

La *doxa* de Parmènides: una nova interpretació

Luis Andrés BREDLOW WENDA
Universitat de Barcelona. Facultat de Filosofia

RESUM: Darrere allò que els estudiosos moderns han anomenat, força precipitadament, la *doxa* de Parmènides, s'amaguen de fet dues concepcions del món diverses i clarament oposades: d'una banda, la teoria física pròpia del mateix Parmènides, explícitament reconeguda com a tal per tots els lectors antics del poema; de l'altra, les «creences dels mortals» contra les quals el filòsof polemitzava. Això ja ho havien vist Schwabl (1953) i d'altres; el que no havien assolit —i això la nostra interpretació ho resol per primera vegada— és donar raó dels termes exactes d'aquesta confrontació: com tractaré de mostrar, a l'ordre d'oposicions rígides i ex-cloents dels mortals (la visió mítica d'uns regnes separats de la llum i la foscor, la vida i la mort, Zeus i Hades), Parmènides hi oposa la seva concepció del continu físic, en què totes les oposicions aparents són reduïdes a la mera gradació.

PARAULES CLAU: Parmènides, filosofia grega, presocràtics, *doxa*, història de la ciència.

El meu propòsit, en aquesta comunicació, és suggerir una possible solució al que és potser el més debatut entre els molts enigmes que ens proposen els fragments de Parmènides: el significat de l'última part del poema, la que se sol anomenar la *doxa*, la creença, opinió o aparença. Vegem primer el problema.

Cap al final del proemi, en uns versos ben coneguts, la deessa anuncia a Parmènides que haurà d'aprendre, d'una banda, el que és el «cor sense tremolor de la ben rodona veritat» i, de l'altra, les «creences dels mortals, en les quals no hi ha fe verdadera» (B 1,29-30). Després, en arribar al final de la primera part, declara: «Aquí ja acabo el fiable discurs i concepte entorn / a la veritat; des d'aquí ja creences dels mortals / aprèn, atent a l'ordre enganyador dels meus versos» (B 8,50-52). Aquests mortals —diu— han convingut anomenar formes o substàncies (*morphás*) dues nocions seves, la llum i la nit, «de les quals una anomenar no es deu; aquí van desencarrilats» (B 8,54).

D'aquesta última part del poema sabem, pels pocs versos que han sobreviscut i per les notícies d'altres autors, que s'hi parlava de l'ordenació del món, de l'origen

dels déus, del cel i dels homes, d'astronomia i d'embriologia, de la percepció i del coneixement en els homes i en els animals, de les causes del somni, la vellesa i la mort: tot un vast sistema de l'univers físic, que sembla justificar, d'alguna manera, el títol *Perì phýseos* o *De la natura* que van posar al poema els bibliotecaris de segles posteriors.

I heus aquí el problema, o almenys el que se sol entendre que és el problema: per què es molesta Parmènides a referir prolixament una explicació de la natura a la qual ell mateix sembla negar, al mateix temps, qualsevol credibilitat? La qüestió ha suscitat respostes enfrontades.¹ Per a Diels, la teoria física de la *doxa* és un mer compendi d'opinions alienes;² per a Burnet, una doctrina pitagòrica que Parmènides exposa només per refutar-la;³ per a Reinhardt, un diagnòstic dels desvaris del gènere humà;⁴ per a Bignone i Albertelli, una cosmologia fictícia i deliberadament errònia, ideada com a mer exercici de rigor formal;⁵ per a Long i Gallop, un model exemplar dels errors humans, la refutació del qual haurà de servir per a refutació de tots.⁶

Cap d'aquestes conjetures em sembla creïble. Per començar, tots els lectors antics del poema, des d'Aristòtil fins a Simplicí, van prendre les teories físiques de l'última part com a pròpies de Parmènides, i sembla difícil creure que tots ells —fins i tot un filòleg tan meticulós com era Simplicí— hagin estat incapaços d'entendre com cal un text que encara coneixien en la seva integritat.⁷ Hem de recordar que a Parmènides se li atribuïen, entre els antics, uns descobriments científics tan importants com el de la forma esfèrica de la Terra, l'origen solar de la llum de la Lluna o la identitat de l'estel vespertí i del de l'alba; les seves teories embriològiques van ser citades i comentades per autoritats de la medicina antiga, com Galè i Sorà d'Efes:⁸ tot això es trobava sens dubte en aquesta última part del poema, que degué ser, de molt, la més extensa. I, en fi, en els versos introductoris de la seva cosmologia que s'han salvat, Parmènides fa dir a la seva deessa: «Sabràs l'etèria natura i dins l'èter tots / els signes que estan...», i uns pocs versos més endavant: «I sabràs del cel que ambdós costats separa, / d'on va néixer...», etcètera (B 10,1-2 i 5-6). És evident que aquí no es promet una exposició d'errors aliens, sinó un saber cert i fidedigne.

