRAGMENT 18

1

CAEL. AURELIANUS *Tardae passiones* IV, 9, 134 (p. 902 Drabkin)

*femina virque simul Veneris cum germina miscent,
venis informans diverso ex sanguine virtus
temperiem servans bene condita corpora fingit.
nam si virtutes permixto semine pugnent
5 nec faciant unam permixto in corpore, dirae
nascentem gemino vexabunt semine sexum.*

No hi ha variants.

Quan dona i home junts porten a mescla les granes de Venus,
la força que va prenent forma de sang diferent a les venes,
si l'equilibri conserva, cossos ben fets configura.
Que si les forces entraven en pugna a la grana mesclada
5 i una de sola no en feien al cos de la mescla, sinistres
empaitaran aquell sexe que naixerà amb grana doble.

2

El metge romà Celi Aurelià (s. V dC) tradueix aquests versos de Parmènides en la seva traducció llatina del llibre *Περὶ ὀξέων καὶ χρονίων παθῶν* del metge grec Sorà d'Efes (s. II dC), obra perduda de la qual només ens ha arribat algun fragment i que coneixem sencera gràcies, justament, a la traducció de Celi. Sorà explica que Parmènides diu que, si a vegades surten homes tous i dòcils (cal entendre: efeminats), és com a conseqüència del que ha passat al moment del seu engendrament. El traductor Celi pren aleshores la paraula i informa el lector que, com que el text original de Parmènides està escrit en vers, ell també

el donarà en vers, i que ha procurat compondre versos llatins que s'assemblin als originals, fins on ha estat capaç de fer-ho, per no barrejar les dues llengües. Just després d'aquest incís, ve la citació. Després de la qual Sorà interpreta els versos: a les llavors seminal, a part de matèria, també hi ha unes forces que, si es barregen de manera tal que en facin una de sola, generen el desig propi del sexe corresponent (cal entendre: el desig de la femella per part del mascle i el desig del mascle per part de la femella), mentre que si, quan les llavors es barregen, aquestes forces queden separades, aleshores els qui neixen són perseguits per un desig per ambdós sexes. El text diu així: (134) *Parmenides libris quos De natura scripsit eventu inquit conceptionis molles aliquando seu subactos homines generari. cuius quia graecum est epigramma, et hoc versibus intimabo. latinos enim ut potui simili modo composui, ne linguarum ratio misceretur.* [Segueix la citació]. (135) *vult enim seminum praeter materias esse virtutes, quae si se ita miscuerint ut eiusdem corporis faciant unam, congruam sexui generent voluntatem, si autem permixto semine corporeo virtutes separatae permanserint, utriusque veneris natos adpetentia sequatur.* (Caelius Aurelianus, *Tardae passiones*, IV, 9, 134-134, p. 902 Drabkin; Coxon t. 124).

Determinades vicissituds de la transmissió (molt rares) poden fer que un text escrit en llatí pugui ser tingut per un fragment original d'un pensador grecoarcaic. És el que passa en aquest cas i el que passa, per exemple, amb el fragment B 4 d'Heraclit (*Si felicitas esset in delectationibus corporis, boves felices diceremus, cum inveniant orobum ad comedendum*), que coneixem només per la traducció que ens ha transmès Albert Magne, amb la diferència que, en aquest segon cas, la distància temporal entre Heraclit i el transmissor frega els dos mil·lenis i, per tant, es fa difícil escatir de quina manera el fragment va poder arribar a les mans d'Albert (probablement a través d'alguna obra perduda d'algun Pare cristià antic, apunta García Calvo –*Razón común*, p. 164). Sobre aquesta qüestió, Zeller es limita a dir que els versos són “für echt zu halten” (p. 719). Diels assaja de reconstruir els versos tal com podrien haver estat en el poema de Parmènides. En surt el següent (p. 44): ἀλλ' ὅταν ἄρσεν' ὁμοῦ καὶ θήλεα κύματα μίσγη / Κύπριδος, ἔκ τε φλεβῶν δύναμις σὺν ἐναντία πλάσση, / ἢ μὲν κρῆσιν ἔχησιν, εὐκτιτα σώματα τεύχει / ἦν δὲ δίχα φρονέωσι βροτῶν ἐν σπέρματι μεικτῷ / μηδὲ φύωσιν ὁμήν δυνάμεις ἐνὶ σώματι μεικτῷ, / γεινομένην διφρεῖ σίνοιντό κε κύματι φύτλην. Cal observar que Diels no tradueix el substantiu *dirae* i que el subjecte del verb σίνοιντό, per tant, ha de ser el plural δυνάμεις del vers anterior (vg. més avall la raó que ho explica). Sobre el text llatí, Diels comença advertint que, tant per la caracterització general que s'hi fa del poema com per l'ocurrència mateixa de traduir els versos grecs, el tractament del text de Sorà per part de Celi deu haver

estat força lliure: “Wie schon die Worte *epigramma* und *libris quos de natura scripsit* beweisen, hat Caelius seinen Sorantext ziemlich frei behandelt. Das zeigt auch ein Versuch die lateinischen Hexameter sich in parmenideischen Versen zu zu denken” (p. 114). Untersteiner endevina per l’*ut potui* que “Celio rese l’originale con una certa libertà” (p. 168, nota 1), d’acord amb el parer de Diels, però comentant a propòsit d’*epigramma*: «da intendere el senso di “breve poesia”, breve “brano poetico”. L’espressione proverebbe ancora una volta che Parmenide svolgeva i suoi singoli temi con una certa brevità, di modo che il poema non dev’essere stato molto ampio» (ibid.). Coxon fa una conjectura sobre la transmissió (“Soranus, who taught in Rome and Alexandria under Trajan and Hadrian, was affected by Stoic influences and probably derived P.’ lines from a Stoic author, possibly from Posidonius” –vg. la història de la interpretació) i comenta: “The ease with which (*pace* Diels, *PL* 114) Caelius’ Latin verses can be turned into Greek suggests that his claim to have translated P. closely is justified” (p. 384). Conche, després d’informar el lector dels comentaris de Celi sobre la seva pròpia traducció, es limita a dir: “Le texte cité a donc une teneur parménidienne” (p. 262).

3

No pot sorprendre que la δόξα contingui una explicació del naixement de la diferència entre sexes (B 17). Que contingui, en canvi, una explicació de la raó per la qual es produeixen casos anormals, comsevulla que s’hagin d’interpretar, ja costa més d’entendre, donada la poca extensió del poema (vg. més amunt, sense anar més lluny, el comentari d’Untersteiner sobre la paraula *epigramma*). Per com s’expressa Celi, en tot cas, tot sembla indicar que el fragment, quant al seu contingut, és autèntic (d’acord amb tots els editors i intèrprets) i que Parmènides devia ocupar-se –segurament breument– d’això. Els tres primers versos, que es fan llegir contraposats als tres darrers, defineixen els casos normals: no es pot sinó entendre nens i nenes dotats d’un sol tipus d’òrgans genitals (com a mínim això és el que sembla voler dir *bene condita corpora*) i/o (sobre aquesta doble possibilitat, vg. més avall) d’un sol desig sexual, que sens dubte seria l’heterosexual (la δόξα és generativista). Cal observar que l’equilibri (*temperies*) és compatible amb tots dos sexes (això és: que, quan hi ha equilibri, poden néixer tant nens com nenes, cosa que encaixa bé amb el fragment anterior (el sexe el determinaria la diferència dreta-esquerra, comsevulla que se la interpreti) i no encaixa tan bé, en canvi, amb aquell testimoni d’Aristòtil (Coxon t. 34) i aquell d’Aeci (Coxon t. 83) que hem vist al comentari del

fragment anterior, segons els quals el sexe s'explica per la major abundor de fred (mascles) o calor (femelles). De totes maneres, sempre és possible salvar aquesta segona interpretació (que és la que encaixa millor amb el principi cosmogònic) entenent que l'equilibri en qüestió significa *proporció* (i, per tant, desigualtat), entenent que hi ha proporcions equilibrades (p. ex. quatre unces d'això i sis d'allò, o sis unces d'això i quatre d'allò) i proporcions desequilibrades (p. ex. dues unces d'això i vuit d'allò), i entenent que els casos normals són els de la proporció equilibrada. Tota vegada, si més no, que això no és incompatible amb l'explicació de la diferència entre sexes en virtut de la diferència dreta-esquerra (proporcions equilibrades masculines es formen a –o surten de– la dreta, proporcions equilibrades femenines es formen a –o surten de– l'esquerra). La pregunta clau és: ¿què queda explicat, doncs, per l'equilibri i el desequilibri? Per força ha de ser la diferència entre casos normals i casos anormals. I si els tres primers versos expliquen els casos normals, els tres darrers expliquen els anormals. L'anormalitat en qüestió es pot entendre en dos sentits incompatibles entre si: o bé que neixen éssers dotats de dos òrgans genitals, o sigui hermafrodites, i en aquest cas la normalitat seran éssers humans dotats d'un sol tipus d'òrgan, qualsevol que sigui la seva orientació sexual (no cal dir que l'hermafroditisme encaixa bé amb els desitjos bisexuals; si de cas, quedaria per explicar els casos d'homosexuals no hermafrodites), i en aquest cas tenim una anomalia fisiològica que, en el cas de l'espècie humana, es pot condirerar monstruositat (v. p. ex. Gigon, p. 323); o bé que neixen éssers amb un sol tipus de genitals (nens o nenes), però destinats a tenir desitjos homosexuals i/o bisexuals, i en aquest cas la normalitat serà la dels nens i les nenes destinats a tenir desitjos heterosexuals. En aquest cas, el contingut del fragment que ens ocupara ara podria vincular-se amb aquells testimonis que parlen de retirades o semblances entre progenitors i descendents (vg. comentari al fragment anterior), i entendre que l'homosexualitat seria un cas extrem de semblança del descendent amb el progenitor de sexe contrari; i, com sigui que aquests testimonis vinculen la qüestió de la semblança amb la dualitat dreta esquerra, tindriem un fil conductor per posar en relació el fragment que ens ocupa amb l'anterior (vg. p. ex. els comentaris d'Untersteiner, Tarán i Conche). En qualsevol cas és evident que aquí, a diferència del fragment anterior, la dualitat en qüestió, que és la que hi ha entre normalitat i anormalitat, comsevulla que s'hagi d'entendre, s'enfoca en termes de barreges i de proporcions entre els components de la barreja i de si els components barrejats lliguen o no lliguen, o sigui que encaixa millor amb els principis de la cosmogonia i tota la resta de fragments que en formen part.

