

Parmenide

Sulla natura

Introduzione, traduzione, note e commento a cura di

Dario Zucchello

DK B4

λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον.

- (1) Considera¹ come cose assenti² siano comunque³ per la mente⁴ saldamente⁵ presenti⁶;
- (2) essa infatti non impedirà⁷ che ciò che è sia connesso a ciò che è,
- (3) né disperdendosi⁸ completamente⁹ in ogni direzione per il cosmo¹⁰,
- (4) né concentrandosi.

¹ Il verbo λεῦσσειν (*leussein*) è già impiegato da Omero (Couloubaritsis, pp.336-7) per indicare la capacità di considerare simultaneamente passato e avvenire per comprendere il presente: capacità associata alla maturità dell'anziano, al suo discernimento, contrapposto alla precipitazione dei giovani. Molti traduttori optano per una resa che ne accentui il valore percettivo: osserva, guarda. Etimologicamente, d'altra parte, il verbo deriva dall'aggettivo λευκός (*leukos*), che nel linguaggio omerico significa «chiaro», «limpido»: porta con sé, dunque, l'idea di chiarezza, luminosità, trasparenza, come nell'italiano «chiarire», «rischiarare».

² Ovvero «cose lontane». Il verbo ἄπειμι (*apeimi*), come il successivo πάρειμι (*pareimi*), ha un valore a un tempo materiale e mentale, indicando sia la dimensione del tempo sia quello della spazio. In assenza dell'articolo, manteniamo in traduzione un senso indefinito.

³ Traduciamo così la congiunzione ὄμως (*homōs*): nelle varie versioni, il suo valore oscilla tra l'avversativo e il concessivo, secondo i contesti. Tra gli editori moderni, Hölscher e Untersteiner preferiscono la lezione di due codici di Teodoro che riportano ὁμῶς, «ugualmente». Dal momento che è possibile legare il termine sia al verbo iniziale, sia a *apeonta*, Ruggiu (p.238) suggerisce che la collocazione sia intenzionalmente polisignificante, secondo lo stile attestato anche in Eraclito.

⁴ A chi debba essere immediatamente riferito il dativo νόῳ (*noōi*) è oggetto di discussione: è possibile infatti accostarlo direttamente a *leussein*, nel senso di «chiarire con intelligenza/intendimento», ovvero lasciarlo legato a *pareonta*, sottolineando come il nesso *apeonta-pareonta* dipenda dalla visione dell'intelligenza: l'espressione νόῳ παρῆναι avrebbe appunto il valore di «essere presente alla mente, allo spirito».

⁵ L'avverbio βεβαίως (*bebaiōs*, saldamente) può essere collegato direttamente al verbo, come suggerisce Coxon (p. 188): «gaze steadily with your mind...». Lo studioso giustifica la proposta per il parallelo con il verso di Empedocle DK 31B17.21. La collocazione dell'avverbio fa pensare tuttavia a un rapporto stretto con *pareonta*, di cui esprimerebbe il modo d'essere, la solidità, la permanenza.

⁶ Ovvero «prossime».

⁷ La forma verbale ἀποτμήξει (*apotmēxei*) può essere terza persona singolare del futuro indicativo attivo (così abbiamo tradotto, sottintendendo *noos* come soggetto), ovvero, ipotizzando una posteriore atticizzazione del testo parmenideo, come la forma attica della seconda persona singolare dell'indicativo futuro medio: «tu non impedirai...».

⁸ Il participio σκιδνάμενον (*skidnamenon*), come il successivo συνιστάμενον (*synistamenon*), si riferisce a τὸ ἐὼν (*to eon*).

⁹ La funzione dell'avverbio πάντως (*pantōs*, interamente, completamente) sarebbe, in congiunzione con l'altro avverbio πάντη (*pantēi*, dappertutto, ovunque), quella di intensificarne valore spaziale.

¹⁰ L'espressione κατὰ κόσμον (*kata kosmon*) potrebbe essere uno dei più antichi passi presocratici in cui il termine *kosmos* assume il valore di «ordinamento del mondo», «cosmo» (Cerri, p. 199). Tarán, tuttavia, contesta che la nostra espressione possa tradursi (così come abbiamo fatto) con un complemento di moto «nel mondo» (o «per il mondo»), preferendo renderla letteralmente come «in order», con il significato, dunque, di conformità a un ordine. Analogamente la Stemich (p. 190) sottolinea come dalla Dea il *kouros* sia chiamato a non alterare l'essere «secondo l'ordine delle cose», attribuendo quindi alla formula valore normativo. Coxon sottolinea il precedente omerico, traducendo «in regular order». Noi preferiamo attribuirgli il valore cosmico, considerando *kata kosmon* insieme alla forma avverbiale precedente (*pantēi pantōs*).

