

Parménides y la metáfora de las dos vías[1]

Stefano Arduini

(Universidad de Urbino)

1. Este artículo se ocupará de traducción, retórica y filosofía. Voy a considerar un texto imprescindible de la filosofía griega para ver cómo las traducciones occidentales modernas son hijas de una tradición que tiene su origen en la lectura platónica de Parménides que sucesivamente no ha sido discutida realmente, una tradición que ha descorporizado el saber y el conocimiento.

Sin duda esta crítica lleva consigo una idea de la traducción no sólo como simple transferencia de un significado ya incluido en el texto fuente sino como construcción de un significado que está en relación con los parámetros de la cultura de la que forma parte el texto traducido[2]. Esto significa colocar en el centro de la investigación la realidad del texto traducido, esto es, el texto real en la cultura de destino. En este caso el punto central llega a ser el de considerar la traducción como un ejemplo de manipulación del significado y de construcción de una identidad[3]. Traducir es entonces utilizar estrategias cada vez distintas y la traducción de un texto es una reconstrucción que siempre está orientada por la cultura en la que se realiza. En consecuencia es posible considerar la traducción también como *rewriting*[4], como reescritura. Traducir es una actividad de reescritura porque la historia de la traducción coincide con la de la identidad de un grupo social y reescribir es pensar un texto en su ámbito cultural.

Creo que las referencias anteriores son importantes para encararnos con un texto complejo como el de Parménides, porque nuestro objetivo es precisamente entender a qué tipo de manipulación fue sometido para proponer una traducción distinta que, sin embargo, no considero menos manipulada.

2. Vayamos ahora al texto de Parménides. El texto forma parte de los fragmentos de Parménides que conocemos como *Peri phýseos*[5]. Nos han llegado unos ciento cincuenta versos del original, más o menos un tercio. Los fragmentos van desde un verso a los 61 versos del fragmento 8. Mi estudio se refiere en concreto a unos versos fundamentales del poema, los versos 50-55 del fragmento 8. Como se sabe, el texto ha sido analizado muchas veces, pero, a pesar de su intrínseca dificultad, podemos tratar de resumirlo muy brevemente.

El poeta es llevado por un carro tirado por caballos hacia la casa de *Dike*. La diosa le ofrece la posibilidad de distinguir el discurso basado en la verdad (*alétheia*), que se refiere al ser, del discurso basado en las experiencias de los hombres. La diosa le indica también los métodos para esta búsqueda en la que es preciso abandonar aquellos que no reflejan la realidad y en la que no debemos dejarnos engañar por la contradicción y confusión de lo real. También la diosa subraya que se puede pensar y expresar lo que es, pero no se puede hablar de la nada.

El discurso basado sobre la verdad y que se refiere al ser (*tò eón*) es el de la lógica abstracta y ocupa los fragmentos 7 y 8 hasta el verso 49 del 8. ¿Qué es el ser? El ser es no engendrado e indestructible, como totalidad es inmutable, no tiene meta. No tiene ni pasado ni futuro; está siempre presente; no tiene nacimiento o crecimiento, porque fuera de él hay sólo la nada. Existe en el sentido absoluto; no nace ni muere. Es igual a sí mismo porque expresa la existencia en su plenitud. Por todo esto, los nombres que los hombres atribuyen al eon no son verdaderos. Los nombres como nacer, morir, etc. son verdaderos sólo en relación con la mutabilidad de los fenómenos y de las experiencias que los hombres hacen cotidianamente. No lo son referidos al *tò eón*. El *tò eón* es un orden sin separación, homogéneo; como decía antes, es el mundo de la lógica. Este discurso termina con el verso B 8.49.

Con el verso B 8.50 empieza la segunda parte, la que nos interesa. Cerrado el discurso que se refiere al *tò eón*, se abre el discurso sobre lo sensible (*tà eónta*). Aquí el discurso no puede ser tan abstracto como antes. Lo que Parménides indica en este punto es un camino para encontrar un orden en lo sensible, para explicar la complejidad del mundo. Y para explicar el mundo, su mutar, los hombres decidieron establecer dos principios: *p r e núx*[6]. Si la unidad es un principio inevitable para

explicar *tò eón*, para explicar *tà eón̄ta* se necesita la dualidad. La dualidad es el signo de la realidad. Esta dualidad no comporta contradicción; la dualidad como principio de explicación de lo sensible es perfectamente legítima, igual que la unidad lo es del mundo abstracto.