Altres intèrprets han preferit entendre les teories de la *doxa* com unes hipòtesis o conjetures que Parmènides creia plausibles o versemblants, encara que no rigorosa-

1. L'escarrit resum que segueix no té pretensions d'exhaustivitat; per a una recapitulació més detallada del debat sobre la *doxa*, el lector pot consultar Reale, a Zeller *et al.* (1967), p. 289-319; Tarán (1965), p. 202-230, o Peñaloza Ramella (1973), p. 169-219.

2. Diels (1897), p. 63; la mateixa tesi ha defensat, més recentment, Capizzi (1975), p. 72 i 80.

3. Burnet (1930), p. 183-196.

4. Reinhardt (1985), p. 25-26.

5. Bignone (1916), p. 120, nota 1; Albertelli (1939), p. 127.

6. Long (1963), p. 91; Gallop (1984), p. 23; vegeu també Curd (1998), p. 98-126.

7. Com suggerien els estudis, molt influents al seu dia, de Cherniss (1935), p. 48 i 51, i McDiarmid (1953), p. 121-122.

8. Vegeu B 17 i 18. La fama de Parmènides com a metge perviu encara en els historiadors àrabs de l'edat mitjana: vegeu Musitelli (1985).

ment demostrables, i que com tals distingia de l'absoluta certesa lògica de la veritat sobre el ser.⁹ Sospito que no és del tot innocent el fet que aquesta interpretació hagi estat proposada per l'editor de Descartes, Paul Tannery: encara que no ho diu, és palès que Tannery construeix la relació entre la veritat i la *doxa* de Parmènides sobre el model de la distinció cartesiana entre certesa metafísica i certesa moral. La qual cosa, per descomptat, no és una objecció concloent; menys encara ho és al·legar que una noció semblant d'hipòtesi era inconcebible per a un grec de l'edat arcaica.¹⁰ bé demostren el contrari els fragments d'Hecateu, Xenòfanes i Alcmeon.¹¹ La dificultat és una altra: Hecateu, Xenòfanes i Alcmeon proclamen la incertesa de tot saber humà enfront de la veritat que només els déus posseeixen; però aquí, en el poema de Parmènides, és justament una deessa la que està parlant, i el que és de debò inconcebible per als grecs és que un déu pugui ignorar la veritat i veure's obligat a aquest expedient humà, massa humà, que és la conjectura.

Tots aquests arguments semblen acreditar l'intent —cada vegada més afavorit pels estudiosos al llarg de l'últim mig segle— d'entendre la veritat i la *doxa*, l'aparença, com dos punts de vista, complementaris i inseparables, que il·luminen una mateixa realitat.¹² Riezler diu que les dues parts del poema ens parlen «d'una veritat que és aparença superada i d'una aparença que és veritat decaiguda»;¹³ Eugen Fink anota que, per a Parmènides, el món de l'aparença o de l'esdevenir és manifestació, reflex o resplendor (*Scheinen*) del ser, i com a tal «pertany al Ser com la llum pertany al Sol.»¹⁴

La dificultat fonamental a la qual s'enfronta aquesta línia d'interpretació és, en certa manera, de signe contrari a les que s'oposaven a les altres: la deessa diu clarament que els mortals van errats o desencarrilats (*peplaneménoi*, B 8,54) quan estableixen els seus principis còsmics, i que l'ordre del món fundat sobre aquests principis és un ordre enganyós (*apatelós*, B 8,52). Aquestes són declaracions clares i contundents, que en va s'han tractat de relativitzar en algunes interpretacions.¹⁵

Així, doncs, el nostre problema pot resumir-se en un sol dilema fonamental: d'una banda, la deessa promet al seu oient, en el fr. 10, un saber cert i real, la qual cosa, juntament amb el testimoni unànim dels lectors antics, ens obliga a reconèixer que les teories físiques de l'anomenada *doxa* pertanyen efectivament a Parmènides mateix; d'altra banda, declara, no menys inequívocament, que les creences dels mortals són errònies, que formen un ordre enganyós.

9. Tannery (1930), p. 230; Cornford (1933), p. 97-111; Coxon (1934), p. 134-144; Verdenius (1942), p. 59-60; Heitsch (1974), p. 72-80, i Conche (1996), p. 28.

10. Així Verdenius (1942), p. 46, i Schwabl (1953), p. 58.

11. Vegeu Heitsch (1974), p. 72-79.

12. Vegeu Riezler (1970), especialment p. 67-70; Beaufret (1955); Fink (1957); Gadamer (1985), p. 9-57; Finkelberg (1999); Palmer (1999), cap. 9; Solana (2003 i 2006), i Bollack (2006).

13. Riezler (1970), p. 40.

14. Fink (1957), p. 72 i 107.

15. Vegeu, per exemple, Untersteiner (1958), CLXIX, nota, o Frère (1987), p. 201 i nota 34; en contra, vegeu Ademollo (1994), p. 32, nota 18.