[vv. 1-4 Clemente Alessandrino, *Stromata*, II, 335, 25-28; v. 1 Proclo, *In Platonis Parmenidem*, 1152, 37; Teodoro, *Graecarum Affectionum Curatio*, 22, 17-8; v. 2 Damascio, *Dubitationes et Solutiones de Primis Principiis in Platonis Parmenidem*, I, 67, 23]

Commento a B4

Conservatoci nella sua interezza dalla sola citazione di Clemente di Alessandria, il frammento ha sempre costituito una croce per gli interpreti, divisi sul problema della sua collocazione assoluta e relativa: incerti riguardo alla sua appartenenza alla prima o alla seconda sezione del poema e alla sua ulteriore ubicazione all'interno di esse. In proposito abbiamo due proposte estreme: Diels, nella sua edizione del 1897, presentava il nostro testo come primo frammento della prima sezione (*Verità*), subito dopo il Proemio (che in quella edizione, tuttavia, includeva B7.2-6); Bicknell e Hölscher, al contrario, lo considerano conclusione dell'opera (censendolo dopo B19), quindi nella seconda sezione (*Opinione*). In mezzo possiamo collocare tutte le altre proposte, variamente schierate, che fanno registrare convergenze su un punto che valorizzerei, anche perché potrebbe spiegare la oggettiva difficoltà degli interpreti: il ruolo di cerniera di B4. Secondo Ruggiu, per esempio, esso collegherebbe i contenuti propri della *doxa* (molteplice e apparire), al tema primario della *alētheia* (*to eon*), marcando il radicamento del molteplice nell'Essere¹¹.

Che cosa rende di così difficile contestualizzazione all'interno del *Peri physeōs* i versi del frammento? Che cosa contribuisce al disorientamento degli interpreti – arrivati con Fränkel a negare piena intelligibilità a B4? Si possono agevolmente individuare tre questioni:

- (i) il ruolo del *noos* (vv. 1-2) e la probabile valenza gnoseologica del frammento;
- (ii) il nesso *apeonta/pareonta* – *to eon* (vv. 1-2) e la ulteriore implicazione tra gnoseologia e ontologia;
- (iii) i possibili riferimenti cosmogonici e relativi obiettivi polemici (vv. 3-4).

Il *noos* e il suo operare

Per decidere del significato del frammento è importante il contesto della citazione di Clemente:

«Ma anche Parmenide nel suo poema, facendo allusione [αινισσόμενος, *ainissomenos*] alla speranza [περὶ τῆς ἐλπίδος, *peri tēs elpidos*], dice [...], perché anche colui che spera [ὁ ἐλπίζων, *ho elpizōn*], come colui che crede [ὁ πιστεύων, *ho pisteuōn*], con la mente vede le cose intelligibili e future [τῶι νῶι ὄρᾱι τὰ νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα, *tōi nōi horai ta noēta kai ta mellonta*]. [...] però queste cose non le vediamo mai con gli occhi, ma solo con la mente [οὐδὲν δὲ πώποτε τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδομεν, ἀλλ' ἢ μόνῳ τῶι νῶι, *ouden de pōpote tōn toioutōn tois ophthalmois eidomen, all' ē tōi nōi*]¹²».

L'autore alessandrino sottolinea come quel che Parmenide afferma in B4 alluda enigmaticamente (questo il senso del verbo *ainissomai*: adombrare, alludere per enigmi) alla *elpis* (e alla *pistis*) cristiana: il saper rappresentare (rendere presente) il futuro da parte dell'intelligenza (*noos*). In questo senso, Parmenide riconoscerebbe al *noos* la

¹¹ *Op. cit.*, p. 245.