Con los fragmentos B10-B19 Parménides introduce su teoría sobre el origen y la naturaleza del cosmos, de los astros, de la tierra, de la luna, de la fisiología y patología del hombre, del origen del pensamiento. Nos ha quedado muy poco de ello y en este contexto no nos interesa demasiado.

3. Ahora vamos a analizar los versos 50-52 del fragmento B8. Son los versos, como acabo de decir, en los que del mundo del *eón* pasamos al mundo de los *eón̄ta*, al mundo sensible. Un punto muy delicado también, porque una interpretación tradicional ha considerado que en el verso 49 termina la primera parte del poema, la dedicada a la verdad, y empieza la parte de la opinión, en la que la diosa expone las falsas ideas de los hombres de las que Parménides se aleja. En otros términos, esta interpretación ve una condena del mundo de los *eón̄ta*. Hoy esta interpretación es criticada porque se opone a una lectura completa del texto parmenideo. Se cree que es más correcto pensar que en esta parte Parménides dice que, una vez acabado el discurso que se refiere al *eón*, el discurso cierto, empieza el que se refiere a las experiencias de los hombres. Este discurso no puede proceder en la misma dirección del referido al *eón*, debe, sin embargo, tener como fin el de leer la natural complejidad y multiplicidad de lo real[7]. Una complejidad que no se puede constreñir a la inmovilidad perfecta del *eón*, sino que debe encontrar una lógica propia o una retórica. Esta segunda parte no es un rechazo del mundo de la opinión sino que quiere construir un cosmos del caos de lo sensible. Esta segunda manera de conocer tiene algo que ver, como intentaremos mostrar, con la modalidad de la narración[8] que en el mundo griego se manifiesta en la tragedia y en el mito y, hoy en día, en todos los tipos de discurso que tienen algo que ver con el relato.

Vamos a ver el texto griego y las traducciones italianas, inglesas, francesa y española:

*en tòi soi paúo pistòn lógon edè nóema
amphis aletheíes dóxas d' apò toude broteías
mánthane kósmon emôn epéon apatelón akoúon*

it. (Giovanni Casertano, *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Guida, Nápoles, 1978):

8. 50 Con ciò interrompo il discorso certo e il pensiero
intorno alla verità; d'ora in poi apprendi le esperienze degli uomini,
ascoltando l'ordine, che può trarre in inganno delle mie parole.

it. (Pio Albertelli, en: *I Presocratici*, de Gabriele Giannantoni (ed.), Bari, Laterza, 1981):

8.50 Con ciò interrompo il mio discorso degno di fede e i miei pensieri
intorno alla verità; da questo punto le opinioni dei mortali imparo
a comprendere, ascoltando l'ingannevole andamento delle mie parole.

it. (*I Presocratici*, introducción, traducción y notas de Angelo Pasquinelli, Turín, Einaudi, 1958):

8.50 E qui termino il discorso della certezza e il pensiero
intorno alla verità; e da questo momento apprendi le opinioni dei mortali,
ascoltando l'ordine ingannevole che nasce dalle mie parole.

ing. (*Parmenides. A Text with Translation*, Leonardo Tarán (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1965):

8.50 Here I end my trustworthy account and thought concerning truth. From now on learn the beliefs of mortals, listening to the deceptive order of my words.

ing. (*Parmenides of Elea*, Texto, traducción e introducción de David Gallop, Toronto, University of Toronto Press, 1984):

8.50 Here I stop my trustworthy speech to you and thought
 About truth; from here onwards learn mortal beliefs,
 Listening to the deceitful ordering of my words.

fr. (*Le poème de Parménide*, Jean Beaufret (ed.), París, Presses Universitaires de France, 1984) :

8.50 Ici je mets fin à mon discours digne de foi et à ma considération qui cerne la vérité; apprends donc, à partir d'ici, qu'ont en vue les mortels, en écoutant l'ordre trompeur de mes dires.

esp. (*Parménides - Zenón - Meliso - Escuela de Elea: Fragmentos*, traducción, prólogo y notas de José Antonio Míguez, Buenos Aires, Aguilar, 1965):

8.50 Sobre lo cual dejo de pronunciar mi discurso digno de fe y ceso en mi pensamiento referente a la verdad. En adelante, serán las opiniones de los mortales las que tú podrás aprender al dar oídos a la ordenación engañosa de mis versos.