Crec que el problema, formulat així, no admet cap més solució que la de reconèixer que aquestes declaracions, aparentment inconciliables, deuen referir-se a dues coses diferents: d'una banda, l'ordre enganyós de les creences dels mortals, i d'altra banda, el saber sobre el món físic que la deessa promet revelar al seu oient, en la qual cosa hem de veure la teoria de la natura que Parmènides mateix defensa, i que els seus lectors antics van reconèixer encertadament com a tal.

Fins aquí, la solució no és nova. La van albirar Calogero i Colli als anys trenta,¹⁶ la va defensar, amb arguments precisos, Schwabl en un molt discutit article del 1953,¹⁷ i la van fer seva diversos estudiosos posteriors (Untersteiner, Schmitz, Reale i Ruggiu, Thanassas).¹⁸ El que ells no van aconseguir veure amb gaire claredat —i és això el que aquí em proposo aclarir— és en què consisteix exactament aquesta diferència o contraposició entre el saber que la deessa ensenya i les enganyoses creences dels mortals.

Crec, no obstant això, que els termes en què es formulava aquesta contraposició en el poema són bastant evidents, sempre que llegim atentament i sense gaires prejudicis els fragments i els testimonis indirectes que ens queden. Comencem pel final del fr. 8, on la deessa exposa l'error fonamental dels mortals: ells —diu— «van distingir oposats quant a figura i van posar senyals / uns a banda d'altres: un, de flama el foc celeste, / clar, benigne, lleuger, en tot el mateix que ell mateix, / mes no el mateix que allò altre; i aquest també en si mateix, / l'oposat, nit obtusa, densa en figura i pesada» (B 8,55-59). L'error consisteix a haver separat el que no s'havia de separar, en l'oposició i separació dels dos elements primordials.

Exactament el mateix trobem en el fr. 9. (Ara ja m'aparto de Schwabl i els altres, que creuen veure aquí la transició cap al saber genuí; per a mi, no hi ha cap dubte que el fr. 9 pertany encara a la denúncia de l'error dels mortals.) El tradueixo així: «Mes després que tot ja llum i nit ha quedat anomenat / i el que és del poder de l'una i l'altra en això i allò, / tot està ple alhora de llum i de nit invisible, / ambdues iguals, perquè una sobre una altra no poden res.»

Els dos elements, llum i nit, són iguals perquè no tenen cap dret ni poder l'un sobre l'altre;¹⁹ així mateix les coses que cauen sota els respectius poders de l'un i de l'altre —això és, segons ens aclareix un antic escoli reproduït per Simplicí,²⁰ els oposats derivats d'aquells: el rar i el dens, allò calent i allò fred, allò dur i allò tou, el lleuger i el pesat— estan rigorosament separades, repartides «en aquestes coses i en aquelles» («epi toîsi te kai toîsi», B 9,2).²¹ Això sembla excloure qualsevol possibilitat de barre-

16. Calogero (1932), p. 40, nota 1; Colli (1948), p. 168; vegeu també Colli (2003), p. 134-137.

17. Schwabl (1953), especialment p. 57 i 60.

18. Untersteiner (1958), CLXX-CLXXVIII; Schmitz (1988), p. 29-30; Reale i Ruggiu (1991), p. 226-234, i Thanassas (1997), p. 165-170.

19. Vegeu Riezler (1970), p. 42, nota 2.

20. SIMPLICI, *In Phys.* 31,3-7 = Diels i Kranz (1951), I, 240, 11-15.

21. Vegeu Riezler (1970), p. 42; es tracta, en un sentit precís, d'una «separació local dels oposats lògics» (García Calvo, 1981, p. 210).

ja o penetració recíproca dels dos elements, qualsevol intrusió de cadascun en els dominis de l'altre.

Ara bé, és fàcil veure que això és justament el contrari del que trobem en la teoria física de Parmènides, la llei més fonamental de la qual és la barreja i compenetració dels oposats, encarnada en la «deessa que tot ho governa», ordenant a tot arreu la barreja o unió del masculí i el femení, com llegim en el fr. 12. Aristòtil diu que «els que estableixen dos principis, com Parmènides el foc i la terra, fan dels intermedis, l'aire o l'aigua, barreges d'aquells» (*De gen.* II, 3, 330b13-15). Això és bastant creïble, encara que la terminologia és evidentment d'Aristòtil; així ens ho confirma també Plutarc, quan escriu que Parmènides «va compondre una ordenació del món, i havent barrejat com a elements el lluminós i el fosc, a partir d'aquests i per mitjà d'ells produeix tots els fenòmens» (*Adv. Col.* 1114b).