Sobre el parer de Zeller sobre aquest fragment, vg. comentari al fragment anterior.

Diels, parlant del sentit general del fragment, comença explicant que la teoria que s'hi expressa no es troba enlloc més, i que els tractats hipocràtics Περὶ γυνῆς i Περὶ διαίτης, detingudament considerats, diuen coses molt diferents (p. 114). Continua dient que “die beste Erklärung der Stelle gibt Caelius selbst in einer den Versen nachgeschickten Paraphrase” (p. 114) (més tard –p. 115– precisa: “die Paraphrase des Soran, den Caelius wiedergibt”): Diels es refereix al text que hem ressenyat i després reproduït just a sota del fragment. Diels remarca, tanmateix, que cal pensar més aviat en *innocents* (“harmlos”) homes de constitució femenina i dones de constitució masculina, sense que necessàriament hagin de tenir desitjos (i/o pràctiques) homosexuals: “Ich verstehe darunter harmlos weibische Männer (γύνανδροι) und männliche Weiber (*viragines*), nicht aber Anhänger der entsprechenden Dorischen und Lesbischen Laster” (p. 116). I després radicalitza la interpretació: molt més probablement, els tres darrers versos no parlarien d'éssers humans de constitució fisiològica normal (on quedarien inclosos els homes de constitució femenina i les dones de constitució masculina, és a dir: persones amb un sol tipus d'òrgans genitals), sinó d'autèntics *hermafrodites*: “Ich glaube daher, dass Parmenides entweder an diese Bedeutung gedacht hat [o sigui “harmlos weibische Männer und männliche Weiber, nicht aber Anhänger der entsprechenden Dorischen und Lesbischen Laster”] oder, was mich viel wahrscheinlicher dünkt, einfach an Zwitter” (p. 116). Hermafrodites que, continua explicant Diels, haurien estat interpretats ja pels grecs com a esgarrifosos senyals de mals presagis (τέρατα) enviats per part dels déus, però sense aquella por i superstició més pròpia dels romans que dels grecs, romana por de què Diels creu trobar ressò en la paraula *dirae* de l'últim vers de Celi, per la qual cosa no surt traduïda en la seva reconstrucció dels versos grecs: “Diese römische Angst scheint in *dirae* des Caelius nachzuklingen, der ich daher als ungrüchisch in der Rückübersetzung keine Stelle gelassen habe” (p. 116).

Gigon (1945) segueix Diels fil per randa: diu que aquest fragment (vol dir els tres últims versos) ens parla dels monstres (*sic*), o sigui dels hermafrodites, que han de ser interpretats com a senyals divins de mals presagis. Quan la mescla de les formes, en la concepció, és equilibrada, neixen nens o nenes normals; quan no és equilibrada, no pot formar-se cap unitat i en surten els hermafrodites, dotats al mateix temps de tot dos sexes (p. 323).

Untersteiner comenta, sobre el sentit general del fragment, que els tres primers versos descriuen “la formazione normale de l'embrione”, mentre que els tres darrers descriuen “quella patologica” (p. 168). A propòsit de les *virtutes* de l'últim vers, Untersteiner remarca que es tracta de les δυνάμεις del segon vers del primer fragment

enterament cosmogònic (B 9: αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νῦξ ὀνόμασται / καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς, etc.) i comenta: «Quindi anche il problema dei sessi si inserisce nella realtà di φάος καὶ νῦξ (...) che viene così a dominare il processo della formazione dei sessi. Quindi è da ammettere, con Fränkel, *Parmenidesstudien*, p. 177, nota 2, che nel passo si alluda, anche per la formazione di un sesso normale, a un così proporzionato rapporto di mescolanza. Sarebbe dunque da pensare che “questa mescolanza si realizzi in modo che alla fine una forza abbia raggiunta l’ἐπικράτεια [cfr. 28 A 54 (...)] sull’altra, mentre che nel processo patologico della formazione degli ermafroditi questa lotta per l’ἐπικράτεια continua» (les paraules citades són d’E. Lesky, *op. cit.*; vg. tot seguit). I després remarca: «Da tutto questo, conclude Lesky E., pp. 1272-1274, risulta come le dottrine dei fr. 17 e 18 non coincidano: quindi si può sostenere che “Parmenide nella seconda parte del suo poema ha approvato o combattuto per lo meno due differenti teorie sulla generazione”» [això és: la teoria de la barreja de semences (o sigui de l’ἐπικράτεια τῶν σπερμάτων) i la teoria dreta-esquerra]. S’haurà observat que Untersteiner, tot citant Lesky, parla d’hermafroditisme. A manca de tot comentari exprés sobre aquesta qüestió, es deu haver de suposar que Untersteiner dóna per bona aquesta interpretació. En tot cas, n’acaba el tractament així: “Wilamowitz, *Sappho und Simonides*, Berlin, 1913, p. 72, nota 1, tenendo presente Plat. *Symp.* 191 e, pensa che qui Parmenide piuttosto spieghi la causa della omosessualità” (p. 169).

Tarán informa el lector de les dues interpretacions històricament donades del fragment (la de Celi [*sic*], segons la qual el passatge parla d’homosexualitat, i la de Diels, segons la qual el passatge parla d’hermafroditisme), i es pronuncia així: “We do not have enough evidence to decide what Parmenides meant, and Parmenides might have meant both homosexuality and hermaphroditism, which are only different degrees of anormal sex” (p. 265, nota 99). La diferència entre casos normals (els tres primers versos) i casos anormals (els tres últims versos), Tarán la vincula amb la seva interpretació del contingut del fragment anterior (vg. més amunt) i comenta: “When the semen goes to the contrary side of the uterus it may happen that the seeds from testicle and uterus fail to produce a unity and a creature tormented by double seed is born” (p. 265). I després: “In fr. XVIII. 4-6 the fight is about the sex itself and this is so because the semen coming from the right testicle went to the left part of the uterus or the semen from the left testicle went to the right of the uterus and failed to produce a unity. So we have a case of double sex. What is described in fr. XVIII. 1-3 is the case of the normal sex. Here the seeds have formed a complete unity and there is no double sex” (p. 266, nota 99). Tarán entén que, interpretant

el text així, no té perquè haver-hi contradicció entre la teoria dreta-esquerra documentada al fragment 17 i la teoria de la lluita de semences documentada al fragment present (opinió d'E. Lesky que aquí coneixem per Untersteiner –vg. paràgraf anterior– i que aquest sembla donar per bona). Tarán sosté també (concretament contra Untersteiner) que el testimoni d'Aeci segons el qual *inter se certare feminas et maris et, penes utrum victoria sit, eius habitum* etc. (Coxon, t. 51) no es refereix a la diferència de sexes, sinó a semblances fisonòmiques (“like the color of the eyes and hair”) entre descendents i progenitors (p. 266, nota 99).

Coxon comença informant que Sorà cita el fragment per a il·lustrar el punt de vista sobre l'homosexualitat que tenien els teòrics del seu temps sobre la matèria (“genuinam dicunt esse passionem et propterea in posteros venire cum semine”, cita Coxon sense localitzar la citació), i sosté que el resum que Sorà d'aquest punt de vista (després de fer la citació de Parmènides) és “accurate” (p. 384). Tanmateix, Coxon combat la idea de Diels segons la qual els tres últims versos del fragment, si parlen d'homosexualitat (tot i que ja sabem que Diels considera més probable que parlin d'hermafroditisme), parlarien d'una homosexualitat ingènita i *innocent* (“harmlos”), “nulla libidinis notione adjecta” (Diels, *Poetarum Philosophorum Fragmenta*, 72), apel·lant al llenguatge dels versos 5-6 i a la relació entre Aquil·les i Patrocle: “He [Diels] is refuted by the language of ll. 5-6 and in particular by the Homeric allusion, which is transparent even in Caelius' translation, and which implies an illustration from the relation between Achilles and Patroclus” (p. 384) (vg. comentari de Coxon als versos 4-6). La qüestió de fons del fragment és, doncs, segons Coxon, l'origen de l'homosexualitat (Coxon no parla enlloc d'hermafroditisme), i la síntesi que en fa s'ajusta perfectament a la lectura de Sorà: «The gist of P.' lines is that both parents contribute seed, which is formed from the blood; each of the two kinds of seed has a “potency”, which, when the seeds mingle, normally combines with the other to form one potency. This then fashions well-constituted bodies by maintaining a due harmony. As evidence P. observes that if, when the seeds are mingled, the potencies conflict instead of uniting, the offspring will eventually be cursed with the possessions of both male and female seed» (p. 384-385).

