

**Parmenide**

**Sulla natura**

Introduzione, traduzione, note e commento a cura di

Dario Zucchello

## Commenti

## B1

### Introduzione

Sesto Empirico, unica nostra fonte per i primi trenta versi del poema *Περὶ φύσεως* (*Sulla natura*), ne contestualizza il *proemio* in questi termini:

ὁ δὲ γνώριμος αὐτοῦ Παρμενίδης τοῦ μὲν δοξαστοῦ λόγου κατέγνω, φημί δὲ τοῦ ἀσθενεῖς ἔχοντος ὑπολήψεις, τὸν δ' ἐπιστημονικόν, τουτέστι τὸν ἀδιάπτωτον, ὑπέθετο κριτήριον, ἀποστὰς καὶ <αὐτὸς> τῆς τῶν αἰσθήσεων πίστεως. ἐναρχόμενος γοῦν τοῦ Περὶ φύσεως γράφει τοῦτον τὸν τρόπον  
«Il discepolo di lui (= Senofane), Parmenide, svalutò il discorso opinativo – intendo quello che ha concezioni deboli -, e assunse come criterio quello scientifico, cioè quello infallibile, avendo preso le distanze anche lui dalla fiducia nelle sensazioni. Iniziando appunto il *Peri physēōs* scrive in questo modo ...» (*Adv. Math.* VII, 111).

Il successivo commento (§§ 112-114), nel quale Sesto identifica il viaggio del poeta con lo studio filosofico (τὴν κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον θεωρίαν), ha nei secoli condizionato la ricezione del proemio, sia nel senso di proporlo come mera approssimazione metaforica all'istruzione filosofica del poema, sia, conseguentemente, nel senso di misconoscerne il rilievo teoretico, riducendolo a orpello poetico (in fondo trascurabile):

ἐν τούτοις γὰρ ὁ Παρμενίδης ἵππους μὲν φησὶν αὐτὸν φέρειν τὰς ἀλόγους τῆς ψυχῆς ὀρμάς τε καὶ ὀρέξεις (1), κατὰ δὲ τὴν πολύφημον ὁδὸν τοῦ δαίμονος πορεύεσθαι τὴν κατὰ τὸν φιλόσοφον λόγον θεωρίαν, ὃς λόγος προπομποῦ δαίμονος τρόπον ἐπὶ τὴν ἀπάντων ὁδηγεῖ γνῶσιν (2.3), κούρας δ' αὐτοῦ προάγειν τὰς αἰσθήσεις (5), ὧν τὰς μὲν ἀκοὰς αἰνίττεται ἐν τῷ λέγειν 'δοιοῖς ... κύκλοις' (7. 8), τουτέστι τοῖς τῶν ὠτων, τὴν φωνὴν δι' ὧν καταδέχονται, τὰς δὲ ὀράσεις Ἡλιάδας κούρας κέκληκε (9), δώματα μὲν Νυκτὸς ἀπολιπούσας (9) "ἐς φάος <δὲ> ὠσαμένας" διὰ τὸ μὴ χωρὶς φωτὸς γίνεσθαι τὴν χρῆσιν αὐτῶν. ἐπὶ δὲ τὴν 'πολύποιον' ἔλθειν Δίκη καὶ ἔχουσαν 'κλιθὶδας ἀμοιβούσας' (14), τὴν διάνοιαν ἀσφαλεῖς ἔχουσαν τὰς τῶν πραγμάτων καταλήψεις. ἦτις αὐτὸν ὑποδεξαμένη (22) ἐπαγγέλλεται δύο ταῦτα διδάξειν 'ἡμὲν ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεμῆς ἦτορ' (29), ὅπερ ἐστὶ τὸ τῆς ἐπιστήμης ἀμετακίνητον βῆμα, ἕτερον δὲ 'βροτῶν δόξας ... ἀληθῆς' (30), τουτέστι τὸ ἐν δόξει κείμενον πᾶν, ὅτι ἦν ἀβέβαιον.

«In questi versi Parmenide dice che le cavalle lo portano, [intendendo] gli impulsi e i desideri irrazionali dell'anima (1), e che esse avanzano lungo la via ricca di canti della divinità, [intendendo] nella ricerca secondo la ragione filosofica; la quale ragione guida a guisa di divinità, per la conoscenza di tutte le cose (2, 3); le fanciulle che lo precedono sono le sensazioni (5): di esse accenna all'udito laddove dice "due rotanti cerchi" (7, 8), cioè i cerchi delle orecchie, attraverso cui esse ricevono il suono. Chiama gli occhi fanciulle Eliadi (9), che avendo abbandonato la dimora della Notte (9) vanno "verso la luce" (10), poiché senza luce non può esservi uso di essi. Dice che procedono verso la Giustizia "che molto punisce" e che tiene "le chiavi dall'uso alterno" (14), [intendendo] la ragione che possiede una conoscenza certa delle cose. Essa lo accoglie (22) e promette di insegnare queste due cose: "il cuore saldo di verità ben persuasiva" (29), che è il fondamento immutabile della scienza, e l'altra "le opinioni dei mortali in cui non è reale credibilità" (30), cioè tutto quanto ricade nell'opinione, che non è saldo».