Dels detalls d'aquesta cosmogonia, en tenim, per desgràcia, poca notícia, majorment a través d'Aeci i altres doxògrafs tardans; però suficient, en tot cas, per confirmar que el seu principi fonamental era, com bé diuen Aristòtil i Plutarc, la barreja i, més encara, la fusió o compenetració íntima (*krâsis*, diu en el fr. 16) dels oposats: tot el contrari de la separació que caracteritza les creences dels mortals. En efecte, aquesta incompatibilitat no ha pogut passar inadvertida als estudiosos;²² però com que no van arribar a distingir entre la teoria física de Parmènides mateix i les creences dels mortals a què aquella s'oposa, creient que havia de tractar-se d'un mateix sistema del món, han tractat majorment d'obviar o diluir aquesta contraposició radical, sigui volent atenuar el dualisme dels mortals del fr. 9 amb traduccions vagues i poc comprometedores, sigui fins i tot negant, contra tota evidència, el principi de barreja i fusió dels oposats que informa la teoria física de Parmènides.²³

Aquesta contraposició entre les dues concepcions del món és palpable sobretot en el fr. 4, que podem suposar que degué seguir poc després del fr. 9,²⁴ a manera de transició cap al saber genuí sobre la natura que s'exposa a continuació: «Mes mira les coses absents, presents de ferm a la ment: / que no tallaràs el que és, tal que junt al que és no es mantingui» (B 9,1-2). Crec que això podem entendre-ho com una refutació de l'error dels mortals que s'acaba d'exposar: no cal tallar el-que-és de manera que no es mantingui junt al-que-és, com fan ells en dividir-lo en oposats separats entre si i repartits «en això i allò», de manera que allí on està present cadascú està absent el seu oposat: on hi ha llum, no hi ha tenebra, i viceversa, i així per a tots els altres parells d'oposats. Però la ment, la intel·ligència, el *nóos*, percep encertadament la presència d'allò

22. Vegeu, per exemple, Schmitz (1988), p. 70-71, conclouent que el fr. 16 no podia pertànyer a la *doxa*; en contra, vegeu Wiesner (1996), p. 66-71. El debat resulta, per descomptat, inútil un cop reconeguda la diferència entre la física de Parmènides i les «creences dels mortals».

23. Així, per exemple, Tarán (1965), p. 240 i 243-244, rebutja els anells mixtos de la cosmologia parmenidea (A 37) com un malentès d'un doxògraf: exemple extrem de les violències interpretatives que imposa l'interès de posar d'acord la teoria física de Parmènides amb les «creences dels mortals» a les quals s'oposa.

24. Com proposen Kerschensteiner (1962), p. 121-122, i García Calvo (1981), p. 210-211.

absent, perquè els oposats que els mortals separen estan en veritat presents cadascú en l'altre, almenys conceptualment, i, com tot seguit veurem, fins i tot físicament.²⁵

A aquest propòsit és il·lustratiu també el fr. 18, que se'ns ha conservat en la versió llatina de Celi Aurelià, i que tracta del que avui anomenariem genètica: «Quan dona i baró d'amor els gèrmens barregen, / la virtut que es forma dins de les venes de sang diversa, / si és que equilibri guarda, ben fets els cossos disposa; / perquè si les virtuts dins del semen barrejat contenen / i no es fan una en el cos barrejat, llavors funestes / maltractaran el naixent de sexe de doble llavor.» La constitució de la progènie depèn, doncs, de l'equilibri entre les «virtuts» o potències (*virtutes* deu traduir el grec *dynámeis*, que hem trobat en el fr. 9) de les llavors masculines i femenines, la conjunció més o menys ben aconseguida de les quals determina les qualitats del «cos barrejat»; si aquest equilibri falla, resulten les criatures de doble sexe a què al·ludeix l'últim vers. Sembla clar, de totes maneres, que la barreja equilibrada del masculí i el femení és decisiva també per a la formació dels «cossos ben fets», en els quals les potències oposades de l'un i l'altre sexe «es fan una en el cos barrejat.»²⁶ La conseqüència més vistosa d'aquest principi és que, com bé ha observat Fränkel,²⁷ l'oposició entre el masculí i el femení queda així reduïda a diferència merament quantitativa o de grau, amb una gradació contínua de barons i fembres més o menys virils o femenívols, sense que cap dels dos extrems aparegui mai en estat pur: els oposats, lluny d'estar netament repartits «en aquestes coses i aquelles» com creuen els mortals, estan presents cadascú dins l'altre.

Podem suposar que totes les oposicions que els mortals prenen per excloents i absolutes poden reduir-se a una gradació d'aquest tipus. Teofrast escriu que, segons Parmènides, «la intel·ligència varia segons excedeixi allò calent o allò fred (*scil.* en la barreja dels membres del cos), sent millor i més pura la que es dona segons allò calent»; i després afegeix: «I parla del sentir i del pensar com d'una mateixa cosa; d'aquí que també la memòria i l'oblit es produeixin a partir d'aquests (els elements), segons la barreja» (*De sens.*, 3-4). No hem de prendre massa al peu de la lletra aquesta identificació del pensar amb el sentir: Parmènides degué saber, com qualsevol, que no és el mateix pensar en el dolor que sentir-lo, ni assaborir les figues que recordar a què sabien. Més aviat degué sostenir que aquesta diferència suposadament qualitativa entre pensar i sentir és en veritat una gradació merament quantitativa de les proporcions de la barreja; el mateix val per a la major o menor intel·ligència, o per a la memòria i l'oblit.