¹² H. Diels e W. Kranz, *I Presocratici*, a cura di G. Reale, cit., p. 483.

capacità di rendere presenti enti assenti e lontani¹³. La prospettiva appare certamente gnoseologica, investendo una facoltà cognitiva che Clemente decisamente caratterizza rispetto all'organo di senso: un *vedere* (*eidomen*) con la *mente* (*tōi nōi*) contrapposto (con l'avversativa) al vedere *con gli occhi* (*tois ophthalmois*). Ad accentuare l'opposizione troviamo anche l'indicazione di oggetti specifici (*ta noēta*) per l'intelligenza, diversi (significativo l'accostamento a *ta mellonta*, «le cose future») da quelli immediatamente colti sensibilmente: si osserva, infatti:

«queste cose non le vediamo mai con gli occhi, ma solo con la mente».

Cose assenti presenti

Ora, se passiamo alla citazione, possiamo effettivamente intravedere la ragione del suo recupero da parte di Clemente:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως

«Considera come cose assenti siano comunque per la mente saldamente presenti» (B4.1).

La Dea, che ha la parola, invita il *kouros* a osservare e prendere in considerazione come «cose assenti (o lontane)» (*apeonta*) possano risultare «alla mente» (*noōi*) a un tempo «presenti (o prossime)» (*pareonta*). Precisando ulteriormente:

οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχουσθαι

«essa infatti non impedirà che ciò che è sia connesso a ciò che è» (B4.2).

È chiaro come la possibilità di pensare presenti o prossime (rappresentare) cose assenti o lontane passi attraverso (*gar*, infatti) la consapevolezza di *to eon* e della sua omogeneità: il *noos* raccoglie nella omogeneità di *to eon* le differenze che si impongono sul piano empirico. Il *noos*, in questo modo, si impone come uno sguardo altro rispetto a quello dei sensi, in grado di superarne le discriminazioni alla luce di una realtà che solo l'intelligenza stessa dischiude. È indicativo il fatto che Parmenide scelga un verbo – *leussein* – etimologicamente legato a *leukos* (nel linguaggio omerico «chiaro», «limpido»), che porta con sé dunque l'idea di chiarezza, luminosità, trasparenza¹⁴. Un verbo che può essere direttamente messo in relazione con *noōi*, per assumere il valore di «chiarisci\spiega con l'intelligenza».

I primi due versi di B4, quindi, si prestano alla curvatura gnoseologica che il contesto della citazione di Clemente implica, senza tuttavia comportarne necessariamente le opposizioni; senza imporre, in particolare, l'opposizione tra due inconciliabili visioni, sensibile e spirituale, come ha correttamente rilevato la Stemich, sottolineando come in λεῦσσε νόῳ siano a un tempo coinvolti entrambi gli elementi¹⁵. Possiamo inoltre marcare come il frammento non autorizzi a retroiettare in Parmenide una teoria dei due mondi (sensibile e intelligibile, ovvero presente e futuro), ma semplicemente registri due distinte modalità di guardare alla realtà: l'immediato sguardo sensibile e la più accorta considerazione dell'intelligenza, che ne supera le contraddizioni. Con il risultato, che traspare in B4.1-2, di offrire, della stessa realtà, due prospettive, una

¹³ Per l'analisi della testimonianza di Clemente è essenziale e convincente il contributo di C. Viola, *Aux origines de la gnoseologie: Réflexions sur le sens du fr. IV du Poème de Parménide*, in *Études sur Parménide*, sous la direction de P. Aubenque, t. II, *Problèmes d'interprétation*, Vrin, Paris 1987, pp. 69-101.

¹⁴ Viola, *op. cit.*, p. 80.

¹⁵ Stemich, *op. cit.*, p. 178.

distorta, l'altra corretta (che nell'economia del poema sono accentuate come «opinioni dei mortali» e «Verità»).

È nostra convinzione (che presuppone una complessiva interpretazione del pensiero di Parmenide) che proprio da questo frammento possano ricavarci preziose indicazioni in tal senso: riguardo, cioè, alla capacità dell'intelligenza di superare la frammentazione del dato empirico, raccogliendone pluralità e differenze nella unità e compattezza dell'Essere. L'uso del plurale *apeonta\pareonta*, quindi del singolare *to eon* segnalerebbe appunto come *apeonta* e *pareonta* siano (nell'Essere), in quanto *to eon* mantiene l'unità e la compattezza (nell'Essere) di tutti i suoi momenti¹⁶.