Conche comenta: «Le corps résultant de l'union sera “bien constitué” si les qualités propres a chaque semence (...) réalisent, dans leur opposition même, une complémentarité: alors le mélange constitutif du corps sera équilibré et harmonieux. Mais si la juste proportion des éléments du mélange n'est pas respectée, de façon que les qualités opposées se résolvent en une et que “l'adverse [soit] bénéfique” (τὸ ἀντίζουον συμφέρον, Héraclite,

fr. 8 DK), le trouble, la désharmonie s'installent dans le corps, le sexe, et de là dans le tempérament, le caractère, le cours des désirs et des pensées» (p. 263). El primer procés és el dels casos *normals*, el segon, el dels casos *anormals*: «Mais s'il est normal que, chez un garçon, le coté mâle, masculin, viril, l'emporte sur le coté féminin, il n'est pas normal que ce soit l'inverse. De même, s'il est normal que, chez une fille, la féminité l'emporte sur le coté masculin, dans le cas contraire, on a une virago, comme, dans le premier cas, un garçon efféminé» (p. 263). Els tres últims versos del fragment no parlen, doncs, d'hermafroditisme, sinó de la raó per la qual certs nadons neixen amb caràcters físics i psíquics propis del progenitor de sexe contrari (p. ex. el desig sexual, que en cas del nadó serà homosexual). Sobre la connexió entre aquesta divisió entre casos normals i casos anormals i el contingut del fragment anterior, Conche, que ja sabem que entén que les parts de què parla el fragment anterior són les masculines, es remet a tres testimonis: al testimoni de Censorí segons el qual *cum dexteræ partes semina dederint tunc filios esse patri consimiles, cum laeva tunc matri* (Coxon t. 52) (que representa, diu Conche, “la règle générale qui gouverne l'hérédité” segons Parmènides), a la peculiar lectura que Conche fa del testimoni d'Aeci amb final corrupte, final (que Conche dona per bo) segons el qual, quan el semen no va de dreta a dreta o de part esquerra a part esquerra, neixen femelles (γίνεσθαι θήλεα) (Coxon t. 84) (vg. comentari al fragment anterior), i al testimoni de Lactanci (28 A 54), el qual documenta bé, segons Conche, el punt de vista de Parmènides sobre els casos anormals. Pel que fa al testimoni d'Aeci acabat d'esmentar, Conche repeteix aquí la precisió que ja coneixem: «Lorsque la semence en provenance du testicule droit est projetée dans la partie gauche de la matrice, c'est une “femelle” qui naît d'après Aétius (V, 7, 4: A 53), mais on a vu (*ad fr. 17*), et Lactance le confirme, qu'il faut entendre par “femelle” un mâle efféminé –lequel peut être dit “femelle” par dérision, mais c'est bien d'un mâle qu'il s'agit, puisque issu des parties droites: or “a droite les garçons, à gauche les filles” (*fr. 17*)» (p. 264).

4

1 *femina virque simul Veneris cum germina miscent*. Untersteiner remarca que aquest vers “afferma la dottrina del doppio seme” (p. 168). Igualment Tarán: el vers “shows that Parmenides held the doctrine of the double seed” (i remet al testimoni de Censorí: *at inter se certare feminae et maris (sc. principia)* etc; Coxon t. 51) (p. 263). Igualment Coxon, que diu que aquest primer vers confirma que la semença és aportada per tots dos pares, i

explica que aquest era el parer dominant des d'Alcmeó de Crotona fins que va ser rebutjat per Anaxàgoras i Diògenes d'Apol·lònia, que van limitar el paper de la femella a proveir τὸν τόπον (d'acord amb el testimoni d'Aristòtil sobre Anaxàgoras que hem llegit al comentari del fragment anterior –*De gen. anim.* IV, 1, 763b 30; DK 59 A 25– i d'acord amb el testimoni de Censorí Coxon t. 50) (p. 385).

2-3 *venis informans diverso ex sanguine virtus / temperiem servans bene condita corpora fingit.* Segons Diels, *venis* es refereix a les venes dels progenitors i és equivalent, per tant, a ἐκ τῶν σπερματικῶν φλεβῶν (p. 115).

Coxon creu que “Caelius’ translation of these lines is not completely lucid” i discrepa de Diels: les *venis* en qüestió són les de l'embrió: «Since there is a single power only after the union, *venis* must mean either ἐκ τῶν σπερματικῶν φλεβῶν, sc. of the parents, or “in the veins of the embryo”; in view of the allusion to the parents in “diverso ex sanguine”, the latter alternative is better: the potency derived from the blood of father and mother is active in the veins, i. e. in the blood, of the embryo to give form and structure to the new organism by the maintenance of proportion or harmony» (p. 385).

Conche està d'acord amb la interpretació de Diels i, reproduint el text llatí traient la coma després de *miscent* i posant-la després de *venis*, tradueix: “Quand la femme et l'homme ensemble mêlent les semences de l'amour de leurs veines” (p. 261).

Sobre la relació entre els *germina* de què parla el primer vers i l'expressió *diverso ex sanguine* que apareix al segon, Untersteiner comenta: «L'origine delle “sostanze seminali” (*germina*, v. 1) è rappresentata come proveniente da “diverso sangue”, cioè da quello del compartecipe maschile e femminile. Qui si ha “la dottrina seminale ematogena”, che sarà rappresentata specialmente da Diogene di Apollonia (64 B 6) e da Aristotele» (i Untersteiner es torna a remetre a Lesky, p. 1344).

Igualment Coxon: comenta que l'expressió *diverso ex sanguine* “implies that the seed is a form or derivate of blood” i que Parmènides, en aquest punt, discrepa d'Alcmeó de Crotona, per al qual la semença és ἐγκεφάλου μέρος (DK 24 A 13) (el punt de vista de Parmènides serà reprès més tard per Diògenes d'Apol·lònia –vg. DK 64 B 6) (p. 385).

Conche diu que *diversus* s'ha d'entendre amb el sentit de *contrari*: «Les semences de l'homme et de la femme sont contraires l'une à l'autre comme les sangs dont elles proviennent (*diversus* ne signifie pas “divers”, “différent” (...), mais “contraire”, “opposé”). Les résultat de l'union contient l'opposition à soi-même» (i relaciona el pensament amb Heraclit B 51: διαφερόμενον ἑαυτῷ ὁμολογέει) (p. 262). Coxon comenta

sobre *virtus* que correspon clarament a la paraula grega δύναμις (d'acord amb la traducció de Diels), i diu que quan Aeci (V, 4, 2) atribueix a Pitàgoras la doctrina segons la qual la semença té tant una ὁσώματων δύναμιν com una σωματικὴν ὕλην, l'hauria hagut d'atribuir a Parmènides (p. 386).

Untersteiner remet el substantiu *temperiem* a la paraula κρᾶσις de B 16, 1 (ὥς γὰρ ἕκαστος ἔχει κρᾶσις μελέων πολυπλάγκτων) i al verb μιγῆν de B 12, 5-6 (πέμπουσ' [ἢ δαίμων] ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς / ἄρσεν θηλυτέρωι) (p. 168).

Sobre el sentit general del tercer vers, Coxon comenta que la tesi de Parmènides sobre l'harmonia i la unitat dels principis masculí i femení en la gènesi de l'organisme té una forta afinitat amb la teoria d'Alcmeó sobre la salut com τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσις (DK 24 B 4). Com a traducció per a l'expressió *temperiem servans*, Coxon proposa ἁρμονίην (o σύγκρησιν) σῶζουσα (cf. la traducció de Diels), i comenta que quan Sorà interpreta aquests versos, entén per *temperies* (com es desprèn de la seva expressió *congruam sexui generent voluntatem*) l'equilibri de la relació entre la *virtus* resultant i la seva contrapartida física, o sigui els *bene condita corpora* en tant que correlat físic de la *virtus* unitària: «Line 3 is paraphrased by Soranus in Caelius' version as “congruam sexui generent voluntatem”, i. e. he understood “temperiem” of the relation of the resultant “virtus” to its physical counterpart, which is “well-constituted” in that it properly embodies the unitary “virtus”» (p. 386). Sembla que Coxon estigui d'acord amb aquesta interpretació de Sorà (no ho diu expressament). Nosaltres hi estem del tot.

4-6 *nam si virtutes permixto semine pugnent / nec faciant unam permixto in corpore, dirae / nascentem gemino vexabunt semine sexum.* Untersteiner identifica aquestes *virtutes* amb les δυνάμεις de B 9, 2 (vg. més amunt el comentari general) (p. 168-169). Igualment Conche (p. 263).

Coxon diu que el *nam* introductorí “shows that P. cites the abnormal case, in which the potencies conflict and fail to unite, as evidence for his general theory” (p. 386). Ja hem vist que Diels suprimeix *dirae* de la traducció perquè el considera un anacronisme de Celi (de manera que el subjecte del verb σίνουιτό passa a ser el δυνάμεις del vers anterior). Coxon no hi està d'acord i veu en la conjunció de les paraules *dirae / nascentem* una inequívoca al·lusió als versos 78-79 del cant XXIII de la *Iliada* d'Homer, on l'ànima de Patrocle s'acosta a l'adormit Aquil·les per a demanar-li que cremi el seu cadàver per tal que ella pugui entrar d'un cop a l'Hades: “the conjunction of these words is an unmistakable allusion to Homer's ἀλλ' ἐμὲ μὲν κῆρ / ἀμφέχανε συγερή, ἢ περ λάχε

γινόμενον περ (Ψ 78-79)” (cal notar que la paraula κῆρ es troba, com *dirae* al vers de Celi, a final del vers): Coxon sosté que Parmènides invoca la relació entre Patrocle i Aquil·les com a il·lustració dels casos que queden descrits en general en aquests tres últims versos (p. 386). Diu que les paraules originals de Parmènides podrien haver estat: κῆρ γινόμενον διδύμῳ λυπήσει σπέρματι τέκνον (cf. la proposta de Diels) (p. 386).

FRAGMENT 19

1

SIMPL. *Cael.* 558, 8

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καί νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι.

Néixer va així, segons sembla, això, doncs, i les coses són ara
i a partir d'ara, amb el temps, han de finir, un cop crescudes.
I els homes els han posat nom a cada una per marca.

1 ἔφν τάδε Simpl. A E² F, *edd.* : Simpl. DE ἔφύτα δὲ / καί νυν Gaisford (*Poetae minores graeci*, III, 1823, p. 287) : καί νῦν Simpl. A D E F : νῦν (om. καί) Zeller

2

Simplici, únic testimoni gràcies al qual coneixem aquests tres versos, els cita en aquell passatge del seu comentari al *De caelo* d'Aristòtil (concretament a 298 b 14 i s.) on Simplici critica Aristòtil per haver afirmat que, segons Melís i Parmènides, només hi ha coses de mena sensible (vg. el començament del nostre comentari a B 1). Per a demostrar que aquesta afirmació és falsa i que la diferència entre l'intel·ligible (sempre igual) i el sensible (que arriba a ser i deixa de ser) és fonamental en el poema de Parmènides, Simplici fa tres citacions: en primer lloc, la dels versos 28-32 de B 1 (on s'avança que el discurs de la deessa tindrà dues parts clarament diferenciades); en segon lloc, la dels versos 50-52 de B 8 (els versos que marquen el pas de la primera part a la segona part del discurs); en tercer lloc, els tres versos que constitueixen el fragment present, precedits d'una vaga indicació sobre el seu lloc en el poema: παραδούς [Parmènides] δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν ἐπήγαγε πάλιν· (segueix la citació).