Todo el fragmento es muy importante, porque como decía, marca el paso de una parte a otra del poema. Pero la expresión griega que quiero subrayar es la de *kósmos apatelón*.

Esta expresión es traducida en las diversas lenguas como: "ordine ingannevole", "deceptive order", "ordre trompeur", "ordenación engañosa", pues el acento se coloca en el engaño, en el hecho de que entramos en un ámbito en que la verdad no puede ser ya tenida en cuenta. La palabra "engaño" crea sin duda una fuerte separación cognoscitiva con la parte precedente. Aquí estamos en el ámbito de lo que no es cierto y si engaña probablemente no es verdadero.

Esta traducción hace dudar al menos porque hace aparecer el texto casi absurdo[9], con un Parménides que advertiría al lector sobre la falsedad de sus propias palabras. En realidad, ya Simplicio, el filósofo neoplatónico del siglo VI, había advertido que no había que interpretar el *lógos doxastós* y *apatelós* como *lógos pseudés* sino como un discurso que pasa de la verdad inteligible a lo que parece, es decir, a la verdad del mundo sensible[10].

La sugerencia no se aceptó y, por ejemplo, Diels, en su clásica edición de los Presocráticos, lo declara firmemente. Si, sin embargo, aceptáramos esta interpretación, descubriríamos un Parménides diferente de aquél que la tradición nos ha transmitido, un filósofo que propone dos posibilidades de conocer el mundo: la primera de naturaleza lógica y la segunda de naturaleza sensible, que necesita un *kósmos apatelós* para ser analizada. Dos posibilidades que tienen los hombres para penetrar la multiplicidad y complejidad de lo real, que no se excluyen, sino que se integran ocupando diferentes ámbitos. Lo sensible no sería, entonces, condenado en favor de un conocimiento puro, sino que encontraría su cosmos, su orden. Un orden no inmutable que trata de recorrer el hilo del ovillo, del enredo como diría Carlo Emilio Gadda.

4. Vamos a considerar algunas expresiones que están en esta parte de texto relacionadas con el discurso de Parménides.

vv. 50-51 *Pistòn lógon e amphis aletheías*.

Es el discurso sobre la verdad discutido hasta ahora y que dejamos para entrar en lo sensible[11]. Este punto se conecta con los versos 28-32 del fragmento B1 (el proemio), donde se explica el programa de Parménides que caracteriza el verdadero saber. La diosa dice que es necesario llegar a un saber que necesariamente (*chredò*) debe considerar tanto (*emèn...*) lo que es *alétheia*, como (*...edè*) lo que se define *dóxa*. La diosa insiste dos veces (B1.28 y B1.31) en que el conocimiento se refiere también a *tà dokoûnta*. *Dóxai* e *dokoûnta* no tienen, pues, un valor negativo como parece creer una cierta tradición; el verdadero sabio es el que indaga en todas las direcciones. Ya aquí, las interpretaciones que infravaloran el ámbito de la *dóxa* como ámbito del engaño pierden valor. Entonces, nos dice Parménides, el verdadero saber es el que logra dar un orden a los dos ámbitos del saber.

v. 51 *dóxas broteías*.

Al *pistós lógos* sobre *tò eón* sigue el mundo de las opiniones de los hombres.

También aquí el concepto de *dóxa* es central[12]. Las *dóxai* tienen que ser aprendidas (*mánthane*), sobre ellas no podemos construir *pistós lógos*, un discurso cierto.