I due versi iniziali autorizzano, dunque, ad associare a *noos* (e *noein*) due distinte ma coordinate operazioni:

(i) superare i vincoli spazio-temporali “presentificando” la pluralità dispersa (spazio-temporalmente), rappresentando *presenti* «cose assenti»;

(ii) cogliere la loro *connessione* (veicolata dal verbo *ekhomai*) in *to eon*, ovvero che *to eon* è connesso a *to eon*.

La seconda operazione è propriamente “ontologica”, nel senso che riconosce e traduce in termini di *to eon* la molteplicità espressa nei due plurali del primo verso (*apeonta*, *pareonta*): la si è voluta leggere anche come un portare le cose lontane dall'essere all'essere, alla presenza dell'essere¹⁷. Lo spessore gnoseologico (ed epistemologico) del passaggio consiste nel fatto che l'oggetto (*to eon*) cui il *noos* è riferito, direttamente¹⁸ o indirettamente¹⁹, è diverso dagli oggetti molteplici ai sensi (senza tuttavia trasformarsi in una entità che neghi la molteplicità del mondo²⁰): li abbraccia e li raccoglie interamente, senza dislocarsi su un piano di realtà altro.

Come nota puntualmente Leszl, ciò fa del *noein* un'attività che si spinge oltre l'immediato sensibile, rendendo presente l'assente, senza la sua preliminare evidenza percettiva: un pensare del tutto intellettuale, che ha per oggetto qualcosa che si impone all'intelligenza²¹. Non deve però essere trascurato un aspetto del passaggio: il movimento dalla assenza alla presenza rivela che l'uomo è comunque radicato nel mondo, legato allo spazio\tempo²². Così, nel contesto di un discorso che verte sulle «vie di ricerca», che focalizza il «percorso di Persuasione» (Πειθοῦς κέλευθος), non può sfuggire il fatto che il *noos* sia connotato dinamicamente, attraverso quel movimento, che porta con sé anche la potenzialità del suo errare, del suo sbandare²³: la sua conoscenza è esposta alla distorsione.

È possibile che l'operare del *noos* riceva ulteriore significazione dall'accostamento a *leussein*, che Omero utilizzava per indicare la capacità di considerare simultaneamente passato e avvenire per comprendere il presente²⁴. Una capacità associata alla maturità dell'anziano, al suo discernimento rispetto alla precipitazione dei giovani, e che nel poema potrebbe avere un riscontro nella relazione didascalica tra *thea* e *kouros*.

¹⁶ Ruggiu, *op. cit.*, p. 241.

¹⁷ Couloubaritsis, *op. cit.*, p. 336.

¹⁸ Se accettiamo che ἀποτμήξει sia terza persona singolare dell'indicativo futuro, come per lo più gli interpreti, con *noos* appunto soggetto sottinteso del verbo.

¹⁹ Nel caso si legga lo stesso verbo in seconda persona singolare futuro indicativo medio, e la Dea quindi si limiti a esortare il *kouros* a non ostacolare la connessione di *to eon* a *ton eon*.

²⁰ Thanassas, *op. cit.*, p. 43.

²¹ *Op. cit.*, p. 68.

²² Couloubaritsis, *op. cit.*, p. 340.

²³ Viola, *op. cit.*, pp. 94-5.

²⁴ Couloubaritsis, *op. cit.*, pp. 336-7.

«...saldamente presenti»

Ritornando sull'apertura di B4, è chiaro che l'uso dell'avverbio *βεβαιῶς* (*bebaiōs*, saldamente) nel primo verso, e l'intero contenuto del secondo contribuiscono a determinare *noos* come un pensiero che conduce alla continuità e stabilità dell'essere:

λεῦσσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαιῶς
«Considera come cose assenti siano comunque per la mente saldamente presenti» (B4.1).

οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχασθαι
«essa [*noos*] infatti non impedirà che ciò che è sia connesso a ciò che è» (B4.2).