La indicació que fa Simplicí sobre la posició dels versos (“després d’haver presentat τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν”), encara que sigui poc precisa, encaixa bé amb el fet que aquest fragment conté sens dubte una caracterització global retrospectiva de la part del discurs relativa a la δόξα, o sigui la que s’estén a partir de B 8, 53 (cosa que es podria establir igualment sense la indicació de Simplicí). Hem vist que el fragment B 10, amb els seus verbs en futur, és clarament anticipatiu o programàtic dels continguts d’aquesta part (per això Coxon el posa abans que tots els altres, just després del final de B 8). Els altres fragments pertanyents a aquesta part del poema (de B 9 a B 18) poden ordenar-se com es vulgui o com es pugui, però sembla que han d’estar en qualsevol lloc entremig de B 10 i el fragment que ens ocupa ara, que fa de cloenda de l’exposició. De fet, tots els editors posen aquest fragment en el darrer lloc de la sèrie de fragments que ens han arribat, llevat de García Calvo (1981, p. 219; 2009, p. 217), que el posa com a penúltim, per davant de B 16 (i després de B 17). Que el significat dels versos és de caràcter sinòptic es veu per unes quantes coses: per l’expressió οὕτω τοι, que no té un sentit anticipatiu, sinó retrospectiu (vg. més avall), pel demostratiu τάδε, que es refereix sens dubte a la totalitat dels continguts que al llarg d’aquesta part s’han anat tractant particularment, o sigui a totes les coses (τὰ δοκοῦντα), que vol dir cada una (ἐκάστωι); per la fórmula preposicional κατὰ δόξαν, que significa l’essencial i comuna manera de ser de les coses (en general i com a tals); per la combinació dels adverbis (νυν, μετέπειτα) i els diferents temps de les formes verbals (aorist ἔφθ, present ἔασι, futur τελευτήσουσι), que juntament abracen l’extensió del temps de cap a cap; finalment, pel fet que al darrer vers, amb aquest κατατίθεσθαι ὄνομα que caracteritza el conjunt dels homes com a tal (ἄνθρωποι), hi ressona fortament el vers que justament ha servit per a introduir la δόξα caracteritzant-la d’un sol cop i d’entrada: μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν (B 8, 54; ja anticipat a B 8, 38-39: τῶι πάντ’ ὄνομ(α) ἔσται / ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο); hom pot afegir-hi fins i tot els dos καί que, ajuntant passat amb present i present amb futur, recorden que la juxtaposició és un dels principis constitutius de la δόξα. Per tot això podria ser també, per cert, que aquests tres versos fossin els versos finals de tot el poema, com afirma Gigon (p. 323), tot i que no descarta la possibilitat que al darrera hi hagués unes paraules de comiat (p. 324). Untersteiner diu simplement que “può essere, ma non si può asserire con sicurezza” (p. CLXXIX, nota 47). Tarán diu

que “these lines may or may not be the last of Parmenides’ poem, but in any case after them it is unlikely that the *Doxa* went any further” (p. 266). Conche diu que, si bé semblen cloure “assez naturellement” la part cosmogònica del poema, “il semble difficile d’y voir la conclusion du poème entier” (p. 265), remarca que no argumenta. Coxon, a partir de la indicació de Simplicí sobre la posició d’aquests versos, diu que “they may therefore be the concluding verses of the poem” (p. 387). A nosaltres ens fa l’efecte que, si aquests versos haguessin estat els últims de tot el poema, Simplicí ho hauria dit més explícitament.

Zeller posa en relació aquests versos amb el testimoni d’Hipòlit segons el qual Parmènides τὸν κόσμον ἔφη φθείρεσθαι, ᾧ δὲ τρόπῳ οὐκ εἶπεν (*Ref.* I, 11; Coxon t. 90), i diu que el fet que Hipòlit digui expressament que Parmènides no hagi explicat res sobre la manera com es produiria aquesta “Weltuntergang” fa probable que la notícia d’Hipòlit no tingui més base que el text del nostre fragment, i que descansi sobre un malentès (“Missverständnis”) d’aquest per part d’Hipòlit. En efecte, Zeller diu: “Diese Verse scheinen sich aber nicht auf den Untergang des Weltganzen, sondern nur auf den der Einzelwesen zu beziehen” (p. 723). I és tot el que Zeller comenta, segurament pensant que el contingut d’aquest fragment ja ha quedat explicat en el seu comentari als fragments precedents. Probablement per aquesta mateixa raó, Diels i Burnet no dediquen cap comentari específic al fragment.

Untersteiner, d’acord amb Zeller, diu: “Si è ripetutamente visto in queste parole di Parmenide una rappresentazione della fine del mondo, in quanto gli oggetti sensibili, privi di realtà, dovevano un giorno venir annientati (...). Ciò sembra inesatto: tutt’al più si potrà dire che il riferimento è solo alla distruzione dei singoli esseri” (p. CLXXIX). Diu que l’afirmació d’Hipòlit és “una deduzione esegetica del dossografo” i l’atribueix, com Zeller, a un “frintendimento” del fragment (p. CLXXX). Untersteiner veu en aquest fragment, d’altra banda, una presentació sintètica de la contraposició entre les dues versions de la δόξα (la bona, presentada als versos 1-2; la dolenta, al vers 3) que, segons ell, ha anat apareixent al llarg del poema (vg., més amunt, el comentari d’Untersteiner a B1 31-32, B 8, 50-61 i B 9, i, més avall, el comentari particular del nostre fragment).

Tarán, sobre el sentit general del fragment, comenta simplement: “Here appears once more the conventional character of the world of human opinion. It is a world that can be taken as real only by those who consciously or unconsciously think that difference is real” (p. 266). Sobre el testimoni d’Hipòlit criticat per Zeller i Untersteiner

(ambdós en el mateix sentit), Tarán diu igualment que és “only a misunderstanding of XIX.2” (i es remet a Zeller; p. 266, nota 100).

Conche, en canvi, a propòsit del testimoni en qüestió, sembla posar-se del cantó d’Hipòlit. Diu (tot comentant el significat de τάδε):

Il s’agit de ce que les mortels ont sous les yeux: le ciel et les étoiles, la Voie lactée, la lune et le soleil, la Terre et les vivants, les humains (cf. fr. 10, 11, etc.), qui, pour eux, sont simplement là, et dont le discours cosmogonique a expliqué l’origine, la nature et la destinée. Car tout ce qui est au monde, étant venu à être, doit un jour cesser d’être après avoir séjourné un moment dans la Présence; et comme il n’y a rien de plus dans le monde que ce qui est au monde, c’est le monde lui-même qui, comme il a commencé, est voué à finir (p. 266).

I més endavant:

Parménide radicalise la pensée d’Héraclite, pour qui il y a toujours eu, il y a et il y aura toujours le monde. Certes, “tot s’écoule”, à savoir tout ce qui est au monde, tous les prétendus “étants”, mais le monde lui-même demeure comme l’écrin où les étants brillent et scintillent tour à tour. Le monde n’est plus un étant, car la puissance d’activité et de vie qu’il recèle, et qui s’exprime par la métaphore du Feu, ne dépend de rien d’autre pour se renouveler sans fin. Pour Anaximandre, au contraire, une telle puissance est essentiellement finie: porteuse de vie, elle est aussi porteuse de mort pour le monde lui-même. Le moment de l’épuisement et de la mort, qui advient inévitablement pour les êtres finis, advient aussi pour le monde. Même si Parménide n’a pu entendre Anaximandre, étant venu trop tard, c’est néanmoins, semble-t-il, sous son influence, qu’il a radicalisé le mobilisme d’Héraclite au point de concevoir pour le monde lui-même la condition précaire des étant finis (p. 269).

Coxon i el mateix Conche, segurament per la mateixa raó que Diels i Burnet, no fan cap comentari del sentit general d’aquest fragment.

El fet que el fragment sigui una cloenda sinòptica fa que no hi hagi gran cosa a dir-ne que no haguem dit ja. Les formes verbals implicades (sobretot ἔφω, τελευτήσουσι i el participi τραφέντα) (amb una sorprenent alternança pel que fa al nombre, que comentarem més avall) signifiquen clarament que els humans conceben el món com un ésser viu, o sigui un ésser que neix, creix i mor, cosa que encaixa bé amb el fet que els humans no poden concebre el món sinó com a generat a partir de la unió de ser i no ser (o sigui: no poden concebre el ser i no ser sinó com a generadors de les coses). Com que la generació pressuposa la unió de dos, aquest principi generativista que, segons nosaltres, defineix la δόξα, encaixa bé amb el fet que el principi constitutiu d’aquesta sigui descrit com l’ὀνομάζειν δύο μορφῶς. No encaixa tan bé, en canvi, cal reconèixer-ho, amb el fet que el vers final d’aquest fragment, segons tota aparença, es refereixi a l’ὀνομάζειν de les múltiples coses. No és impossible que el τάδε del primer vers i el τοῖς i el ἐκάστωι de