v. 52 *kósmos apatelón*

Como sugiere Simplicio, el *kósmos apatelós* no es un *lógos pseudés*, un discurso falso. Para los griegos[13] (por ejemplo Tucídides) *apáte* es un acto de intelecto creativo que transforma algo, *pseudés* tiene un valor ético de mentira y es, pues, condenable. Esta experiencia de la invención intelectual se encuentra, por ejemplo, a menudo en Homero con la acción *apáte* de un dios en relación con otro dios o con los mortales. La posibilidad de *apáte* es, podemos decir, el signo de la superioridad del dios sobre el hombre. *Apáte* es una actividad que se realiza mediante *peíthein*, persuasión, con un nexo presente ya en Homero[14], y construye un mundo alternativo a éste. La importancia que tiene para los griegos *apáte* lo evidencia el hecho de que, por ejemplo, Hesíodo en la *Teogonía*, la convierte en una divinidad, hija de la noche, perteneciente al mundo de lo irracional o, en cualquier caso, al mundo que no se conoce a través de una investigación lógico-formal. Siempre en la *Teogonía*, Hesíodo distingue bien *apáte* de lo falso, cuando las Musas acercan el primero, lo verdadero, al ámbito de la poesía. En este sentido, *apáte* es casi una verdad. En efecto, las Musas, hijas de Urano y de la Tierra o de Zeus y Mnemosine, según una tradición diferente, ocupan una posición intermedia entre el mundo lógico de los dioses del Olimpo y el de los dioses subterráneos, el mundo del misterio que ha creado *apáte*[15]. Por esto hablan de realidades que pueden ser alternativas a la Realidad. Además, *apate* en los himnos homéricos tiene también valor de fantasía y gozo de vivir como en las astucias de Afrodita y de Hermes. A partir de los Pitagóricos el concepto de *apate* se relaciona con el de *kairós* [16], el momento oportuno. *kairós* es una de las leyes del universo y tiene su origen en la filosofía pitagórica y en la doctrina de los contrarios que unidos por la armonía crean el universo. El *kairós* permite poner de relieve un logos o su contrario, y el efecto de este movimiento es *apáte*. La ambivalencia de *kairós* está presente también en Píndaro y en su idea de poeta como el que tiene la posibilidad de imaginar mundos alternativos (en las *Olimpicas* II, 94), pues *kairós* es el dominio de la duplicidad, de la contradicción de lo real. La contradicción pertenece al campo del mito, *kairós* y *apáte* permiten justificar y comprender el mito, como dice Esquilo cuando escribe que el dios no está lejos de una *apátes dikáias* (fr. 301 N) o sostiene, en el fr. 302, que el Dios reconoce *kairós* a *apate* [17]. Este *apáte* se identifica también con *díke* (la ley del mundo), porque el mundo es irracional y esta irracionalidad puede ser representada sólo por él. Los hombres, a través de este *apáte*, experimentan una pasión[18], y esto constituye un *kósmos*, un orden. Esta idea que Esquilo había ilustrado bien en las *Coéforas* se refiere a todo el mundo griego. El autor de los *dissoi lógoi* recuperará el discurso llevándolo explícitamente al ámbito del arte. En efecto, en la tragedia y en la pintura es perfecto que cualquiera *exapatêi* "finja" mediante la creación de obras parecidas a la realidad. También para Gorgias *apáte* será motivo fundamental de la experiencia poética. Dice Gorgias: "la tragedia con sus mitos y sus pasiones determinó un *apáte* en el que quien lo consigue se conforma mejor a la realidad (*dikaióteros*) en comparación a quien no lo consigue, y quien se deja prender por esta ficción es más sabio que quien no se deja prender"[19]. En este sentido, el hombre por medio de *apáte* está en relación con el universo[20]. En Parménides, *apatelós* tiene este mismo aspecto que en Gorgias, pues *kósmos apatelós* corresponde en lo sensible al *pistós lógos* de la primera parte. Es un orden que siguiendo la complejidad de lo real trata de interpretarla volviendo a narrarla y, de esa forma, volviendo a vivirla. No es un orden engañoso, sino un orden que permite un conocimiento no abstracto de la complejidad, de la irracionalidad y de las pasiones. Estos son los procesos que hay que afrontar narrativamente[21].

Podríamos pensar, pues, que en Parménides el orden de la narración, el del mito y de la tragedia constituyen una vía de conocimiento completamente legítima que nos permite acercarnos al mundo de los *eónta* en el único modo posible.

¿Cómo es posible, entonces, que las traducciones mencionadas hagan referencia a un engaño que no aparece en Parménides?

5. Resumiendo, si nuestra interpretación es justa, Parménides individualiza dos vías para el conocimiento de la realidad: la que se refiere al *tò eón*, entendido como perfección inamovible e inmutable que utiliza el lenguaje de la lógica, y la que se

refiere a las experiencias de los hombres que necesita un *kósmos apatelós*, un lenguaje de la narración, que nos permite recorrerlas. La realidad no es algo dado, sino que depende de los anteojos que utilizamos y es, por tanto, objeto de interpretación. Después de Parménides, las dos vías perderán la continuidad y se convertirán en alternativas. Gorgias elegirá la vía del *lógos apatelós* eliminando la primera vía de conocimiento, porque la verdad no existe y, si existiera, no se comunicaría porque entre ella y las palabras no hay correspondencia. Así escribe Gorgias en un texto famoso e importante:

Aquello de lo que alguien no tiene concepto, ¿cómo podrá concebirlo por medio de otro a través de la palabra o cualquier signo de naturaleza diferente del hecho, o más bien no tendrá que verlo si es un color y oírlo si es un ruido? Y si también es admisible conocer y expresar lo que se conoce, ¿cómo podrá quien escucha imaginar el mismo objeto? Porque no es posible que una misma cosa esté a la vez en más sujetos, separados entre sí, porque entonces serían dos. Y si también fuera verdadero que el mismo objeto de pensamiento se encontrara en más personas, nada impedirá que no les aparezca igual, dado que ellas no se parecen en todo, ni se encuentran en la misma condición, porque si estuvieran en la misma condición serían uno y no dos. Evidentemente, ni la misma persona siente sensaciones parecidas al mismo tiempo, sino otras con el oído y otras con la vista; y de manera diferente ahora y en el pasado. Así que difícilmente uno podría sentir las mismas sensaciones que otro. Y así nada existe[22].

Si esta es la vía de Gorgias, Platón, en cambio, elige otro camino quitando por completo valor al *kósmos apatelós* e identificándolo progresivamente con el *lógos pseudés*[23].

Platón ha dedicado un diálogo a Parménides y otro a Gorgias; en el segundo, la condena del rétor es explícita, mientras que el discurso del primer diálogo es más sutil, no por casualidad es uno de los diálogos más discutidos del filósofo; en él, Parménides sustituye a un joven Sócrates en la conducción del diálogo. La relectura del Parménides teórico del ser se realizará en el *Sofista*, en el que Platón, reintroduciendo el no ser en el *lógos*, hará una completa reinención de las paradojas parmenideas donde el no ser no es considerado el contrario del ser sino el otro. Platón revela una firme admiración por Parménides; el protagonista del *Sofista* lo llama "Parménides el grande" y el Sócrates del *Teeto* dice: "Parménides me parece, utilizando una expresión homérica, venerable y terrible al mismo tiempo. Yo conocí a este hombre cuando yo era todavía muy joven y él muy viejo". Platón parece adoptar la actitud de quien afirma interpretar correctamente el pensamiento de Parménides, frente a los discípulos que no habían logrado entender bien las palabras del maestro. Pero, es en el *Fedón* donde la doble vía de Parménides es completamente reinterpretada llegando a la definitiva infravalorización de lo sensible y del *kósmos apatelós*.

Como se sabe, el diálogo empieza sin la presencia física de Sócrates que es presentado por Fedón feliz esperando la muerte. Empieza la narración y encontramos a los amigos a los que está permitido estar en la cárcel el último día. El filósofo es liberado de las cadenas y siente primero dolor y luego gozo. Él explica esta duplicidad diciendo que dolor y gozo siempre están juntos y la divinidad ha unido sus cabezas de suerte que, donde hay uno, hay otro. Sólo la filosofía puede decapitar este monstruo. Su felicidad se debe precisamente a su actitud filosófica, porque él sabe que la muerte no es un mal, puesto que, separando el alma del cuerpo, no hace otra cosa que realizar el fin de la filosofía. Para la sabiduría, el cuerpo es un peso, porque la vista y el oído nos dan percepciones inexactas, de manera que cuando el alma quiere indagar algo con el cuerpo es engañada. El alma debe alejarse de los sentidos, recogerse en sí misma y dejar de considerar como verdadero lo que indaga por medio del cuerpo. Cuando el alma intenta indagar con el cuerpo *exapatêi*, aquí *apâte* ha perdido el significado presente en Parménides para significar por completo engaño. En este punto Platón recoge el discurso de Parménides de la experiencia como *apatelós*, pero *apatelós* se ha convertido en sinónimo de engaño y, por este motivo, la experiencia no tiene valor cognoscitivo, no tiene realidad.

Aquí Platón se sitúa claramente en contraste con Parménides, me refiero al fragmento 16 donde se dice que hay una relación estrecha entre los *mélea*, las partes que forman cada hombre, y su *nóos*; y es precisamente la *phýsis meléon*, la

configuración particular que en cada hombre toma la síntesis entre sus partes, lo que determina el pensamiento[24]. El noema es la totalidad del hombre, *tò pléon*, la síntesis entre cuerpo y pensamiento. En el noema encontramos la duplicidad presente en el verbo *noeîn*, en su sentido arcaico de *percibir* y en el que se concretará precisamente a partir de Parménides, de *conocer*[25].