Effetto dell'operare del *noos* è la solidità della connessione degli enti (*ap-eonta*, *pareonta*), al di là delle loro coordinate spazio-temporali, e il riconoscimento del loro comune denominatore nell'Essere (*to eon*). Più precisamente: il *noos* è quello sguardo che, da una parte, illumina e unifica *apeonta* e *pareonta* (nell'*eon*), dall'altra si vieta di introdurre separazione tra *eon* e *eon*²⁵. Alla luce di B3, esso aderisce completamente all'*eon*: l'avverbio *bebaiōs* veicolerebbe allora l'idea di stabilità, costanza, caratteristica dell'oggetto (*to eon*, appunto), ma suggerirebbe pure qualcosa circa l'atteggiamento di chi è sulla strada della verità: la certezza e affidabilità (ricordiamo l'*atremes ētor* di B1) di un modo di vedere, corrispondente a un modo di essere; a un *nous* saldo e pieno di fiducia²⁶.

Dal momento che manca una specifica argomentazione a sostegno della affermazione di B4.2, alcuni interpreti (Kirk-Raven, West, Gallop) hanno messo in relazione B4 con B8.22-5:

Οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον
οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.
Τῷ ζυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει

«Né è divisibile, poiché è tutto omogeneo;
né c'è qui qualcosa di più che possa impedirgli di essere continuo,
né qualcosa di meno, ma tutto pieno è di ciò che è.
È perciò tutto continuo: ciò che è si stringe infatti a ciò che è».

Questa indicazione, concettualmente apprezzabile, non deve comportare tuttavia, a nostro giudizio, una presa di posizione sulla collocazione del frammento nel complesso del poema. Non deve, in altre parole, far pensare necessariamente a una dipendenza di B4 da B8 e dunque a una sua dislocazione nella sezione sulla *Doxa* (o addirittura all'interno dello stesso B8, dopo i versi 22-5). Anzi, se ne accettiamo le implicazioni cosmologiche (e riconosciamo il positivo interesse del poema per la *physis*), la funzione di B4 potrebbe essere prolettica, rientrare nella introduzione del discorso della Dea, che poi B8 avrebbe articolato e precisato. È significativo che nella sua prima edizione del poema (1897), come abbiamo sopra ricordato, Diels proponesse l'attuale B4 come B2, dunque all'inizio sostanzialmente della prolusione divina.

In alternativa, valutando soprattutto il contesto della citazione di Clemente e la sua intenzione di marcare la differenza tra visione percettiva e visione spirituale, e

²⁵ Viola, *op. cit.*, p. 100.

²⁶ Robbiano, *op. cit.*, p. 130.

convenendo con Coxon²⁷ che Parmenide non sia in questo frammento interessato alla natura dell'Essere (la cui indivisibilità sarà argomentata proprio in B8.22-5), ma alla natura del *noos* come facoltà intellettuale, potremmo ipotizzare il posizionamento di B4 in relazione ai rilievi di B6 e B7 sui rischi della «abitudine nata dalle molte esperienze» (ἔθος πολύπειρον).

L'espressione *kata kosmon* e le implicazioni cosmologiche

Sono comunque gli ultimi due versi (3-4) del frammento a rappresentare il maggior cruccio per gli interpreti, soprattutto per la determinazione del valore del greco *κατὰ κόσμον* (*kata kosmon*) e del senso della dinamica imperniata intorno ai due participi *σκιδνάμενον* (*skidnamenon*) e *συνιστάμενον* (*synistamenon*), che indicano dispersione e raccoglimento. Essi sono riferiti immediatamente a *to eon*, della cui connessione interna rilevata dal *noos* (v. 2) costituiscono una alternativa:

οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
«essa [*noos*] infatti non impedirà che ciò che è sia connesso a ciò che è» (B4.2)

οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον
οὔτε συνιστάμενον
«né disperdendosi completamente in ogni direzione per il cosmo,
né concentrandosi» (B4.3-4).

Parmenide si limita a stigmatizzare la prospettiva di un moto – ordinato (conforme a un ordine) - di disseminazione e concentrazione degli enti, quale potrebbe essere rappresentato dalle cosmogonie ioniche, ovvero, più specificamente si riferisce a un modello, intenzionalmente impiegando il termine *kosmos* per designare l'assetto complessivo della realtà (*physis*)?