l'últim vers d'aquest fragment es refereixin (si més no, sobretot) als dos principis constitutius del món, però ho creiem improbable. Entenem que τὰ δοκοῦντα pot ser entès de dues maneres: o bé κατὰ δόξαν o bé fenomenològicament. En tots dos casos significa sens dubte les coses múltiples i canviantes. Però aquestes poden ser contemplades de dues maneres: o bé com a *resultat* del procés de generació a partir de les δύο μορφαί i com a conseqüència de successives barreges entre aquestes, i per tant amb els supòsits inherents a la δόξα (i el tercer vers del nostre fragment les contempla així), o bé com a *punt d'arrancada* per a una descripció òntica sense supòsits teòrics explícits (com per exemple en Homer) o per a la reflexió ontològica (com la que veiem al poema de Parmènides). Diguem per acabar que, segons nosaltres, res del text no obliga a pensar que els moridors de la deessa de Parmènides pensin que el procés de realització del món s'acabarà per a tot seguit tornar a començar, i així una vegada i una altra, en una sèrie (en principi infinita) de períodes còsmics, a la manera d'un Empèdocles, un Anaxàgoras o un Demòcrit (i potser ja un Anaximandre). Això no és incompatible amb el text, però el text no diu això. Els moridors de la deessa de Parmènides parlen del naixement, el creixement i la fi d'aquest món, que és la totalitat de les coses i que, per tant, en principi és només un. És complicat de dir, en tot cas, com ha de ser pensada aquesta fi. No sembla pas que pugui tractar-se d'una anihilació de tot, o sigui del fet que, en comptes d'haver-hi quelcom, de sobte no hi hagi res, sinó, si un cas, d'una dissolució o descomposició de les coses que hi ha, d'un retorn d'aquestes als seus dos elements constitutius, com Xenòfanes diu que tota cosa ve de la terra i tota cosa se n'hi torna (21 B 27: ἐκ γαίης γὰρ πάντα καὶ εἰς γῆν πάντα τελευτᾷ), fent servir, per cert, el mateix verb (τελευτάω) que Parmènides fa servir aquí. Confessem que ens tempta molt la possibilitat d'entendre el significat del verb τελευτάω en el sentit de consumació, no de consumició, o sigui d'acompliment o perfecció, no de final o acabament. Però això obligaria a pensar en una cosa una mica estranya per a un grec d'època arcaica, a saber: que el món, en el seu estat actual, bell com és, no està del tot acabat encara, sinó en un (molt avançat) procés de creixement i formació, i que la seva consumació, que no se'ns explica, tindrà lloc ἀπὸ τοῦδε (v. 3). Aquest punt de vista podria trobar un cert suport en el fet que el text del poema, almenys en un moment donat (fragment B 12), sembla contenir (i el fragment no es pot llegir sinó així, segons Reinhardt –p. 12-14- i Schadewaldt –p. 347-348) una descripció d'un estadi de l'univers anterior a l'actual.

1 οὕτω τοι. Untersteiner recorda que l’adverbi té sentit retrospectiu (significa “nel modo esposto” –p. CLXXX), diu que el τοι “serve a rilevare un rapporto fra chi parla e un’altra persona, per far comprendere a quest’ultima una verità ignorata o dimenticata” i cita el vers d’Empèdocles B 17, 14 on la partícula apareix emprada igualment (p. 170). Conche, citant el diccionari Bailly, diu que la partícula τοί s’empra “pour résumer ce qui vient d’être dit (Bailly)”, i cita el vers 80 de l’Idil·li XI de Teòcrit on l’expressió οὕτω τοι “introduit le résumé et la leçon. De même, ici [en Parmènides], οὕτω τοι introduit la récapitulation et la leçon de métaphysique” (p. 264).

κατὰ δόξαν. Untersteiner diu: “Si noti che κατὰ δόξαν va inteso in senso collettivo come equivalente a κατὰ τὰς τῶν βροτῶν δόξας” (p. CLXXX, nota 53). Òbviamet. Beaufret comenta:

Ce qui caractérise cette “conclusion” c’est que, pour la première fois y apparaît le mot δόξα au singulier, dans la locution: κατὰ δόξαν. Jusque-là, nous ne l’avions rencontré qu’au pluriel (βροτῶν δόξα, par exemple). Du Poème de Parménide, on dit partout qu’il traite du rapport de l’ἀλήθεια et de la δόξα, autrement dit de la *vérité* et de l’*opinion*. Tout le monde depuis Théophraste jusqu’à M. Fränkel en passant même par Nietzsche interprète donc le κατὰ δόξαν du fragment XIX comme s’il disait: selon l’opinion. (...) On en déduit alors d’autant plus aisément que tout ce qui précède, depuis la fin du fragment VIII, n’était qu’un compte rendu exact de l’opinion qui trompe les mortels, qu’il s’agit de la réfuter (Diels), de la réhabiliter partiellement en lui gardant une place (Wilamowitz) ou de faire sur elle toute la lumière (Reinhardt). Mais si cette interprétation est, comme nous avons tenté de le montrer, irrecevable, alors le κατὰ δόξαν du fragment XIX fait question. Nous l’avons traduit par: au fil de l’apparition des choses, donnant au mot δόξα un sens *objectiv* et non pas le sens *subjectiv* d’opinion, contre quoi, je pense, la philologie n’a vraiment rien à dire (1973, p. 83).

Coxon diu que l’expressió afecta igualment tots tres verbs (ἔφω, ἔασι i τελευτήσουσι) i a l’edició de 2009 hi afegeix que és sinònima de l’adverbi δοκίμως de B 1, 32 (p. 387), que Coxon tradueix per “in general acceptance”. Completament d’acord amb totes dues observacions (però amb la diferència que allò que té lloc δοκίμως o “in general acceptance”, segons nosaltres –d’acord amb Beaufret–, no és fals). Conche remarca que l’expressió κατὰ δόξαν es refereix al discurs òntic; no a les coses mateixes, per tant, sinó al *discurs* que les descriu, de validesa tan caduca com la presència de les coses sotmeses a canvi:

Le discours qui fait voir, a partir du Feu et de la Nuit, les ressorts du monde, és un discurs *kata doxan*, car, n’ayant affaire qu’à des choses mortelles, il est lui-même mortel, et, en cela, n’est pas d’une autre nature que les opinions mêmes des mortels. Lorsqu’un mortel dit: “il y a du brouillard”,

cela n'est pas faux, s'il y a du brouillard, mais ce le sera dès qu'il n'y aura plus de brouillard: ce jugement n'est qu'une *doxa*, car il ne "tient" pas, comme devrait "tenir" un jugement vrai. Il ne résiste pas au temps: il est évanouissant comme son objet (p. 266).

τάδε. "I fenomeni reali rappresentati e interpretati nella δόξα", segons Untersteiner, a diferenciar del τὰ δε (τοῖς δ') del vers 3 (p. CLXXX). Aquest autor, que veu en el poema, com hem dit repetidament (vg. comentari a B 1, 31-32, B 8, 50-61 i B 9), dues versions de la δόξα, troba en aquest fragment una expressió final de la contraposició entre totes dues: "Questo frammento, come ho già avvertito, contrapone alle γνῶμαι [la mala versió de la δόξα] le βροτεῖαι δόξαι [la bona versió]: difatti i versi in questione esprimono un'antitesi evidente, com'è provato da δέ in τοῖς δέ del vs. 3 [vg. més avall]: a τάδε (vs. 1) che sono κατὰ δόξαν si contrappongono τὰ δέ, cioè: τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστωι" (p. CLXXX). Coxon diu que "τάδε appears to refer to all natural substances except the two Forms light and night. The verbs however, especially ἔφω and τραφέντα, imply a primary concern with living things" (p. 387). L'expressió es refereix, en efecte, a totes les coses, i no veiem per quina raó cal l'excepció del dia i la nit. Tampoc s'entén gaire el "however": des del moment que tota cosa resulta generada a partir de la unió de dues altres, és generada, nascuda, i per tant viva. En altres paraules, en Parmènides totes les coses són "living things". Sobre el sentit que Conche dóna al τάδε, vg. una mica més amunt.

1-2 νῦν / μετέπειτα. Coxon remarca, d'acord amb Diels (p. 116), que καί νῦν és una expressió habitual en Píndar (p. ex. *Ol.* III, 34) (que és tot el que remarca Diels). Coxon hi afegeix que també la seqüència καί νῦν / καὶ μετέπειτα té un ressò de l'homèric ἅμα τ' αὐτίκα καὶ μετέπειτα (*Od.* ξ 403) (tot plegat, p. 387). I és tot el que comenta. Segurament és així; però tant νῦν com καί són paraules massa carregades de significat en el poema de Parmènides com per reduir el seu comentari a un parell de referències. Conche diu que el poema de Parmènides contempla dues formes d'*ara*, la que es diu del ser (B 8, 5) i la que es diu aquí (v. 1) de les coses que hi ha, i comenta: «Du *il y a*, de l'Être, on peut dire "Ni il n'était, ni il ne sera, puisqu'il est maintenant" (8.5) –un maintenant non pas temporel mais éternel, quoique n'étant pas sans durée. En 19.1, nous avons le maintenant temporel, qui, lui, n'est pas unique, mais n'est qu'un dans une foule –la foule des mainteneants(s), qui, sur la ligne du temps, le précèdent et le suivent» (p. 266). I una mica més endavant (cloent el seu estudi): «Maintenant éternel ou maintenant temporel, c'est toujours maintenant. Qu'en est-il de "maintenant" pour pouvoir être ou éternel ou temporel? Comment concevoir

l'identité avec une différence si extreme? Comment se fait la jointure, en un point, du Temps et de l'Éternité? “Maintenant”, νῦν (8.5): ce petit mot, de tout le Poème, est sans doute la clef» (p. 272).

ἔφν / ἔασι / τραφέντα / τελευτήσουσι. Com se sap, el plural neutre grec (aquí, τάδε, concordant amb el participi τραφέντα) concorda normalment amb un verb en tercera persona del singular (aquí, ἔφν), però que concordi amb un verb en tercera del plural (aquí, ἔασι i τελευτήσουσι) no és un fenomen tan rar com això. Si de cas sorprèn que aquesta alternança de nombres tingui lloc en un tram de text tan reduït. Coxon remarca que en trobem precedents en Homer (*Od.* μ 43) i en Xenòfanes (B 29). Pel que fa a l'alternança de temps (passat, present, futur), Untersteiner es recorda d'Homer i Hesíode: “Questa temporalità [essencial a la δόξα de Parmènides] si ritrova nel mondo profetico analogamente espressa con i tre tempi (Hom. A 70 [a propòsit de Calcas]); così nel mondo profetico-poetico delle Muse (Hes. *Theog.* 38) che comunicano τά τ' ἔόντα τά τ' ἔσόμενα πρό τ' ἔόντα” (p. CLXXXI, nota 56). Sobre aquesta mateixa qüestió, Coxon remarca que els dos versos fan contrastar “the nature of sensible things whith that asserted of Being” a B 8, 5: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν (p. 387). Completament d'acord amb Coxon. Sobre el verb τελευτάω, Untersteiner comenta: «τελευτήσουσι non va inteso nel senso di “finire” (...), ma in quello di “risolversi” (cfr. Xenoph. 21 B 27): perciò τελευτήσουσι τραφέντα = sviluppatisi giungeranno al loro compimento» (p. CLXXXI, nota 54).