Para Platón, sin embargo, lo corpóreo no puede más que llevar a una ofuscación de la razón. Alcanzaremos el verdadero conocimiento cuando se haga la distinción total entre el cuerpo y el pensamiento; por esta razón Sócrates no tiene miedo de la muerte, cuando alcanzaremos una victoria sobre la multiplicidad de lo real y sobre el cambio. Ninguna narración puede ayudarnos en esto. Más bien el orden narrativo no hace sino reproducir la falta de la experiencia, presentándose como saber: entonces es un doble engaño.

Naturalmente, aquí no podemos hacer la historia de las interpretaciones de Parménides; sin embargo, podemos ver una influencia de la lectura platónica de Parménides en las lecturas sucesivas. En efecto, ya desde la antigüedad, con la excepción de Plutarco y de Nicómaco, los comentaristas infravaloraron la segunda parte del poema, empezando con Aristóteles y acabando con Teofrasto que considera inconciliables la ontología y la física de Parménides. Así, por ejemplo, la interpretación clásica intenta ver en el mundo de la *dóxa* el mundo de las opiniones comunes de los hombres y Parménides, no sólo estaría contra ellas, sino que sería también el defensor de una verdad metafísica. De esta tesis son autores canónicos Diels[26] y Wildebrand (1967), y, más recientemente Zafiropulo (1950), Pasquinelli (1958), Cantarella (1967), Somville (1976), Hussey (1977), entre otros. Una infravaloración de la hace también Calogero (1967) en su hipótesis semanticista, según la cual el mundo de la *dóxa* no es más que el mundo aparente de los nombres frente al mundo verdadero del verbo. Asimismo Mourelatos (1970), para quien la *dóxa* es una exposición irónica de la cosmología, acaba infravalorando la parte que se le dedica. Para este autor la firme oposición entre *alétheia* y *dóxa* estaría señalada por una serie de oposiciones verbales y conceptuales. También quien ha leído el poema bajo el ejemplo de Reinhardt (1959), como Raven (1948), Popper, Pagallo o Zeller, ha entendido la *dóxa* como un error, aunque dentro de una exposición correcta.

Me parece que, aunque con alguna excepción[27], las diferentes interpretaciones reciben más o menos explícitamente la decisión platónica de infravalorar el camino sensible de los *eónta* en favor de una lógica sin cuerpo que rechaza el camino narrativo hacia el conocimiento. La complejidad del mundo no puede ser gobernada ni entendida sino saliendo y poniéndose al nivel del *eón*. Esta idea ha sostenido no sólo la interpretación de Parménides sino la misma relación con la experiencia de Occidente durante muchos siglos.

Es natural que las traducciones de un autor contra el que, como ya ha escrito alguien[28], Platón debía cumplir un parricidio ritual, acabaran bajo esta influencia.

En la pertinacia que vimos de las distintas traducciones de definir como engañoso el orden con el cual afrontar el segundo camino, encontramos esta historia de las interpretaciones de Parménides y la influencia que la lectura platónica tuvo sobre ella.

6. Haciendo un postrer resumen, los caminos para llegar al conocimiento son dos: uno es independiente de la experiencia, razón por la cual no se puede transmitir; el otro está en contacto con las experiencias, con el mundo de la complejidad y de las pasiones. Es el lugar del mito, de la poesía y, en cualquier modo, es el lugar de todos los estados en que el yo experimenta una transformación y a través de ésta construye su *sophia*, su sabiduría.

Propongo, por lo tanto, la siguiente traducción de fragmento B 8.50:

Aquí acabo mi discurso sobre la certeza y el pensamiento que se refiere a la verdad. Desde ahora aprende las opiniones de los hombres, escuchando el orden ficcional de mis palabras.

BIBLIOGRAFÍA

Bassnett, S.

1991a *Translation Studies*, revised edition, London-New York.

1991b "Translation and Ideology", *Koiné*, 1, 2: 7-32.

Bassnett, S. e Lefevere A.

1990 *Translation, History and Culture*, London.

Calogero, G.

1977 *Studi sull'eleatismo*, Firenze.

Cantarella, R.

1967 *La letteratura greca classica*, Firenze.

Capizzi, A.