Il noos e il cosmo

Che egli possa aver imboccato – tra i primi - questa seconda direzione, è suggerito dai passi paralleli - segnalati dagli editori - in Empedocle (B17.18-21; riferimento già in Clemente) e Anassagora (B8), in cui la dimensione cosmologica è indiscutibilmente centrale, implicando un'ontologia influenzata da Parmenide:

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος,
Νεῖκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἀπάντη,
καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε·
τὴν σὺ νόωι δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπώς·
«Fuoco e Acqua e Terra e l'altezza immensa dell'Aria,
e Contesa, disgiunta da essi ma di pari peso, ovunque,
e Amore, in essi, uguale in lunghezza e larghezza.
Guardala con l'occhio della tua mente, non restare con sguardo stupito» (Empedocle, DK31 B17.18-21).

οὐ κεχώρισται ἀλλήλων τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει οὔτε
τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ
«Nell'unico universo non si trovano disgiunte le une cose dalle altre, e non risultano tagliati a scure né il caldo dal freddo né il freddo dal caldo» (Anassagora, DK59 B8).

²⁷ *Op. cit.*, p. 187.

Nel suo commento a B4, Cerri ha invece richiamato l'attenzione sulla pagina iniziale del trattato *Sul cosmo per Alessandro* attribuito ad Aristotele (ma più probabilmente di autore genericamente peripatetico²⁸), che contiene passaggi che sembrano effettivamente riecheggiare i versi parmenidei:

«Ho più volte pensato che la filosofia sia cosa veramente divina e sovrumana, o Alessandro, e soprattutto in quell'aspetto per cui essa, da sola, innalzandosi alla contemplazione dei componenti della realtà nella loro totalità [πρὸς τὴν τῶν ὅλων θέαν], si è impegnata a conoscere la verità che è in essi [γινῶναι τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν]. E, mentre tutte le altre scienze si tennero lontane da questa verità a motivo della sua altezza e grandezza, la filosofia non temette l'impresa e non si reputò indegna delle cose più belle, e, anzi, ritenne che la conoscenza di quelle cose fosse in sommo grado congenere alla propria natura e massimamente conveniente. Infatti, poiché non era possibile col corpo raggiungere i luoghi celesti, lasciare la terra e contemplare quelle sacre regioni, come follemente tentarono gli Aloadi, l'anima [ψυχῇ], mediante la filosofia [διὰ φιλοσοφίας], preso l'intelletto come conduttore [λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν], varcò il confine e abbandonò l'ambiente che le è familiare, avendo trovato una via che non stanca. E le cose più lontane fra loro nello spazio essa riunì insieme nel pensiero [τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς τόποις τῇ διανοίᾳ συνεφόρησε], con facilità, credo, perché riconobbe le cose che le sono congeneri e con il divino occhio dell'anima colse le cose divine [θείῳ ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαβομένη], rivelandole poi agli uomini [τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα]. E questo le accadde perché desiderava, nella misura in cui era possibile, far partecipi senza restrizione tutti gli uomini dei suoi tesori»²⁹.

Quello che risulta interessante - in chiave eleatica – è, nei versi empedoclei e nelle righe peripatetiche, il nesso tra lo sguardo della mente (*noos*, *dianoia*) e la dimensione del tutto - le quattro radici in Empedocle, il riferimento agli elementi della totalità (*tōn holōn*) nello pseudo-Aristotele; nel frammento anassagoreo, invece, l'uso di *kosmos* nel senso evidentemente di universo, complesso del mondo (e non genericamente di ordine), come rivelato dal riferimento ai tradizionali contrari cosmogonici «caldo-freddo», unitamente alla negazione della *disgiunzione* delle cose nella unità del *kosmos*. Lo stesso Empedocle (DK 31 B26.5) impiega *kosmos* nella formula εἰς ἓνα κόσμον («in un unico mondo») nell'ambito della descrizione degli effetti cosmogonici dell'alternanza ciclica di Amore e Contesa; mentre nel (più anziano) contemporaneo Eraclito (B30: κόσμον τόνδε), il termine è presente in senso già prossimo al valore cosmico, per indicare cioè l'ordine delle cose.