In realtà, sin dalla fine del XIX secolo – dall'edizione (1897) del poema a opera di Hermann Diels - si è reagito al rischio di una banale allegoresi della poesia parmenidea,

recuperando, proprio nel proemio, uno sfondo frastagliato di prospettive e possibili suggestioni culturali, che hanno in comune l'effetto di renderne la relazione con i successivi frammenti molto più complessa.

Dobbiamo alla competenza del filologo tedesco l'inquadramento dell'opera di Parmenide all'interno di una articolata cornice di plausibili precedenti (e motivi) poetici, che appaiono rilevanti per apprezzarne l'originalità. Nella consapevolezza che la conoscenza della tradizione poetica intermedia (secoli VII-VI a.C.) tra le fonti omeriche ed esiodee e il poema parmenideo è, per noi, in gran parte compromessa, Diels valorizzava in particolare<sup>1</sup>:

(i) il modello della speculazione cosmogonica e cosmologica di Esiodo, che avrebbe improntato soprattutto la seconda sezione del Περὶ φύσεως, ma da cui dipenderebbe la sua stessa struttura bipartita - corrispondente all'iniziale sottolineatura delle Muse in *Teogonia*, vv. 27-28:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρύσασθαι  
«sappiamo dire molte menzogne simili al vero,  
ma sappiamo anche, quando vogliamo, il vero cantare» -,

insieme al motivo della «doppia via» (verità e errore), che evocherebbe l'analoga alternativa tra *miseria* morale (κακότης) e *valore* morale (ἀρετή) in *Opere e giorni* (vv. 287 ss.);

(ii) il modello della poesia orfica, di cui nel poema riecheggerebbero termini e immagini: nel riconoscerne l'importanza, le connessioni con altre correnti religiose contemporanee (misteri) e il radicamento nella tradizione più antica, lo studioso ne marcava l'ampia incidenza nella cultura greca in genere, rilevando tracce del «pessimismo» (*Pessimismus*) di questo movimento di «riforma» (*Reformation*) anche nel «razionalismo» (*Rationalismus*) della filosofia ionica.

All'interno di questo aspetto specifico, Diels richiamava l'attenzione sulla tradizione dei leggendari «profeti» del misticismo greco arcaico (Epimenide, Onomacrito, Museo) che avrebbe ancora trovato espressione nei Καθαρμοί di Empedocle: nel caso della forma poetica («rivestimento poetico», *poetische Einkleidung*) privilegiata da Epimenide per la propria «rivelazione» (*Offenbarung*), ritroveremmo, per esempio, il prototipo della «narrazione in prima persona» (*Icherzählung*) di una esperienza di *Incubation*, quale riferita da Alessandro di Tiro:

ἦλθεν Ἀθήναζε καὶ ἄλλος Κρής ἀνὴρ ὄνομα Ἐ. οὐδὲ οὗτος ἔσχεν εἰπεῖν αὐτῶι διδάσκαλον ἀλλ' ἦν μὲν δεινὸς τὰ θεῖα, ὥστε τὴν Ἀθηναίων πόλιν κακομένην λοιμῶι καὶ στάσει διεσώσατο ἐκθυσάμενος· δεινὸς δὲ ἦν ταῦτα οὐ μαθὼν, ἀλλ' ὕπνον αὐτῶι διηγείτο μακρὸν καὶ ὄνειρον διδάσκαλον.  
ἀφίκετό ποτε Ἀθήναζε ἀνὴρ Κρής ὄνομα Ἐ. κομίζων λόγον οὕτωσὶ ῥηθέντα πιστεῦεσθαι χαλεπὸν· <μέσης γὰρ> ἡμέρας ἐν Δικταίου Διὸς τῶι ἄντρῶι κείμενος ὕπνωι βαθεῖ ἔτη συχνὰ ὄναρ ἔφη ἐντυχεῖν αὐτὸς θεοῖς καὶ θεῶν λόγοις καὶ Ἀληθείαι καὶ Δίκῃ.  
«Venne ad Atene anche un altro Cretese, di nome Epimenide: nemmeno costui seppe dire chi gli sia stato maestro, ma era straordinariamente competente nelle questioni divine, tanto

<sup>1</sup> H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht mit einem Anhang über griechische Türen und Schlösser*, mit einem neuen Vorwort von W. Burkert und einer revidierten Bibliographie von D. De Cecco, Academia Verlag, Sankt Augustin 2003<sup>2</sup> (edizione originale 1897), pp. 12 ss.

che, facendo offrire sacrifici, riuscì a salvare la città degli Ateniesi, afflitta dalla peste e dalla discordia civile. Ed era così esperto in questa materia non perché l'avesse imparata, ma si diceva che suo maestro fosse stato un lungo sonno con un sogno. – Arrivò un tempo ad Atene un Cretese, di nome Epimenide, portando un racconto difficile da credere, formulato nei seguenti termini: disse che, sdraiatosi a mezzogiorno nella grotta di Zeus Ditteo, rimase immerso in un sonno profondo per molti anni, e si intrattenne in sogno con dèi e discorsi di dèi, con la Verità e con la Giustizia» (contesto DK 3B1. Traduzione di I. Ramelli e G. Reale).