καί / καί. No podia faltar en un fragment de caràcter sinòptic un recordatori de la juxtaposició com a principi constitutiu de la δόξα, i ens sorprèn que cap intèrpret no esmenti aquest detall.

ἀπὸ τοῦδε. “A partir d'ara”: mateixa expressió que a B 8, 51 (δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάθανε), amb la diferència que, mentre que allà es refereix a un moment del discurs (l'actual aleshores), aquí es refereix a un moment (l'actual) de l'evolució de les coses. Per qüestions de sentit, fa l'efecte que l'expressió deu haver d'entendre's com a complement del verb τελευτήσουσι, o del conjunt τελευτήσουσι τραφέντα, però no del participi τραφέντα i prou, ja que això de “créixer” o “nodrir-se”, segons hem vist des de B 9, les coses ho fan des que neixen (no només a partir d'ara). No compremem per quina raó Untersteiner fa la precisió que aquesta expressió «qui prende il valore di “súbito”» (p. CLXXX-CLXXXI, nota 54).

3 τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστωι. Sobre la primera part del vers, vg. el comentari a B 8, 38-41, 53. Untersteiner (i només ell) sosté que la partícula δέ té un sentit fortament adversatiu i que en aquest fragment es contraposen les dues versions de la δόξα que han anat sortint al llarg del poema: la bona (caracteritzada als dos primers versos del nostre fragment) i la dolenta (caracteritzada al seu tercer vers): “Dunque in modo indubbio questo vs. 3 riassume tutte le caratteristiche (ὄνομα, κατατίθεσθαι, σήματα) denotanti la fallacia delle γνῶμαι [que és com Untersteiner sol anomenar la mala versió de la δόξα]. Questo mondo si presenta come una contrapposizione (da nessuno finora rilevata per non aver fissato l’attenzione sul valore fortemente avversativo di δέ al vs. 3) al mondo dei vs. 1-2” (p. CLXXX). Sobre l’ἐπίσημον ἐκάστωι, Coxon comenta: “there is probably a metaphor from coinage [i cita Heròdot, IX, 41, Tucídides II, 13, i Xenofont, *Ciropèdia* IV, 5, 40. La citació d’Heròdot, per exemple, és: χρυσὸν πολλὸν μὲν ἐπίσημον, πολλὸν δὲ καὶ ἄσημον]. The meaning is that everything which is normally regarded as real has no other being than its currency in human experience. This currency is guaranteed by the name it is given, as that of a coin by its imprint [i remet a B 8, 38-41 i a B 9, 1] (p. 387). D’acord amb la mateixa idea, però vinculant la corrent acceptació que els noms confereixen a les coses (segons diu Coxon) amb la relativa perdurabilitat que també els donen (si més no a la memòria dels homes, quan de les coses ja no en queda sinó el nom que els han posat), Conche comenta: «Les noms sont les marques, les empreintes (τὸ ἐπίσημον est l’empreinte d’une monnaie), dans la mémoire, des choses disparues. “Il y a du brouillard”: le nom désigne ce qu’il y a, qui se dit “brouillard”, non “pluie” ou “neige”. Le brouillard se dissipe: cela signifie qu’il ne reste plus qu’un nom vide. Mais grâce aux noms, la mémoire est possible: on peut parler de ce qui n’est plus. Ainsi ce qui n’est plus a une sorte d’existence, aussi longtemps du moins que les mots gardent encore un sens» (p. 268).

CONCLUSIONS

El propòsit principal d'aquest treball era esbrinar si és possible llegir Parmènides sense reduir el text a cap tesi. La conclusió és que sí. Per a aconseguir-ho ha estat necessari (ha estat gairebé suficient) mostrar que el poema parla justament de quelcom d'una tematitzabilitat més que problemàtica: el ser. Ha calgut, per tant, primerament mostrar que allò de què parla el poema (τὸ εἶναι, etc.) és, en efecte, el ser, no pas el que hi ha, i després donar unes quantes voltes sobre què significa el verb còpula. Hem descobert una sèrie de recursos textuais interessantíssims (alguns molt evidents, d'altres no tant) que estan pensats per indicar que el ser, la necessària tematització del qual dóna sentit i raó de ser al poema, no pot ser tematitzat. Són recursos diversos, però tots ells tenen en comú el fet que posen de relleu una *negativitat intrínseca* a l'assumpte de què es parla. Recordem-ne els importants: a) frases sense subjecte (B 2, 3); b) (no) fer-ne menció fent menció del seu contrari, el qual és declarat repetidament impensable i indicible (B 2, 3-8, B 8, 7-12); c) predicats negatius amb alfa privativa (p. ex. B 8, 3-4); d) predicats internament contradictoris (p. ex. B 8, 4, 6); e) anomalies discursives vàries (lògiques, sintàctiques i semàntiques; p. ex. les anomalies lògiques del llarg tram B 8, 6-21).

El segon propòsit consistia a comprovar si és possible llegir Parmènides sense atribuir-li precisament la negació de la pluralitat i el moviment, o sigui llegir-lo donant per bo que el que hi ha, d'entrada i en definitiva, és, segons aquest autor, l'esplèndida pluralitat canviant de fenòmens que omple i travessa l'espai i el temps (τὰ δοκοῦντα, B 1, 31-32). La conclusió, de fet inherent a la que acabem d'explicar, ha estat de nou que sí.

Ara bé, tot investigant aquest segon punt hem hagut d'abandonar, sobre la marxa de la lectura, una idea inicial que ens sembla que, definitivament, no funciona. L'operativitat de la lectura que es pretenia passava per mantenir la tesi que τὸ εἶναι significa "el ser" (no "el que hi ha") i que τὰ δοκοῦντα significa "el que hi ha" (no "el que sembla que hi ha"). Ja hem vist que aquesta atribució de significats és característica de les lectures que hem qualificat (no sabem si amb gaire encert) de heideggerianes, entre les quals comptàvem (i continuem comptant) la nostra. Però aquestes lectures es caracteritzen per mantenir la identitat entre τὰ δοκοῦντα (tal com apareix esmentat i caracteritzat a B 1, 31-32) i les βροτῶν δόξαι (tal com apareixen desenvolupades a partir de B 8, 53 fins al final del poema), mentre que de la nostra lectura en resulta que no es pot llegir el text de manera que les βροτῶν δόξαι equivalguin a τὰ δοκοῦντα, ni de manera que una vàlida presentació de les βροτῶν δόξαι (la que es fa des de B 8, 53 fins

al final) equivalgui al que seria una vàlida presentació de τὰ δοκοῦντα. La raó d'això és clara i contundent: mentre que les βροτῶν δόξαι són repetidament, inequívocament i rotundament desqualificades (p. ex. a B 1, 30, per primera vegada), en canvi τὰ δοκοῦντα és reivindicat com a segur (fiable o fidedigne) i necessari (B 8, 31-32, immediatament després). Amb la idea inicial de coincidir, en el principal, amb les lectures de J. Beaufret, F. Martínez Marzoa i M. Conche, hem llegit i rellegit el text mil vegades per pal·liar el sentit i la força amb què les βροτῶν δόξαι són desqualificades, i no hem trobat manera convincent d'aconseguir-ho. Continuava essent possible, tanmateix, mantenir que τὰ δοκοῦντα significa el que hi ha, no el que sembla que hi ha, i que el poema, lluny de desqualificar-ho, ho reivindica com a fidedigne i necessari, que és, ben mirat, el que es tractava de mantenir dempeus. La nostra investigació s'ha hagut de centrar, per tant, a determinar amb tota precisió quina diferència i quina relació hi ha entre les βροτῶν δόξαι i τὰ δοκοῦντα: a determinar per quina raó les βροτῶν δόξαι són desqualificades, a escatir per què, si són desqualificades, són tan detingudament tractades, a explicar com és possible que de τὰ δοκοῦντα, si tan fiable i necessari era, no n'hi hagi més que un esment inicial (B 8, 31-32), i a determinar, en fi, un referent per a τὰ δοκοῦντα que faci comprensible la seva reivindicació com a necessari.

Hem arribat a la conclusió que les βροτῶν δόξαι són desqualificades perquè pretenen convertir el ser en tema i (o sigui) determinar-lo o caracteritzar-lo per mitjà de tesis. Però amb una tal premissa, ja ho hem vist, no es pot parlar del ser. L'error fonamental dels humans ("que no saben res", B 6, 4) és que emeten tesis sobre el ser, quan resulta que sobre el ser no se'n poden emetre tesis, o per a ser més exactes: se n'han d'emetre tesis (primer moment) perquè es perpetri el fracàs de l'empresa (segon moment). El significat de fons és que el ser és (ha de ser) objecte d'una qüestió que romangui sempre de nou *qüestió*, la qual cosa no pot aconseguir-se instal·lant-se còmodament a la butaca de l'escepticisme, que és una forma de saber absolut, sinó que passa per replantejar-la cada vegada de nou a partir de les coses. De fet, τὰ δοκοῦντα és reivindicat com a fiable i necessari precisament com a *punt de partida* perquè pugui tenir lloc un adequat plantejament de la qüestió sobre el ser. Quan el poema es refereix a τὰ δοκοῦντα, cal pensar en les coses tal com es mostren o apareixen, i això vol dir, en el context cultural de Parmènides, bàsicament Homer. Les βροτῶν δόξαι, en canvi, tematitzen el ser i el no ser (segons que s'ho pensen elles mateixes), i τὰ δοκοῦντα, en efecte, acaba apareixent en el si del seu desplegament, però com a *punt d'arribada*, al qual s'arriba per via constructiva, genètica o deductiva (aquest és el significat de la