L'espressione del pensatore agrigentino «guardala con la mente» (τὴν σὺ νόῳ δέρον) sembra effettivamente ricalcare il parmenideo λεῦσσε νόῳ, così come la pseudo-aristotelica «le cose più lontane fra loro nello spazio essa riunì insieme nel pensiero» (τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς τόποις τῇ διανοίᾳ συνεφόρησε) richiama complessivamente B4.1 (λεῦσσε δ' ὅμως ἀπέοντα νόῳ παρεόντα βεβαίως). L'impressione è che i versi del *Peri physeōs*, i loro cenni al *kosmos*, alle cose lontane e vicine, assenti e presenti, allo sguardo del *noos*, fossero chiaramente significativi in prospettiva cosmologica già nel V secolo (Empedocle, Anassagora), a ridosso della sua composizione: forse perché estrapolati dalla sezione cosmologica del poema, forse perché in quel senso andava inteso l'insieme dell'impegno parmenideo (come si

²⁸ Sulla questione la puntuale introduzione di Reale e Bos, che rivendicano la paternità aristotelica dell'opera, in G. Reale, A.P. Bos, *Il trattato Sul cosmo per Alessandro attribuito ad Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1996.

²⁹ Ivi, p. 175.

evincerebbe in particolare dalla ripresa peripatetica, che risente tuttavia della lezione aristotelica).

La possibile (secondo noi probabile) implicazione cosmica, l'accento alla dinamica di concentrazione-dispersione (eco plausibile della cosmogonia di Anassimene), e, in relazione a *to eon*, il rilievo della funzione omogeneizzante del *noos* potrebbero suggerire ancora una posizione introduttiva – quasi protrettica – del frammento parmenideo, e un suo ruolo prolettico sia rispetto all'analisi dell'Essere (B8), premessa della revisione cosmologica proposta dall'Eleate, sia rispetto alla successiva vera e propria esposizione fisico-cosmologica della seconda sezione (le cui premesse sono in B8.53 ss.). Non escluderei, addirittura, che la originaria intuizione di Diels, nel collocare l'attuale B4 come B2, possa risultare ancora utile all'interprete.

Disperdendosi, concentrandosi

È possibile che nei versi 3-4 Parmenide alluda a qualche specifico precedente cosmologico-cosmogonico, ovvero dobbiamo pensare a un riferimento generico? Gli interpreti sono divisi anche su questo punto: qualcuno, come Coxon³⁰, vi coglie una polemica nei confronti della teoria di una sostanza prima soggetta a condensazione e rarefazione (Anassimene³¹, pur non escludendo il coinvolgimento polemico di Eraclito DK22 B91); altri, come Guthrie³², ritengono Parmenide alluda a Eraclito (B91)³³; altri ancora, come Conche³⁴, valorizzando l'intenzione ontologica del frammento, dubitano che possa riferirsi a fenomeni di condensazione-rarefazione, giudicando tale lettura "obiettivistica", superficiale e banale.

In realtà, se si prende sul serio l'interesse cosmologico del poema di Parmenide, pare corretto individuarne un obiettivo polemico, da cui il filosofo avrebbe preso le distanze: nella logica dell'opera si potrebbe ipotizzare che la riflessione più strettamente ontologica offra gli strumenti concettuali per contestare alternativi modelli esplicativi della natura e fondare una più consapevole e coerente teoria fisica. Schematicamente convincente la lezione di Graham³⁵, il quale, ammiccando a Thomas Kuhn, individua tre "paradigmi" scientifici, successivamente attivi tra VI e V secolo a.C.: (i) quello con cui originariamente si ricercò la scaturigine (*physis*) degli enti, il loro principio (*archē*), e si tentò di inquadrare i fenomeni naturali, indicato come *Generating Substance Theory* (GST); (ii) quello che avrebbe, secondo l'autore, radici nella seconda parte del poema parmenideo e sarebbe poi stato sviluppato, più o meno coerentemente, dai pensatori tradizionalmente designati come "pluralisti" (Empedocle, Anassagora, atomisti), definito come *Elemental Substance Theory* (EST); (iii) quello espresso pienamente nei frammenti di Diogene di Apollonia, riconosciuto come *Material Monism* (MM).

Il primo corrisponde al programma scientifico ionico, così riassunto per punti³⁶: i) esiste una sostanza originaria da cui tutto il resto è sorto; ii) esiste un processo per cui gli elementi costitutivi del cosmo scaturiscono dalla sostanza originaria; iii) tali elementi si dispongono negli strati materiali del cosmo; iv) le strutture e i materiali del cosmo si stabilizzano nell'ordine che conosciamo; v) emergono gli esseri viventi; vi) un'ampia

³⁰ *Op. cit.*, p. 189.

³¹ Su questo concordano Reinhardt, Gigon, Albertelli.

³² *Op. cit.*, p. 32.