1975 *Introduzione a Parmenide*, Roma-Bari.

Casertano, G.

1978 *Parmenide il metodo la scienza l'esperienza*, Napoli.

Cerri, G.

1999 "la riscoperta del vero Parmenide", in Parmenide di Elea, *Poema sulla natura*, introduzione, testo, traduzione e commento di Giovanni Cerri, Milano 1999: 11-110.

Diels, H.

1897 *Parmenides' Lehrgedicht*, Berlin.

Diels, H. – Kranz, W.

1968 *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Dublin- Zürich.

Gentili, B.

1989 *Poesia e pubblico nella Grecia antica*, Roma-Bari, Laterza.

Heidegger, M.

1999 (1992) *Parmenide*, Milano.

Hermans, T.

1985 *The Manipulation of Literature: Studies in Literary Translation*, London-Sidney.

Hussey, E.

1977 *I presocratici*, Milano.

Lefevere, A.

1975 *Translating Poetry: Seven Strategies and a Blueprint*, Assen-Amsterdam.

1992 *Translation, Rewriting and the Manipulation of Literary Frame*, London-New York. Mourelatos, A.P.D.

1970 *The route of Parmenides. A study of Word, Image and Argument in the Fragments*, New Haven and London. Pasquinelli, A.

1958 *I presocratici*, Torino.

Raven, J.E.

1948 *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge.

Reinhardt, K.

1959 *Parmenides un die Geschichte der griechischen Philosophie*, Frankfurt a. M.

Rella, F.

1999 *Pensare per figure*, Bologna.

Severino, E.

1985 *Il parricidio mancato*, Milano.

Somville, P.

1976 *Parménide d'Élée. Son Temps et le nôtre*, Paris.

Toury, G.

1995a *Descriptive Translation Studies and Beyond*, Amsterdam-Philadelphia.

Untersteiner, M.

1967 *I sofisti*, 2 voll. Milano.

Wildebrand, W.

1967 (1892) *Storia della filosofia*, vol. I, Firenze.

Zafropulo, J.

1950 *L'école éleate*, Paris.

[1] En la transliteración del griego se han conservado los acentos originales (que, como es sabido, no tienen valor de timbre): el acento agudo, el acento circunflejo y el acento grave en las palabras oxítonas seguidas por otra palabra. En la grafía la posición del acento de los diptongos ha sido conservada en el segundo elemento del diptongo, al uso griego.

[2] Sobre la traducción en el mundo antiguo cfr. Gentili 1989.

[3] Cfr. Lefevre 1975; id. 1992; Hermans 1985; Bassnett-Lefevre 1990; Toury 1995.

[4] Cfr. Bassnett 1991a; id. 1991b.

[5] Cfr. Diels-Kranz 1968.

[6] *káos* y *núx* in B 9.1.

[7] Cfr. Casertano 1978.

[8] Cfr. Rella 1999.

[9] Cfr. Rella 1999: 77.

[10] Así en la traducción italiana, *I Presocratici*, cit.: 262: SIMPLIC. *phys.* 39, 10: este discurso lo llama discurso de opinión y engañoso, queriendo decir con ello no completamente falso, sino que traspasa de la verdad inteligible a lo que aparece y parece, esto es, lo sensible.

[11] Cfr. Casertano 1978: 123.

[12] Cfr. Casertano 1978: 124; Untersteiner 1967: 187-190.

[13] Cfr. Untersteiner 1967: 178 sigs.

[14] Cfr. Untersteiner: 179

[15] Cfr. Untersteiner: 180

[16] Cfr. Untersteiner: 181.

[17] Cfr. Untersteiner: 183.

[18] Cfr. Rella: 80.

[19] SCRITTI INCERTI, 23. Plutarch. *de glor. Ath.* 5 p. 348 c.

[20] Cfr. Untersteiner 1967: 202-203.

[21] Cfr. Rella 1999: 82.

[22] B. FRAMMENTI, 3 a. Aristot. *de M.X.G.* c. 5-6. 979 a 11-980 b 21.

[23] Cfr. Rella 1999: 83 sigs.

[24] Cfr. Casertano 175 sigs.

[25] Cfr. Gentili 1989: 95.

[26] Además de la edición de los presocráticos (Diels-Kranz 1968) cfr. También Diels 1897.

[27] Por ejemplo, Casertano 1978; Cerri 1999.

[28] Cfr. Severino 1985 y Rella 1999: 78.