Proprio Epimenide – nel suo poema *Purificazioni* (Καθαρμοί) in particolare - sarebbe figura esemplare di uno *sciamanismo*, presente nelle credenze religiose elleniche (in associazione con fenomeni rilevanti, anche a livello letterario, come le epifanie degli dèi, i sogni, le offerte di sangue), in cui, rispetto al più generale tema della *purificazione* e della relativa *iniziazione*, decisivo diventa il motivo del “viaggio” ultraterreno, del contatto con una realtà trascendente: in questa direzione la poesia genericamente orfica avrebbe incrociato l’elemento “estatico”, di cui appunto il «viaggio celeste» (*Himmelreise*) costituirebbe frammento.

Inserito all’interno di questa prospettiva culturale, il Περὶ φύσεως si propone in una luce diversa, tale da suggerire maggiore cautela ermeneutica nella riduzione dei suoi contenuti ai moduli del dibattito contemporaneo (come accade negli approcci analitici ai frammenti). Nel caso del suo proemio, in particolare, si rischia il fraintendimento proponendolo come pura introduzione di occasione, in cui il sapiente, per convenienza letteraria e compiacenza verso il proprio pubblico, abbia semplicemente deciso di far assumere maschera allegorica alla propria concettualità: rilevare questo non intende implicare l’adozione delle lenti del misticismo, ma semplicemente conservare al testo la sua polisemia e al complesso dell’impresa teorica di Parmenide uno spessore originale<sup>2</sup>. Come di recente ha ricordato Maria Laura Gemelli Marciano<sup>3</sup>, il proemio parmenideo non è inutile orpello o artificio letterario: esso è invece fondamentale per comprendere carattere, metodo e finalità del poema. Nel contesto storico, geografico, sociale e religioso in cui si muoveva Parmenide, aprire un poema con la rappresentazione di un tipo di esperienza eccezionale, mettere gli uditori di fronte a un viaggio nell’aldilà, scegliendo un linguaggio iniziatico e performativo, era cosa ben diversa dalla mera introduzione di una qualsiasi conferenza filosofica rivolta a circoli di intellettuali, come si potrebbe evincere dall’interpretazione allegorica di Sesto. Il pubblico di Parmenide era probabilmente presente per ascoltare le parole di una dea e partecipare alla stessa esperienza del poeta. È significativo che non resti traccia del proemio presso alcuno degli autori che hanno operato in modo «antologico», e che sia stato conservato per caso, forse unicamente in quanto oggetto di interpretazione allegorica.

Perché la poesia?

Il problema della natura e portata del proemio è strettamente connesso a quello, più generale, della scelta di fondo – da parte di Parmenide - del *medium* poetico, di cui la

---

<sup>2</sup> Ogni edizione del poema e ogni saggio su Parmenide si intrattengono su questo nodo interpretativo: la sintesi più recente del lungo dibattito si può leggere in L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide* [si tratta della terza edizione di *Mythe et philosophie chez Parménide*], Ousia, Bruxelles 2008, cap. II "Le «Proème» comme producteur de chemins". Rimane ancora molto utile il vecchio aggiornamento, a cura di G. Reale, di E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, Volume III: *Eleati*, La Nuova Italia, Firenze 1967.

<sup>3</sup> "Lire du début. Quelques observations sur les *incipit* des présocratiques", «Philosophie Antique», 7, 2007 (*Présocratiques*), pp. 7-37. l'osservazione è a pp. 11-12.

narrazione riflette alcuni motivi tradizionali, culturalmente di grande significato teoretico anche nella prospettiva specifica del poema. Ci si riferisce in particolare all'intimo nesso tra poesia, rivelazione e mito, certamente una chiave per decifrare l'impianto creativo del Περί φύσεως, in cui si intrecciano racconto, comunicazione divina della *parola* (μῦθος) e *verità* (Αληθείη).

#### *Poesia, mito, verità*

In un frammento (fr. 12 Bowra) del perduto *Inno a Zeus* di Pindaro, contemporaneo di Parmenide, noi troviamo una sorta di autointerpretazione mitica del ruolo del poeta e della poesia nella società greca tra VI e V secolo a.C.. Pindaro racconta come, dopo aver ordinato il mondo e il regno degli dei, Zeus avesse loro domandato se, per caso, mancasse ancora qualcosa alla sua fatica: essi allora lo avevano pregato di creare alcune divinità per «celebrare [*katakosmēsai*] con parole e musica quelle grandi opere e l'intero suo ordinamento»<sup>4</sup>. A tale scopo, per onorare l'edificazione e la divina profondità del mondo, e manifestarlo nella sua totalità, intervengono divinità nuove, le Muse: così il mondo si compie con la nascita della parola, del canto (originariamente identici), espressioni divine che ne rivelano l'essere. Per il grande filologo tedesco Walter Friedrich Otto, il supremo evento del mito è che l'essere delle cose si riveli nella parola con la sua divinità<sup>5</sup>: ogni mito genuino si rivolge alla totalità del reale, come uno sguardo complessivo sulla sua manifestazione originaria.