³³ Su questo concordano Diels, Nestle, Cornford, Vlastos, Calogero, Mondolfo.

³⁴ *Op. cit.*, p. 94.

³⁵ Daniel W. Graham, *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2006.

³⁶ *Ivi*, pp. 8-9.

varietà di fenomeni è spiegabile secondo il modello. Rispetto a questo paradigma (modulato da Anassimene nel senso di una vera e propria teoria del mutamento³⁷), Eraclito (cui è dedicata da Graham un'analisi convincente³⁸) avrebbe abbandonato l'idea di primato della «sostanza generatrice» a vantaggio di quella di processo universale, regolato da una legge di scambio di masse elementari (fuoco, terra, acqua). È alla luce di questi precedenti, in particolare dell'impatto della lezione di Eraclito³⁹, che Graham interpreta l'ontologia di Parmenide. La prima parte del *Peri physeōs* metterebbe in campo tutti gli strumenti concettuali per negare il divenire come generazione dal non-essere e affermare una concezione di «ciò che è» che l'autore ritiene compatibile con il pluralismo di sostanze ingenerate, incorruttibili, omogenee, immutabili e complete (Graham parla di *Eleatic Substantialism*): la seconda sezione (*Doxa*) avrebbe quindi proposto una cosmologia basata sulle proprietà focalizzate nella *Aletheia*, coerente con i principi della metafisica di Parmenide⁴⁰.

Lasciando per il momento in sospeso altre valutazioni, la collocazione della riflessione dell'Eleate proposta da Graham appare sensata e potrebbe aiutare a leggere correttamente anche il nostro frammento. Da un lato, infatti, i versi attestano un ruolo del *noos* chiaramente inteso a ricondurre gli *eonta* (lontani\assenti) alla presenza di *to eon*, negando quindi lo spazio del non-essere potenzialmente implicito nel movimento assenza-presenza; dall'altro anticipano (ovvero sottintendono) i rilievi di B8 sulla omogeneità dell'essere, per rifiutare quelle proposte esplicative che – come accade appunto in Anassimene – comportano, di fatto, l'ammissione contraddittoria del non-essere, accanto all'essere del principio\ natura di cui si riconosce la indefettibile presenza sullo sfondo di ogni processo.

Anassimene (DK13 B1), in effetti, sulla base di quanto espone Plutarco, avrebbe sostenuto:

τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναί φησι, τὸ δ' ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῶι ῥήματι) θερμόν
 «[...] Egli dice infatti che la parte dell'aria che si rapprende e si condensa è fredda, mentre la parte che è dilatata e "allentata" (e usa proprio questa espressione *chalaron*) è calda [...]»
 (DK13 B1).

Eraclito, a sua volta:

σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει [...] καὶ πρόσσεισι καὶ ἄπεισι
 «[...] si disperde e di nuovo si raccoglie [...] viene e va» (DK22 B91).

Il frammento di Parmenide – un breve passaggio nelle centinaia (ovvero migliaia, come crede qualcuno⁴¹) di versi complessivi del poema – potrebbe dunque essere risultanza di una più o meno esplicita evocazione dei precedenti ionici, per marcare la originalità del contributo eleatico soprattutto in termini di coerenza – come attesterebbe l'insistenza sul *noos* e sul suo operare - con i presupposti taciti nella stessa concezione della realtà della *physis-arkhē* ionica.

Proprio questa possibile funzione critica farebbe di B4 una sorta di *passe-partout* per il poema: (i) come preliminare anticipazione dell'argomentazione (*elenkhos*) di B8 e

³⁷ Ivi, pp. 45-84.

³⁸ Ivi, pp. 113-147.

³⁹ Ivi, pp. 148-162.

⁴⁰ Ivi, pp. 182-5.

⁴¹ Cerri, *op. cit.*, p. 11.

dunque degli effetti paradossali di una coerente riflessione ontologica rispetto ai dati del senso comune; (ii) come passo connesso alla stessa argomentazione di B8; (iii) come *trait d'union* tra la sezione ontologica e quella cosmologica, a sottolinearne la continuità, cioè nell'ambito di una positiva interpretazione della *physis* sulla scorta della Verità, come vuole Ruggiu⁴².

Dario Zucchello

Como, settembre 2009

⁴² *Op. cit.*, p. 251.