Fins i tot la diferència que els mortals considerem la més radical, la de vida i mort, ve a ser mera qüestió de grau; Teofrast prossegueix recordant com Parmènides

25. Per a la interpretació del fr. 4, vegeu Riezler (1970), p. 43; Gadamer (1985), p. 54, i Pasquinelli (1958), p. 398, nota 33.

26. Vegeu Lesky (1950), p. 90, i Untersteiner (1958), p. 169. No veig cap raó per a sostenir que «in normal human beings only one of the two kinds is present» (Coxon, 1986, p. 252).

27. Fränkel (1955), p. 182, nota 2.

deia que «el mort no sent la llum ni la calor ni el so, a causa de la pèrdua del foc, però que el fred i el silenci i els (altres) contraris sí que els sent, i que, en general, tot el que hi ha té algun coneixement» (*De sens.*, 4). Aquesta afirmació que els morts encara senten o pensen és, per a nosaltres, una tesi extravagant o absurda (més prop de nosaltres, la va defensar Silverio Lanza, al principi del segle passat);²⁸ no degué ser-ho tant per als grecs, que preferien desfer-se dels difunts mitjançant el foc que, com diu Homer (*Il.*, VII, 410), «aplaça els morts.»²⁹ Empèdocles (fr. 110,10; Diels-Kranz) ensenyava que «totes les coses tenen sentiment i certa part d'intel·ligència»; fins i tot en Demòcrit, el més materialista dels presocràtics, llegim que «totes les coses participen d'alguna classe d'ànima, fins i tot els cossos morts, perquè sempre participen evidentment de quelcom calent i sensible, fins i tot havent exhalat la major part» (Demòcrit, A 117; Diels-Kranz).

Així que no ha d'estranyar-nos gaire que també Parmènides hagi compartit aquesta convicció, que no era insòlita en el seu món. Per a Parmènides (o, més exactament, per a la deessa que li dicta els seus versos), també la mort és simplement un canvi més en la proporció de llum i nit en els membres del cos, un canvi que és sempre gradual, mai total: també el mort conserva alguna percepció, probablement a causa de l'exigua part de llum o foc que encara li queda. Pot ser que a això al·ludeixi la deessa quan esmenta les «obres invisibles» (*érg' aídela*, B 10,3) de la llum del Sol; en tot cas, deixa clar que la llum està operant també en l'invisible, en el profund de les tenebres, on només als ulls del *nóos*, de la intel·ligència, està fermament present.

Podem recordar també el final del proemi, on la deessa, immediatament després d'esmentar la veritat i les creences dels mortals, continua dient: «Mes també això hauràs d'aprendre: que les aparences / havien realment de ser les que totes per tot travessen» (B 1,31-32). Colli i Schwabl havien percebut ja que aquí s'anunciava una tercera part de l'ensenyament de la deessa, a més a més de la veritat i les creences dels mortals, que era precisament la teoria física que la deessa ensenya a Parmènides.³⁰ Ara podem entendre per què les «aparences» (*tà dokoúnta*), els fenòmens del món físic, havien de ser en realitat «les que totes per tot travessen» («dià pantòs pánta perônta»). Els oposats estan continguts cadascú en l'altre: el masculí en el femení i viceversa, la vida en la mort, la consciència en la matèria, en proporcions cada vegada menors, però sense desaparèixer mai del tot. En un sentit molt semblant, Anaxàgores dirà que en cada cosa estan totes les coses; i en el tractat hipocràtic *De la dieta* (I, 4, 3-6) llegim: «I té el foc de l'aigua l'humit, perquè hi ha al foc humitat, i l'aigua del foc allò eixut, perquè hi ha sequedat a l'aigua.»

28. Lanza (1918): «La matèria és eterna. No hi ha cossos morts. El que anomenem mort és un convencionalisme» (citat per Granjel, 1966, p. 124); vegeu també Bredlow (1988).

29. Per a una interpretació d'aquest costum, vegeu Rohde (1973), p. 45-46; vegeu també Bickel (1926), p. 207-213; sobre l'absència general d'una distinció precisa entre «ànima» i «cos», en el sentit posterior, en la Grècia arcaica, vegeu Bredlow (2003).

30. Vegeu les notes 16 i 17.

Hem de preguntar-nos, evidentment, quina relació hi ha entre aquesta teoria de la barreja universal i del continu físic, d'una banda, i, d'una altra, la veritat rodona sobre el ser que la deessa proclama en els versos de la primera part. Un cop més, Fränkel va estar a una passa de donar la resposta encertada quan va escriure: «Les qualitats s'oposen les unes a les altres d'una manera que podríem anomenar complementària. El lluminós i el fosc, allò calent i allò fred, estan vinculats l'un a l'altre, lògicament i fàcticament, de tal manera que una minva de lluminositat, per exemple, determina un augment de foscor. Així que, amb independència de la porció que hi aporta cadascun dels dos elements, *la suma roman en tot cas sempre igual a través de tots els canvis.*»³¹ Només faltava afegir que aquesta suma eternament igual no pot ser cap altra cosa que l'ésser mateix, etern, inamovible i perpètuament igual a si mateix. Això ho havia vist encertadament Nicolas Boussoulas, en un assaig molt injustament oblidat, on escriu: «l'Ésser [...] no és sinó la barreja, la síntesi perfecta que engloba i subsumeix el tot del sensible; dit d'una altra manera, l'Ésser parmenidià és la totalitat de l'esdevenir, considerada des del doble punt de vista de l'extrema compacitat i de la immutabilitat eterna.»³²