barreja de ser i no ser). Les βροτῶν δόξαι, com a conseqüència de l'exigència (que els és definitòria i inherent) d'etiquetar i tematitzar allò de què s'ocupen, substitueixen la intematitzable dualitat ser/no ser per una parella de realitats òntiques primordials (llum i nit), de característiques positivament marcades i contràries, i el seu objectiu és explicar, a partir d'aquestes, *d'on prové tot*. D'aquesta manera, l'exposició detinguda de les βροτῶν δόξαι, enteses *en el sentit que acabem d'explicar*, passa a ser un nou recurs per a mostrar que el ser no pot ser tematitzat, un recurs que, per tant, és del mateix tipus (diguem-ne *negatiu*) que els recordats més amunt. La concurrència de tots aquests recursos dóna al text una volguda obscuritat enlluernadora, heraclitiana, val a dir oracular (parla una deessa), que es troba als antípodes de tota lectura que vagi a cercar en Parmènides un esperit (diguem-ne) racionalista o hiperracionalista. El poema de Parmènides és tot ell una molt estudiada reivindicació de la finitud de la raó humana, reivindicació que voreja sense manies, com el discurs d'Heraclit, la de la irracionalitat. A diferència del que fan les βροτῶν δόξαι, un adequat plantejament de la qüestió ontològica, en canvi, manté la irreductibilitat de la diferència entre les coses i llur ser, manté que del ser no se'n poden generar les coses, i postula τὰ δοκοῦντα com a ineludible punt de partida, del qual cal partir i al qual cal retornar cada vegada que es produeix l'experiència ontològica, de la qual el viatge del proemi és una esplèndida exposició mítica. Aquest plantejament, o aquesta experiència, o aquest viatge, és el que el poema anomena voẽiv.

Quant a la inevitable qüestió de si en la desqualificació de les βροτῶν δόξαι hi ha determinades teories o doctrines, històricament conegudes, polèmicament al·ludides i presumptament refutades, la conclusió és que sí, però *no de manera específica*. Ens sembla evident que tot el poema és travessat per un esperit polèmic. Però el blanc dels trets és la humana metafísica en general, la metafísica dels homes normals i corrents, dels homes “que no saben res” (B 6, 4), de la qual les teories o doctrines històricament conegudes (caldrà dir desconegudes) no es diferencien en res (en són –si de cas– un magnífic exemple), perquè cal no oblidar que parla una deessa i, per a ella, no hi ha cap diferència entre, d'una banda, els homes vulgars i corrents, i, d'altra banda, un Tales, un Anaximandre, un Anaxímenes, un Pitàgoras: tots els homes, mirats des del cel, són igualment petits. L'error de la metafísica, com hem dit, consisteix a tematitzar i caracteritzar el ser amb el fi de generar-ne la totalitat de les coses. Tant se val si, després, hi ha una metafísica que el caracteritza així i una altra que el caracteritza aixà. El que diferencia les metafísiques entre si és irrellevant per a Parmènides. El que és

d'interès per a ell és l'error que totes elles tenen en comú: l'error de convertir el ser en realitat primordial (val a dir: en ἀρχή) i, a partir d'aquesta, explicar com es va generant el que hi ha.

La nostra lectura té conseqüències historiogràfiques. Desenvolupar-les detingudament demanaria tot un altre treball. Però el contingut del treball present és suficient per avançar-ne dues. La primera és que cal diferenciar amb tota cura el pensament de Parmènides del de Zenó. A menys que se sotmeti el pensament de Zenó a una relectura com la present, Zenó es diferencia de Parmènides perquè converteix el pensament de Parmènides en la defensa de tesis: hi ha una sola realitat immòbil, la pluralitat canviant de fenòmens és una mera aparença. La segona conseqüència historiogràfica és que no hi ha cap gran diferència essencial entre el pensament de Parmènides i el d'Heraclit. I no pas perquè les tesis de l'un i les de l'altre siguin compatibles, contra el que voldria la historiografia tradicional, sinó perquè ni l'un ni l'altre són reductibles a cap conjunt de tesis: això és el que aquests dos autors tenen en comú, juntament amb la invenció d'uns atrevidíssims recursos (molt diferents segons el cas) per a mantenir dempeus la qüestió sobre el fons indicible de les coses. Si això és així, el clixé Parmènides-Zenó, o sigui el clixé *Escola d'Èlea*, ha de ser redefinit, i el clixé *Parmènides versus Heraclit* no sembla pas capaç de resistir una anàlisi seriosa. Tots dos fan tota la cara de ser una conseqüència de les exigències inherents al discurs doxogràfic (unes quantes pinzellades de la investigació sobre aquesta qüestió es troben als nostres apunts per a la història de la interpretació) i en general a les regles de funcionament de la indústria acadèmica i cultural, que han de ser incloses com a objecte d'estudi específic al projecte general de rellegir els grans textos de la tradició filosòfica.

BIBLIOGRAFIA

- AUBENQUE, P. (ed.), *Études sur Parménide*, 2 vols., Vrin, Paris, 1987.
- BARNES, J., *The Presocratic Philosophers*, Routledge, London, 1979.
- BAILLY, A., *Dictionnaire Grec-Français*, Hachette, Paris, 1950.
- BEAUFRET, J., “Introduction à une lecture du poème de Parménide”, dans *Parménide, Le poème*, PUF, Paris, 1955 (3a ed. 1986).
- BEAUFRET, J., “Lecture de Parménide”, dans *Dialogue avec Heidegger, I. Philosophie grecque*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1973.
- BERGK, T., “Parmenidea”, dans *Kleine philologische Schriften*, II. Band, Zur griechischen Literatur, Halle, 1886, p. 66-82.
- BERNABÉ, A., *De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos*, Alianza, Madrid, 1988.
- BERNABÉ, A., *Manual de crítica textual y edición de textos griegos*, Ediciones clásicas, Madrid, 1992.
- BORMANN, K., *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Hamburg, 1971.
- BRANDENSTEIN, W., *Griechische Sprachwissenschaft*, Walter de Gruyter, Berlin, 1954 i ss. (trad. cast. Gredos, Madrid, 1964).
- BRANDIS, C. A., *Commentationum Eleaticarum, pars prima*, Altona, 1813.
- BURNET, J., *Early Greek Philosophy*, A. and C. Black, London, 1920 (3a ed.) (1a ed. 1892).
- CALOGERO, G., *Studi sull’eleatismo*, La Nuova Italia, Roma, 1932.
- CAPELLE, W., *Die Griechische Philosophie*, Berlin, 1954.
- CAPELLE, W., *Die Vorsokratiker. Die Fragmente und Quellenberichte*, Kröner, Stuttgart, 2008 (9a ed.) (1a ed. 1935).
- CHANTRAINE, P., *Dictionnaire étymologique de la langue grecque. Histoire des mots*, 2 vols., Klincksieck, Paris, 1984 (1a ed. 1968).
- CHERNISS, H., *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*, Johns Hopkins Press, Baltimore, 1935.
- CLARK, R. J., “Parmenides and Sens-perception”, *Revue des Études Grecques*, t. 82, fasc. 389-90, 1969, p. 14-32.
- COLLI, G., *La nascita della filosofia*, Adelphi Edizioni, Milano, 1975.
- COLLI, G., *La sapienza greca*, 3 vols, Adelphi Edizioni, Milano, 1977-80.

- CONCHE, M., *Parménide. Le poème: Fragments*, PUF, Paris, 1996.
- CORDERO, N. L., *Les deux chemins de Parménide*, Paris/Bruxelles, Vrin et Ousia, 1984.
- COVOTTI, A., *I Presocratici*, Napoli, 1934.
- CORNAVACA, R., *Presocráticos. Fragmentos I/II*, Losada, Buenos Aires, 2008.
- CORNFORD, F. M., *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation*, Princeton University Press, Princeton, 1991 (1a ed. 1912).
- CORNFORD, F. M., *Before and after Socrates*, Cambridge University Press, London, 1926.
- CORNFORD, F. M., *Plato and Parmenides. Parmenides Way of Truth and Plato's 'Parmenides'*, Routledge & Kegan Paul, London, 1939.
- CORNFORD, F. M., *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*, Cambridge University Press, Cambridge, 1952 (publicació pòstuma a càrrec de W. K. C. Guthrie).
- COXON, A. H., *The Fragments of Parmenides. A Critical Text with Introduction and Translation, the Ancient Testimonia and Commentary*, Parmenides Publishing, Las Vegas/Zurich/Athens, 2009 (2a ed.; 1a ed. 1986).
- DEICHGRÄBER, K., *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts. Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts*, Wiesbaden, 1959.
- DETIENNE, M., *Les Maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Librairie François Maspero, Paris, 1967.
- DETIENNE, M., *L'invention de la mythologie*, Gallimard, Paris, 1981.
- DIELS, H., *Doxographi graeci*, Walter de Gruyter, Berlin, 1965 (4a ed.) (1a ed. 1879).
- DIELS, H., *Parmenides Lehrgedicht*, Georg Reimer, Berlin, 1897.
- DIELS, H., - KRANZ, W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 3 vols., Weidmann, Zürich-Hildesheim, 1989, 18a ed. (reimpressió sense canvis de la 6a ed. de 1951; 1a ed. de Diels, sense la col·laboració de Kranz, 1903).
- DODDS, E. R., *The Greeks and the Irrational*, Berkeley, 1951.
- EGGERS LAN, C. (ed.), *Los filósofos presocráticos*, 3 vols., Gredos, Madrid, 1978-80.
- FERRER GRÀCIA, J., *De Tales a Demòcrit. El pensament presocràtic. Fragments i testimonis*, Edicions de la Ela Geminada, Girona, 2011 (2a ed. 2012).
- FRÄNKEL, H., "Parmenides-Studien", dins "Göttinger Nachrichten", 1930, pp. 153 ss. (refet a *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, München, 1955, pp. 157 ss.).