In questa prospettiva, l'esperienza del mito è intesa come esperienza, a un tempo, della bellezza e della verità: da cui l'impressione arcaica che il poeta possa avvicinare, più degli altri uomini, l'essere delle cose; che la sua parola possa afferrarlo in profondità in forza della "ispirazione". L'invocazione alle Muse dell'antica poesia greca palesa la recettività del poeta: l'*Iliade* – osserva Otto - non si apre con la superbia (tipicamente moderna) di una coscienza creatrice, ma con la modestia di chi ascolta. È la divinità a cantare, il poeta è solo suo mediatore: in questo senso la poesia è un'ombra dell'essenza del mito.

Eppure il poeta (tipicamente per noi il poeta omerico), sebbene non sia riconosciuto autore di ciò che canta, rimane in ogni caso il recettore dello spirito delle Muse: egli non è dunque parte della massa, è più vicino agli dèi in quanto la sua è la voce attraverso cui le Muse cantano. Egli è un "maestro di verità" (Detienne): le sue parole proclamano piuttosto che suggerire: così anche i poeti-filosofi (come Senofane e Parmenide, che compongono entro la tradizione omerica) agiscono da una posizione privilegiata rispetto a quella della folla. Questo, tra l'altro, aiuterebbe a spiegare il carattere spesso esoterico della filosofia antica<sup>6</sup>.

#### *Parmenide e la poesia*

Nella scelta poetica di Parmenide questi elementi, come si avrà opportunità di rilevare, si ricompongono in modo originale, soprattutto nel plasmare l'atteggiamento del destinatario della comunicazione divina: è un fatto, tuttavia, che essi siano presenti nel Περί φύσεως, che il mito assuma la forma del manifestarsi di ciò che è originario, di quanto viene altrimenti designato come *il divino* (τό θεϊόν).

<sup>4</sup> Citato in W.F. Otto, *Il mito e la parola* (1952-3), in W.F. Otto, *Il mito*, a cura di G. Moretti, Il Melangolo, Genova 1993, pp. 43-44.

<sup>5</sup> W.F. Otto, *Il mito* (1955), in *op. cit.*, p. 60.

<sup>6</sup> L. Atwood Wilkinson, *Parmenides and To Eon. Reconsidering Muthos and Logos*, Continuum International Publishing Group, London-New York 2009, p. 29.

Significativamente, la θεά introdurrà (B2) l'*assiomatica* della sua istruzione intorno alla Verità ricorrendo proprio alla formula «e tu abbi cura della parola una volta ascoltata» (κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας): il *giovane* (κοῦρος) è esplicitamente sollecitato a «prendersi cura del», «attendere al» (κόμισαι) μῦθος divino, che dischiude la comprensione della realtà. Dei termini greci arcaici per «parola» ritroviamo dunque nel poema:

(i) μῦθος (B2.1; B8.1), la forma primitiva per esprimere ciò che è realmente, effettivamente accaduto: la parola che dà notizia del reale, che stabilisce qualcosa, e, in questo senso, è autorevole;

(ii) λόγος (B7.5), che ha il valore di di ciò che è stato ponderato, che serve a convincere (dove il valore di «ragione»)<sup>7</sup>, della parola ragionevole. In questo senso, in B7.5, la Dea innominata inviterà il κοῦρος a valutare razionalmente (κρίναι λόγῳ, «giudica con il ragionamento») l'argomento proposto.

Già nel registro verbale è possibile intravedere l'intervento creativo di Parmenide sulla tradizione.

Nel rilevare la contrapposizione apparente del poema di Parmenide con la razionalità ionica sul terreno dei contenuti e dello stile, Ruggiu<sup>8</sup> ha colto nella ripresa della forma e del metro epico una modalità espressiva appropriata alla parola come μῦθος: il contenuto dell'epica è costituito, insieme, da «le cose che sono, quelle che sono state e quelle che saranno» (τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσοόμενα πρό τ' ἐόντα, Calcante in *Iliade* I.70) e τὰ ἀληθέα (le Muse in *Teogonia* 28), da intendere come sinonimi. Dal momento che, anche per Parmenide, valore primario è la Verità (Realtà), attribuire a una divinità la rivelazione del contenuto dell'opera è dunque *escamotage* espressivo coerente con la tradizione sapienziale arcaica: il disvelarsi del reale si palesa come manifestazione del divino stesso<sup>9</sup>. È questo, allora, il motivo che induce all'adozione della forma e del metro epico? Parmenide è ancora persuaso che il discorso cantato come pratica comunicativa garantisca la possibilità di una “comunicazione vera”, di un “autentico contatto” (Vernant) con il divino<sup>10</sup>?