La massa total dels elements barrejats és eterna i immutable; només d'ella es pot dir amb veritat que *és*, en el rigorós i inexorable sentit que fixen els senyals de la via de la veritat. Al contrari, aquest món de les coses múltiples i variades que es fan i es desfan, es mouen i canvien, és un món essencialment inestable i fluid, on res veritablement no és el que és: no hi cap el «sí o no», el ser o no ser, sinó només el més o el menys; no hi ha límits fixos, precisos i definits. Entre la llum i la tenebra, el masculí i el femení, la consciència i la matèria, la vida i la mort, no hi ha cap separació contundent, sinó una gradació contínua del més i del menys, una barreja inextricable de l'u i d'allò altre.

I, no obstant això, aquest món de barreges i de gradacions infinites els mortals el divideixen en oposats, que ells creuen rígidament separats: la llum i la tenebra, la vida i la mort, l'ésser i el no ser. Observem que l'error no està en l'«engany dels sentits», com tantes vegades s'ha dit.³³ En els versos que, ja entre els antics, s'han citat en suport d'aquesta interpretació (B 7,2-6), la deessa no ordena al seu deixeble desconfiar d'ulls i orelles, sinó de l'«ull que no hi veu» i de l'«oïda i la llengua ressonants»: el que aquí es condemna és l'actitud vulgar que presta més fe al que sent dir, a la rutina i la convenció establerta que a allò que veuen els ulls. El que veiem no és mai la llum pura, «arreu igual a si mateixa» (B 8,57), en la qual creuen els mortals del poema, sinó la llum més o menys barrejada amb la foscor, amb una infinitat de matisos i de claroscurs. Una llum pura, sense cap barreja de foscor, només pot ser una llum abstracta o ideal; una llum el ser de la qual no pot estar més que en el nom o concepte de si que està establert en el llenguatge.³⁴

31. Fränkel (1955), p. 180-181. La cursiva és meua.

32. Boussoulas (1958), p. 215.

33. Sobre aquest punt, vegeu Calvo Martínez (1977 i 2000).

34. Vegeu Owens (1975) i Conche (1996), p. 195-196; vegeu també Barrett (2004), p. 282-287.

En un dels versos (B 19,3), es compara el nom amb un encuny de moneder (*epísemon*): així com aquest encuny divideix la massa bruta del metall en peces de moneda que es poden comptar, amb el seu valor convencional cadascuna, així també el vocabulari de cada llengua divideix el-que-hi-ha en objectes definits i distints entre si.³⁵ És el llenguatge, el vocabulari, el que estableix les distincions, les delimitacions, les identitats, que no estan més que en la convenció peculiar de cada llengua, per més que els mortals ens obstinem a creure que allò que hi ha està dividit en si mateix en coses o éssers distints i definits, abans de qualsevol llenguatge.

Però si l'error és inherent al llenguatge, això significa també que és, d'alguna manera, inevitable, en la mesura en què la deessa, per fer-se entendre pel seu oient, ha de servir-se per força del mateix llenguatge i dels mateixos noms la falsedat dels quals està denunciant; d'aquí que la física que ella ensenya sigui majorment, per dir-ho així, una física negativa, un mer descobriment de l'error de les creences establertes entre els mortals.

Qui són aquests mortals a qui Parmènides ataca, i quina és aquesta ordenació enganyosa del món que han inventat? Recordem que la primera separació que ells estableixen és entre la llum, el «foc celeste», i la nit o tenebra (B 8,55-59). S'ha discutit molt sobre el sentit d'aquests versos, però considerant el que significaven *llum* i *nit* o *tenebra* per als grecs, i per als poetes grecs en particular, em sembla evident que parlen de la divisió entre el món dels vius, els que «veuen la llum del dia», i el món dels morts, el món subterrani de les ombres: el regne de Zeus enfront del regne d'Hades, als quals al·ludeix el mite del repartiment de poders entre els fills de Cronos, que coneixem d'Homer (*Il.*, xv, 187-193) i d'Hesíode (*Theog.* 885).³⁶

Aquesta és l'oposició fonamental, de la qual deriven totes les altres: la de vida i mort, perquè és la que els mortals considerem més que cap altra la qüestió de «sí o no», la qüestió de ser o no ser per excel·lència. I, no obstant això, Parmènides diu que fins i tot aquesta oposició fonamental no és més que una convenció dels mortals, que en veritat tot el que hi ha està viu en major o menor grau. He citat ja el testimoni de Teofrast; hauria d'afegir que en el mateix sentit es pot entendre també la tesi fonamental del poema. «No es pot no ser» («ouk ésti mè éinai»): això pot significar també que res ni ningú pot estar mai mort del tot.³⁷