- FRÄNKEL, H., *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums. Eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, Beck, München, 1951 (2a ed. 1962).
- GADAMER, H.-G., *Griechische Philosophie I, II, III*, dins *Gesammelte Werke*, vols. 5, 6 i 7, J. C. B. Mohr, Tübingen, 1985 (vols. 5 i 6) i 1991 (vol. 7).
- GADAMER, H.-G., *L'inizio della filosofia occidentale*, Angelo Guerini e Associati, Milano, 1993.
- GALLOP, D., *Parmenides of Elea. Fragments. A Text and Translation with Introduction*, Toronto, 1984.
- GARCÍA CALVO, A., *Lecturas presocráticas*, Lucina, Madrid, 1981 (3a. ed. amb canvis d'importància, 2001).
- GARCÍA CALVO, A., *Razón común. Edición crítica, ordenación, traducción y comentario de los restos del libro de Heraclito. Lecturas presocráticas II*, Lucina, Madrid, 1985.
- GIANNANTONI, G., *I presocratici. Testimonianze e frammenti*, 2 vols., Roma/Bari, Laterza, 1990 (4a ed.).
- GIGON, O., *Grundprobleme der antiken Philosophie*, München, 1959.
- GIGON, O., *Der Ursprung der griechischen Philosophie von Hesiod bis Parmenides*, Benno Schwabe, Basel-Stuttgart, 1968 (2a ed.) (1a. ed. 1945).
- GOMPERZ, T., *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, 3 vols., Walter de Gruyter, Berlin, 1973 (reimpressió de la 4a ed. de 1922-31) (1a ed. 1896-1909).
- GUTHRIE, W. K. C., *A History of Greek Philosophy*, 6 vols., Cambridge University Press, Cambridge, 1962-81.
- GUTHRIE, W. K. C., *The Greek Philosophers. From Thales to Aristotle*, Methuen, London, 1950.
- HEGEL, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, 3 vols. (Hegel, *Werke* 18, 19, 20), Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1986.
- HEIDEGGER, M., *Sein und Zeit*, Niemeyer, Halle, 1927 (també dins *Gesamtausgabe* 2, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977).
- HEIDEGGER, M., *Einführung in die Metaphysik*, dins *Gesamtausgabe* 40, Klostermann, Frankfurt am Main, 1983.

- HEIDEGGER, M., *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950 (també dins *Gesamtausgabe* 5, Klostermann, Frankfurt am Main, 1977) (especialment l'escrit "Der Spruch des Anaximander").
- HEIDEGGER, M., *Vorträge und Aufsätze*, Neske, Pfullingen, 1954 (també dins *Gesamtausgabe* 7, Klostermann, Frankfurt am Main, 1954) (especialment els escrits "Logos (Heraklit, Fragment 50)", "Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)" i "Aletheia (Heraklit, Fragment B 16)").
- HEIDEGGER, M., *Wegmarken*, dins *Gesamtausgabe* 9, Klostermann, Frankfurt am Main, 1976.
- HEIDEGGER, M., *Identität und Differenz*, Neske, Pfullingen, 1957 (especialment l'escrit "Der Satz der Identität"), també dins *Gesamtausgabe* 11, Klostermann, Frankfurt am Main, 2006).
- HEIDEGGER, M., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, dins *Gesamtausgabe* 4, Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.
- HEIDEGGER, M., *Unterwegs zur Sprache*, dins *Gesamtausgabe* 12, Klostermann, Frankfurt am Main, 1985.
- HEIDEGGER, M., *Grundbegriffe* (llicions a Freiburg durant el semestre d'estiu de 1941 a Freiburg), dins *Gesamtausgabe* 51, Klostermann, Frankfurt am Main, 1981.
- HEIDEGGER, M., *Parmenides* (llicions a Freiburg durant el semestre d'hivern de 1942 i 1943), dins *Gesamtausgabe* 54, Klostermann, Frankfurt am Main, 1982.
- HEIDEGGER, M., *Heraklit* (llicions a Freiburg durant el semestre d'estiu de 1943 i el de 1944), dins *Gesamtausgabe* 55, Klostermann, Frankfurt am Main, 1979.
- HEIDEGGER, M. - FINK, E., *Heraklit*, dins Heidegger, *Gesamtausgabe* 15, Klostermann, Frankfurt am Main, 1986.
- HEITSCH, E., *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München, 1974.
- HEITSCH, E., *Parmenides. Die Fragmente*, Artemis Verlag, München/Zürich, 1991.
- HÖLSCHER, U., *Parmenides. Vom Wesen des Seienden. Die Fragmente*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969.
- HUMBERT, J., *Syntaxe grecque*, Klincksieck, Paris, 1986 (6a ed; 1a ed. 1945).
- JAEGER, W., *Paideia. Die Formung des griechischen Menschens*, 1933-45.
- JAEGER, W., *The Theology of the Early Greek Philosophers*, Oxford University Press, Oxford, 1947.

- KAHN, C. H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Hackett Publishing Company, Indianapolis/Cambridge, 1994 (1a ed. 1960).
- KAHN, C. H., *The Verb "Be" in Ancient Greek*, Dordrecht, 1973.
- KARSTEN, S., *Parmenidis eleatae carminis reliquae*, Amstelodami, 1835.
- KIRK, G. S. - RAVEN, J. E., *The Presocratic Philosophers. A critical history with a selection of texts*, Cambridge, 1957.
- LESKY, A., *Geschichte der griechischen Literatur*, Bern, 1963.
- LIDDELL, H. G., - SCOTT, R., *Greek-English Lexicon. With a revised supplement*, Clarendon Press, Oxford, 1996 (1a ed. 1843).
- MANSFELD, J., *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen, 1964.
- MANSFELD, J., *Die Vorsokratiker I*, Stuttgart, 1983.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía*, 2 vols., Istmo, Madrid, 1973 (reeditat amb el mateix títol però amb canvis d'importància a Istmo, Madrid, 1995).
- MARTÍNEZ MARZOA, F., "ΕΙΝΑΙ, ΦΥΣΙΣ, ΛΟΓΟΣ, ΑΛΗΘΕΙΑ", dins *Emerita. Revista de Lingüística y Filología clásica*, tom XLII, fasc. I (primer semestre), Madrid, 1974 (pàgs. 159-175).
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *De Grecia y la filosofía*, Universidad de Murcia, Murcia, 1990 (Conté: "En torno al nacimiento del título 'filosofía'" –publicat per primer cop en 1983–, "El sentido y lo no-pensado (Apuntes para el tema "Heidegger y los griegos")" –publicat per primer cop en 1985– i "Heráclito-Parménides (Bases para una lectura)" –publicat per primer cop en 1987).
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *Historia de la filosofía antigua*, Akal, Madrid, 1995.
- MARTÍNEZ MARZOA, F., *El decir griego*, A. Machado Libros, Madrid, 2006.
- MOURELATOS, P. D., *The Route of Parmenides. A study of word, image and argument in the fragments*, New Haven-London, 1970.
- MULLACH, A., *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Firmin Didot, Paris, 1860.
- NESTLE, W., *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik*, Kröner, Stuttgart, 1975 (1a ed. 1940).
- NESTLE, W., incorporacions a la sisena edició en sis volums –Leipzig, 1919– de Zeller, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 1845-52 (vg. més avall).
- NIETZSCHE, F., *Die Philosophie im tragischen Zeitalter der Griechen*, 1873 (dins: mateix autor, *Sämtliche Werke*, ed. Colli-Montinari, vol. I, Deutscher Taschenbuch Verlag-W. De Gruyter, Berlin, 1988, pp. 800-872).

- NIETZSCHE, F., *Die Vorplatonischen Philosophen*, lliçons de 1871-1872 i 1874-1875 (dins: mateix autor, *Sämtliche Werke*, ed. Colli-Montinari, vol. II, Deutscher Taschenbuch Verlag-W. De Gruyter, Berlin, 1988, pp. 314-361).
- PATIN, A., “Parmenides im Kampfe gegen Heraklit”, *Jahrbücher Für classische Philologie*, Leipzig, 1899, pp. 489-660.
- PÒRTULAS, J. - GRAU, S., *Saviesa grega arcaica*, Adesiara, Barcelona, 2011.
- REINHARDT, K., *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1959, 5a ed. (reimpressió sense canvis de 2012) (1a ed., Bonn, 1916).
- SCHADEWALDT, W., *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1978.
- SCHUHL, P.-M., *Essai sur la formation de la pensée grecque*, PUF, Paris, 1949 (2a ed.)
- SNELL, B., *Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen*, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 2009, 9a ed. (1a ed., Hamburg, 1963).
- STEIN, H., “Die Fragmente des Parmenides περί φύσεως”, dins *Symbola philologorum Bonnensium*, in honorem Friedrich Ritschl, Leipzig, Teubner, vol. II, 1867, p. 763-806
- TANNERY, P., *Pour l'histoire de la science hellène*, Paris, Gauthier-Villars, 1930, 2a ed. (1a ed. 1887).
- TARÁN, L., *Parmenides. A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*, Princeton University Press, Princeton, 1965.
- ÜBERWEG, F. - PRÄCHTER, K., *Geschichte der Philosophie des Altertums*, Basel-Stuttgart, 1951, 13a ed. (reelaboració per Prächter –12a ed., 1926– de la primera part de l'obra d'Überweg, *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, 3 Bde., Berlin, 1862-66).
- UNTERSTEINER, M., *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia Editrice, Firenze, 1958.
- VERDENIUS, W. J., *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Groningen, 1942.
- VERNANT, J.-P., *Mythe et pensée chez les grecs. Etudes de psychologie historique*, Librairie François Maspero, Paris, 1965.
- VERNANT, J.-P., *Les origines de la pensée grecque*, CNRS, Paris, 1962.
- VOILQUIN, J., *Les penseurs grecs avant Socrate*, Garnier-Flammarion, Paris, 1964.
- WILAMOWITZ-MÖLLENDORF, U. v., “Lese Früchte”, *Hermes*, 34, Bd. H. 2, 34, 1899, p. 203-30 (sobre el poema de Parmènides, p. 203-6).
- ZAFIROPULO, *L'école éléate*, Les Belles Lettres, Paris, 1950.

ZELLER, E., *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 6 vols., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 2006 (reimpressió sense canvis de la sisena edició –Leipzig, 1919– de l’obra de Zeller de 1845-52, amb les incorporacions de Nestle).