In effetti proprio il proemio sembra giustificare le scelte di Parmenide alla luce dei suoi possibili modelli di riferimento:

(i) nel campo della poesia epica l'inno alla divinità in funzione di proemio rapsodico, ovvero l'invocazione alle Muse in funzione di protasi;

(ii) nel campo della poesia cosmogonica le opere di Esiodo, Epimenide e Aristeia, i cui proemi erano segnati dalla investitura poetica e dalla rivelazione da parte della divinità<sup>11</sup>.

Non vi è dubbio che, optato per il *medium* della rivelazione, l'adozione della forma poetica fosse scontata e il metro dell'epica tradizionalmente funzionale all'istruzione<sup>12</sup>; ma è anche vero che la scelta dell'epica avrebbe a suo modo naturalmente comportato

---

<sup>7</sup> W.F. Otto, *Il mito e la parola*, in *op.cit.*, pp. 30-32.

<sup>8</sup> Parmenide, *Poema sulla Natura. I frammenti e le testimonianze indirette*, presentazione, traduzione e note a cura di G. Reale, saggio introduttivo e commentario filosofico a cura di L. Ruggiu, Rusconi, Milano 1991, pp. 155-156.

<sup>9</sup> Ivi, p. 160.

<sup>10</sup> Wilkinson, *op. cit.*, p. 67.

<sup>11</sup> Parmenide di Elea, *Poema sulla Natura*, introduzione, testo, traduzione e note di commento di G. Cerri, BUR, Milano 1999, pp. 109-110.

<sup>12</sup> *Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays*, by L. Tarán, Princeton University Press, Princeton 1965, p. 31.

quel *medium* (almeno nella forma dell'ispirazione) tradizionale. Si tratta di due prospettive distinte e complementari, che potremmo così schematicamente caratterizzare: la prima opzione sottolinea l'orizzonte della verità in cui si iscrivono i contenuti del poema, che la divinità garantisce con la propria autorità e autorevolezza; la seconda richiama soprattutto la sua efficacia comunicativa, un aspetto spesso trascurato, ma che di recente ha assunto grande rilievo nella letteratura critica<sup>13</sup>.

#### *Poesia, educazione e vita*

Proprio considerando i plausibili modelli che si celano dietro le scelte e i moduli espressivi di Parmenide, non pare azzardato sostenere che il proemio annunci un processo di trasformazione della persona (il κοῦρος istruito dalla Dea), in cui il momento cognitivo tradizionalmente privilegiato dagli interpreti è in realtà funzionale a una modificazione più radicale dell'esistenza di colui che è destinato a ricevere la comunicazione divina. Non a caso esso è stato spesso accostato in passato a fondamentali miti escatologici di Platone: in particolare il mito conclusivo della *Repubblica* (mito di Er) e quello centrale del *Fedro* (mito dell'auriga).

Almeno alcuni elementi fanno in questo senso indiscutibilmente riflettere:

- (i) la ripresa di un motivo, quello del viaggio, centrale non solo nella letteratura omerica ma anche in quella religiosa;
- (ii) la meta del viaggio: l'incontro con la divinità;
- (iii) la scenografia cosmica di quell'incontro;
- (iv) le modalità della rivelazione divina.

Gli interpreti sostanzialmente concordano nel riconoscere nella scelta parmenidea del metro (esametro) dell'epica una intenzione didascalica, l'interesse al recupero di uno strumento culturale ed educativo essenziale della tradizione. Possiamo allora considerare tale opzione come un facilitatore per la comunicazione del sapiente: come i poemi epici di Omero ed Esiodo, il poema di Parmenide tratta della verità e offre educazione. Chiara Robbiano ha giustamente rilevato come scrivere in versi fosse la soluzione espressiva più naturale per chi intendesse affrontare una materia del massimo rilievo: evocando alcune categorie epiche familiari al pubblico, era poi possibile rimodellarle in una nuova prospettiva filosofica<sup>14</sup>. Soprattutto, nel caso di Parmenide, si trattava di suscitare aspettative, specialmente se - ammettendo la circolazione di idee nel complesso del mondo greco, orientale e occidentale - interpretiamo la scelta poetica come alternativa ai modelli in prosa provenienti dalla Ionia. Da un poema in esametri dattilici il pubblico poteva aspettarsi: (i) una comunicazione di verità; (ii) la proposta di un modello di comportamento<sup>15</sup>. A conferma, è significativo il fatto che, nella cultura tra VI e IV secolo a.C., a più riprese, Senofane, Eraclito e Platone abbiano attaccato Omero ed Esiodo, così denunciando l'incidenza (e l'efficacia) dell'epica arcaica sulla mentalità e sui costumi.

Non va trascurata la possibilità che Parmenide abbia valutato le valenze "didattiche" dell'impatto della *performance* poetica, in altre parole la sua forza comunicazionale nella recitazione pubblica, caratteristica di un contesto culturale ancora decisamente segnato dalla tradizione orale. Anche in questo senso Parmenide avrebbe potuto sfruttare i vantaggi che essa gli garantiva, richiamando il modello di sapienza associata

<sup>13</sup> Mi riferisco, in particolare, ai contributi di Chiara Robbiano (2006) e Martina Stemich (2008).