Ara el sentit de l'última part del poema se'ns presenta amb tota claredat. La religió dominant, la que representen, per als grecs, els poemes d'Homer i d'Hesíode, havia dividit la realitat en dos dominis oposats i rigorosament separats: els regnes de Zeus i d'Hades, és a dir, de la llum i la tenebra, la vida i la mort, l'ésser i el no ser. Aquesta és l'oposició primordial, que serveix de model a totes les altres. Però la deessa denuncia aquest ordre dualista com una mera convenció establerta pels mortals:

35. Sobre *epísemon*, vegeu Coxon (1986), p. 256.

36. Aquesta interpretació ha estat anticipada per Burkert (1972), p. 284, qui observa que, per a Parmènides, «Light and Night represent the realms of life and death», encara que sense entrar en més detalls.

37. Vegeu Hölscher (1968), p. 129, i Burkert (1968), p. 29.

per a ells, per descomptat, en tant que mortals, aquesta oposició de vida i mort és real, és el fonament de tota realitat; però no ho és en el que toca a l'ordre de les coses mateixes. Com totes les oposicions aparents, no pertany a la *rerum natura*, sinó al llenguatge dels mortals, que no pot menys de dividir el-que-hi-ha en coses i qualitats distintes, separades i oposades entre si. Però en veritat els oposats estan continguts cadascun en l'altre; i aquell àmbit tenebrós que els mortals anomenen Hades, mort o no ser, no és sinó el domini de les obres invisibles de la llum.

BIBLIOGRAFIA

- ADEMOLLO, Francesco (1994). «Vecchi e nuovi contributi all'interpretazione parmenidea». *Prometheus*, núm. 20, p. 27-43.
- ALBERTELLI, Pilo (1939). *Gli eleati. Testimonianze e frammenti*. Bari: Laterza.
- AUBENQUE, Pierre [ed.] (1987). *Études sur Parménide*. París: Vrin. 2 v.
- BARRETT, John (2004). «Struggling with Parmenides». *Ancient Philosophy*, núm. 24, p. 267-291.
- BEAUFRET, Jean (1955). *Parménide. Le Poème*. París: PUF.
- (1996). *Parménide. Le Poème*. 2a ed. París: PUF.
- BICKEL, Ernst (1926). *Homerischer Seelenglaube*. Berlín: Deutsche Verlagsgesellschaft für Politik und Geschichte.
- BIGNONE, Ettore (1916). *Empedocle*. Torí: Bocca.
- BOLLACK, Jean (2006). *Parménide. De l'Étant au Monde*. La Grassa: Verdier.
- BOUSSOULAS, Nicolas (1958). «Essai sur la structure du mélange dans la pensée présocratique: Parménide». *Sophia*, núm. 26, p. 211-220.
- BREDLOW, Luis Andrés (1988). «Silverio Lanza, descontento y soñador». *Taifa*, núm. 3.
- (2003). «Vivir sin alma ni cuerpo. Sobre algunos aspectos del pensamiento griego arcaico». *Manía*, núm. 9, p. 9-17.
- BURKERT, Walter (1968). «Das Proömium des Parmenides und die Katabasis des Pythagoras». *Phronesis*, núm. 14, p. 1-30.
- (1972). *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*. Cambridge: Harvard University Press.
- BURNET, John (1930). *Early Greek Philosophy*. 4a ed. Londres: Adam & Charles Black.
- CALOGERO, Guido (1932). *Studi sull'eleatismo*. Roma: Tipografia del Senato.
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás (1977). «Truth and Doxa in Parmenides». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, núm. 59, p. 245-260.
- (2000). «El lenguaje de la ontología: de Parménides a Meliso». *Convivium*, núm. 13, p. 1-12.
- CAPIZZI, Antonio (1975). *Introduzione a Parmenide*. Bari: Laterza.
- (1985). *Introduzione a Parmenide*. 2a ed. Bari: Laterza.
- CHERNISS, Harold (1935). *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- COLLI, Giorgio (1948). *Physis kryptesthai philei*. Milà: Adelphi.
- (2003). *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*. Milà: Adelphi.
- CONCHE, Marcel (1996). *Parménide. Le Poème: Fragments*. París: PUF.
- CORNFORD, Francis M. (1933). «"Parmenides" Two Ways». *Classical Quarterly*, núm. 27, p. 97-111.