<sup>14</sup> C. Robbiano, *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*, International Pre-Platonic Studies, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006, p. 42.

<sup>15</sup> *Ibidem*.

al canto poetico: per facilitare diffusione e memorizzazione della propria scrittura, e attingere a un bagaglio di immagini e metafore di sicuro effetto dall'armamentario omerico ed esiodo, e introdurre poi – in totale autonomia – nuovi concetti filosofici e formule astratte<sup>16</sup>.

Della poesia greca arcaica<sup>17</sup> il Περὶ φύσεως conserva senz'altro nel suo proemio:

- (i) il riferimento paradigmatico al mito in funzione didattica;
- (ii) la memoria del mito che recupera in modo creativo temi e motivi tradizionali;
- (iii) il rilievo della *ispirazione divina*, in relazione alla convinzione che il poeta non sia sovrano artefice della materia del suo canto; donde l'istituto stesso del proemio, cioè l'abitudine di far cominciare il canto (epico o lirico) con l'invocazione alle Muse o ad altre divinità;
- (iv) la (probabile) destinazione *performativa* pubblica, collegata alla scelta della forma metrica (esametro), secondo le indicazioni interne alla stessa tradizione omerica (l'aedo Demodoco nell'ottavo libro dell'*Odissea*).

Gentili segnala<sup>18</sup> come alla fine del VI sec. (504-501) il rapsodo Cineto di Chio fosse il primo a «recitare» Omero a Siracusa (in un'area geografica non remota dalla Magna Grecia di Elea: pare che Parmenide soggiornasse presso la corte di Ierone, che aveva richiamato artisti e intellettuali da tutta la Grecia<sup>19</sup>), inserendo nell'ordito dei poemi omerici originali versi epici.

Non va dimenticato come, in un sistema culturale – quale quello greco arcaico - fondato quasi esclusivamente sulla oralità della comunicazione del messaggio poetico, il cantore epico fosse destinato a trasmettere, attraverso la narrazione, l'enciclopedia del sapere (tecnico, giuridico, scientifico) in cui, per secoli (nel caso dell'*epos* omerico), si era riconosciuta (e intorno a cui si era venuta organizzando) la società ellenica<sup>20</sup>. Per la comprensione del testo di Parmenide, che noi oggi *leggiamo*, è quindi essenziale la contestualizzazione, non solo per le trame teoriche, ma anche per quelle formali: ciò consente di apprezzarne la specifica natura filosofica e dunque l'originalità - rispetto a quelle arcaiche forme enciclopediche, in cui tutta la saggezza era incorporata nella concretezza della narrazione - proprio nella sistematicità e astrattezza dei suoi assunti.

Non va comunque trascurato il fatto che la scelta espressiva – probabilmente condizionata da esigenze di diffusione e trasmissione (non ultima la stessa memorizzazione) – implicava, in quello sfondo culturale, una dimensione “spettacolare”, connessa alla auralità e visualità della sua ricezione<sup>21</sup>, che Parmenide non poteva ignorare. Questa considerazione, da un mero punto di vista formale, aiuta a comprendere la solennità dell'esordio poetico del Περὶ φύσεως e l'insieme drammatico del proemio (viaggio, difficoltà, incontro con la divinità), così come la sua intenzione di coinvolgere il pubblico destinatario non solo a livello intellettuale ma anche emozionale, incoraggiandolo a seguire il viaggio “trasformativo” del poeta (Robbiano), per il quale entrare in contatto con la verità comporta essere da essa trasformato<sup>22</sup>.

<sup>16</sup> M. Stemich, *Parmenides' Einübung in die Seinserkenntnis*, Ontos Verlag, Frankfurt 2008, p. 30-1.

<sup>17</sup> Ricavo questi elementi dal primo capitolo (Oralità e cultura arcaica) di B. Gentili, *Poesia e pubblico nella Grecia antica. Da Omero al V secolo*, Feltrinelli, Milano 2006.

<sup>18</sup> Ivi, p. 22.

<sup>19</sup> Su questo A. Capizzi, "Quattro ipotesi eleatiche", in «La Parola del Passato», XLIII, 1988, pp. 42-60; riferimento alle pp. 52-3.

<sup>20</sup> Gentili, *op. cit.*, p. 69.

<sup>21</sup> Ivi, p. 49.

<sup>22</sup> Robbiano, *op. cit.*, p. 49.

In questo senso, rispetto alla tradizione, è opportuno osservare come il poema suggerisca:

(i) una diversa modalità di approccio alla Verità: nella poesia omerica, la presenza del divino era evocata (ascoltata) da una invocazione alla Musa; la produzione (orale) di versi aveva la sua origine nella *memoria divina*<sup>23</sup>. Nel poema, e nel proemio soprattutto, manca l'invocazione, sostituita da un incontro (certamente divinamente garantito) e da una comunicazione divina che fanno del poeta qualcosa di più di un semplice tramite ispirato;

(ii) una probabile integrazione della dimensione *performativa*: l'invito alla valutazione razionale (κρίναι δὲ λόγῳ) fa pensare a una relazione educativa del tipo delineato dal *Sofista* platonico (237a): come ha di recente sottolineato Passa<sup>24</sup>, la rievocazione, per bocca dello Straniero di Elea, di una lezione tenuta da Parmenide ai discepoli potrebbe essere indicativa – oltre che dello stesso modello pedagogico dell'Accademia – di un'originale impronta dell'Eleate:

Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι· ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν. Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας, ὦ παῖ, παισὶν ἡμῖν οὔσιν ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῇ τε ᾧδε ἐκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων

Οὐ γὰρ μὴ ποτε τοῦτο δαμῆ, φησὶν, εἶναι μὴ ἔόντα·

ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήμενος εἶργε νόημα [B7.1-2]

«Questo discorso ha osato supporre che ciò che non è sia; il falso, infatti, non potrebbe prodursi in altro modo. Il grande Parmenide, tuttavia, figlio mio, a noi che eravamo ancora bambini, cominciando e fino alla fine testimoniava contro questo discorso, ribadendo ogni volta con le sue parole e i suoi versi che:

Questo infatti mai sarà forzato: che siano cose che non sono;

Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero».

Si tratta di un «fotogramma di interno scolastico»<sup>25</sup>: la memorizzazione dei contenuti fondamentali (cui la scelta dei versi sarebbe stata funzionale) era affiancata dal commento e dall'argomentazione dettagliata del maestro, che approfondiva e chiariva i temi (comunicando probabilmente informazioni supplementari, non divulgabili all'esterno). Il poema potrebbe essere, almeno in parte, un reperto di tale situazione didattica: donde le sue asperità e l'impressione che fosse probabilmente rivolto a una cerchia ristretta<sup>26</sup>.

### La rivelazione di Parmenide

La scelta di una portavoce divina esprimerebbe per alcuni il desiderio di Parmenide di marcare l'oggettività del suo metodo<sup>27</sup>: se l'esito della sua ricerca fosse stato avanzato semplicemente come la verità del sapiente, essa, la *sua* verità, avrebbe finito per riproporsi come un punto di vista, l'opinione (*doxa*) di un mortale in concorrenza con le

<sup>23</sup> Wilkinson, *op. cit.*, p. 32.

<sup>24</sup> E. Passa, *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*, Edizioni Quasar, Roma 2009, p. 25.

<sup>25</sup> Cerri, *op. cit.*, p. 94.

<sup>26</sup> Questo rilievo in M.L. Gemelli Marciano, "Le contexte culturel des Présocratiques: adversaires et destinataires", in A. Laks et C. Louguet (éds), *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique? What is Presocratic Philosophy?*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq (Nord) 2002, pp. 89-90, che accosta in questo senso Parmenide a Eraclito.

<sup>27</sup> Tarán, *op. cit.*, p. 31.

opinioni degli altri (mortali)<sup>28</sup>. Il pensatore, invece, non è che il portavoce della Dea e della Verità: come il contemporaneo Eraclito rimarcava che:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἐν πάντα εἶναι  
«non me, ma il *logos* ascoltando, è saggio convenire che tutto è uno» (DK22 B50),

così Parmenide non intende riferire la verità immediatamente a un soggetto, ma alla divinità, per garantirne l'assolutezza<sup>29</sup>.

Questa plausibile spiegazione della cornice religiosa non può tuttavia non tenere conto proprio della natura argomentativa della prima sezione del poema - indicata dalla Dea come «discorso affidabile e pensiero intorno alla Verità» (πιστόν λόγον ἤδὲ νόημα ἀμφὶς Ἀληθείης B8.50-1) - che la stessa Dea evoca come ἔλεγχος (disamina, prova), invitando il κούρος a giudicare razionalmente (κρίναι δὲ λόγῳ): consapevolezza che sembrerebbe contraddire l'urgenza di un pegno divino per il *logos* proferito.

#### *Rivelazione e verità*

In realtà Parmenide, come Senofane, sembra per lo più aderire alla concezione pessimistica della condizione umana espressa tradizionalmente nella poesia arcaica. Leszl, in proposito, cita il contemporaneo Teognide (vv. 139-41):

οὐδέ τῳ ἀνθρώπων παραγίνεται, ὅσσα θέλησιν·  
ἴσχει γὰρ χαλεπῆς πείρατ' ἀμηχανίης.  
ἄνθρωποι δὲ μάταια νομίζομεν εἰδότες οὐδέν·  
θεοὶ δὲ κατὰ σφέτερον πάντα τελοῦσι νόον  
«Nessuno degli uomini ottiene quanto è nei suoi desideri;  
si scontra infatti con i limiti postigli dalla dura inettitudine.  
Uomini come siamo, coltiviamo illusioni, senza sapere nulla,  
mentre gli dei pervengono alla realizzazione di tutto quanto hanno in mente»<sup>30</sup>.