- COXON, Allan H. (1934). «The Philosophy of Parmenides». *Classical Quarterly*, núm. 28, p. 134-144.
- (1986). *The Fragments of Parmenides*. Assen: Van Gorcum.
- CURD, Patricia (1998). *The Legacy of Parmenides*. Princeton: Princeton University Press.
- DIELS, Hermann (1897). *Parmenides Lehrgedicht*. Berlín: Reimer.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walter (1951). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 6a ed. Dublín; Zúric: Weidmann.
- FINK, Eugen (1957). *Zur ontologischen Frühgeschichte von Raum – Zeit – Bewegung*. L'Haia: Nijhoff.
- FINKELBERG, Aryeh (1999). «Being, Truth and Opinion in Parmenides». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, núm. 81, p. 233-248.
- FRÄNKEL, Hermann (1955). *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*. Munic: Beck.
- FRÈRE, Jean (1987). «Parménide et l'ordre du monde: fr. VIII, 50-61». A: AUBENQUE, Pierre [ed.]. *Études sur Parménide*. Vol. 2. París: Vrin, p. 192-212.
- GADAMER, Hans-Georg (1985). *Griechische Philosophie* (= *Gesammelte Werke*, núm. 6). Tübinga: Mohr.
- GALLOP, David (1984). *Parmenides of Elea. Fragments*. Toronto: University of Toronto Press.
- GARCÍA CALVO, Agustín (1981). *Lecturas presocráticas*. Madrid: Lucina.
- GRANJEL, Luis S. (1966). «Retrato de Silverio Lanza». A: Silverio LANZA. *Obra selecta*. Edició a cura de Luis S. Granjel. Madrid; Barcelona: Alfaguara.
- HEITSCH, Ernst (1974). *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*. Munic: Heimeran.
- HÖLSCHER, UVO (1968). *Anfängliches Fragen. Studien zur frühen griechischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.
- KERSCHENSTEINER, Julia (1962). *Kosmos. Quellenkritische Untersuchungen zu den Vorsokratikern*. Munic: Beck.
- LANZA, Silverio (1918). *Páginas escogidas e inéditas*. Edició de R. Gómez de la Serna. Madrid: Biblioteca Nueva.
- LESKY, Erna (1950). *Die Zeugungs- und Vererbungslehren der Antike*. Wiesbaden: Steiner.
- LONG, A. A. (1963). «“The Principles of Parmenides” Cosmogony». *Phronesis*, núm. 8, p. 90-107.
- MCDIARMID, John B. (1953). «Theophrastus on the Presocratic Causes». *Harvard Studies in Classical Philology*, núm. 61, p. 85-156.
- MUSITELLI, Sergio (1985). «Da Parmenide a Galeno. Tradizioni classiche e interpretazioni medievali nelle biografie dei grandi medici antichi». *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Classe di Scienze morali, storiche e filologiche*, sèrie VIII, núm. 28, p. 213-276.
- OWENS, Joseph (1975). «Naming in Parmenides». A: MANSFELD, Jaap; DE RIJK, Lambertus M. [ed.]. *Kephalaion. Studies in Greek Philosophy and its Continuation offered to Professor C. J. De Vogel*. Assen: Van Gorcum, p. 16-25.
- PALMER, John A. (1999). *Plato's Reception of Parmenides*. Nova York: Oxford University Press.
- PASQUINELLI, Angelo (1958). *I presocratici. Frammenti e testimonianze*. Torí: Einaudi.
- PEÑALOZA RAMELLA, Walter (1973). *El Discurso de Parménides*. Lima: Prado Pastor.
- REALE, Giovanni; RUGGIU, Luigi (1991). *Parmenide. Poema sulla natura*. Milà: Rusconi.
- REINHARDT, Karl (1985). *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (1916). 4a ed. Frankfurt: Klostermann.
- RIEZLER, Kurt (1970). *Parmenides* (1934). 2a ed. Frankfurt: Klostermann.
- ROHDE, Erwin (1973). *Psique*. Barcelona: Labor.
- SCHMITZ, Hermann (1988). *Der Ursprung des Gegenstandes. Von Parmenides bis Demokrit*. Bonn: Bouvier.

- SCHWABL, Hans (1953). «Sein und Doxa bei Parmenides». *Wiener Studien*, núm. 66, p. 50-75.
- SOLANA DUESO, José (2003). «Generación y tiempo en el poema de Parménides». *Méthexis*, núm. 16, p. 7-22.
- (2006). *De logos a physis. Estudio sobre el Poema de Parménides*. Saragossa: Mira.
- TANNERY, Paul (1930). *Pour l'histoire de la science hellène* (1887). 2a ed. París: Gauthier-Villars.
- TARÁN, Leonardo (1965). *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*. Princeton: Princeton University Press.
- THANASSAS, Panagiotis (1997). *Die erste 'zweite Fahrt'. Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides*. Munic: Fink.
- UNTERSTEINER, Mario (1958). *Parmenide. Testimonianze e frammenti*. Florència: La Nuova Italia.
- VERDENIUS, Willem Jacob (1942). *Parmenides. Some Comments on his Poem*. Groningen.
- (1964). *Parmenides. Some Comments on his Poem*. 2a ed. Amsterdam: Hakkert.
- WIESNER, Jürgen (1996). *Parmenides. Der Beginn der Aletheia*. Berlín; Nova York: De Gruyter.
- ZELLER, Eduard [et al.] (1967). *La filosofía dei greci nel suo sviluppo storico*. Part I. Vol. III: *Eleati*. Florència: La Nuova Italia.