È significativo che proprio dalla poesia Parmenide ricavi i tratti con cui, in B6 e B7, caratterizzerà l'impotenza dei *mortali* (βροτοί): essi sono apostrofati come εἰδότες οὐδέν («che nulla sanno», come in Omero, Teognide, Mimnermo, Semonide); la loro incapacità di realizzare ciò che è nei loro intenti è stigmatizzata come ἀμηχανίη («impotenza», «inettitudine», come in Teognide e nell'*Inno Omerico ad Apollo* vv. 189-193); la loro attitudine cognitiva liquidata come πλακτὸν νόον («mente errante», con paralleli in Archiloco fr. 58)<sup>31</sup>.

Eppure il proemio racconta che, sebbene l'uomo, con le sole sue forze, non possa pervenire alla conoscenza piena della realtà, l'intervento e la benevolenza delle divinità consentono – almeno al poeta in questione – di ricevere il sapere che è appannaggio divino<sup>32</sup>. Non sorprende che tale rivelazione investa in primo luogo le premesse (B2) della successiva disamina razionale (B6-8), che il *kouros* è invece sollecitato a valutare, come se ormai, messo in condizione dalla comunicazione dei principi, potesse concludere autonomamente; né che, alla luce delle tradizioni evocate nello stesso

<sup>28</sup> Parménide, *Le Poème: Fragments*, texte grec, traduction, présentation et commentaire par M. Conche, PUF, Paris 1999 (edizione originale 1996), p. 66.

<sup>29</sup> Ivi, p. 65.

<sup>30</sup> W. Leszl, *Parmenide e l'Eleatismo*, Dispensa per il corso di Storia della filosofia antica, Università degli Studi di Pisa, Pisa 1994, p. 162.

<sup>31</sup> Ivi, pp. 163-4.

<sup>32</sup> Ivi, p. 166.

proemio, essa si sostanzia essenzialmente in termini contemplativi (B3-4), facendo quasi coincidere la percezione intelligente (νοεῖν) con il proprio oggetto (εἶναι)<sup>33</sup>.

La specifica cornice letteraria e l'implicito motivo della comunicazione divina sarebbero allora sfruttati, consapevolmente e strumentalmente, allo scopo di certificare verità e disponibilità dei principi dell'argomentazione del sapiente. Parmenide, insomma, nel quadro della cultura tradizionale, avrebbe attribuito a una docenza incontestabile, divina appunto, e necessariamente anonima per assicurarne l'universalità, i fondamenti della propria enciclopedia. Ovvero, come intende Conche, dalla tradizione religiosa il sapiente-poeta avrebbe trattenuto, nella finzione della Dea, l'idea della onniscienza associata al divino, idea di un sapere che tocca la realtà nel suo insieme: in questo senso, come già nel caso di Senofane, non si tratterebbe più di una divinità della religione ma della filosofia<sup>34</sup>.

### *Il problema della verità*

La scelta della forma poetica sembrerebbe dunque legata all'urgenza di risolvere un cruciale problema filosofico<sup>35</sup>: dal momento che tutti gli esseri umani sono soggetti alla delusione delle apparenze, come può il filosofo conoscere la verità di ciò che pretende di conoscere? Solo un dio poteva essere la fonte di verità trascendenti, che un comune mortale, abbandonato alle proprie forze, non avrebbe mai potuto attingere. Ora, nella Grecia arcaica il linguaggio della comunicazione divina (attraverso voci umane) era quello dei versi: Omero ed Esiodo validavano la loro poesia marcando il fatto che essa annunciava la verità, la cui conoscenza (sovrumana) era garantita dalla Musa epica<sup>36</sup>.

Sebbene questa lettura abbia il merito di valorizzare la scelta poetica di Parmenide e il suo originale confronto con la tradizione, focalizzandone un risvolto teoretico di grande interesse rispetto al modello di razionalità che il sapiente, per primo, professa (in particolare in B8), essa finisce per sottostimare la pervasività del motivo poetico della comunicazione divina, che abbraccia non solo la prima sezione del poema (tradizionalmente designata come *Verità*, ma nel poema indicata – ricordiamolo - come πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα ἀμφὶς Ἀληθείης, B8.50-1), ma anche la seconda (*Opinione*), riferendo alla rivelazione divina tanto le tesi di Parmenide intorno all'essere, quanto l'enciclopedia del «sistema cosmico» (διάκοσμος) di cui ci informa, per esempio, Plutarco (*Adv. Col.* 13, p. 1114 B). L'intero campo del sapere è esplicitamente ricondotto alla lezione della Dea, senza alcuno spazio per una piena rivendicazione autoriale da parte del poeta.

È plausibile supporre, allora, che la preoccupazione di Parmenide non investisse soltanto le fondamenta del suo insegnamento, ma, in genere, la sua natura e la sua finalità, probabilmente irriducibili – come spesso si intende – alla mera esplicitazione delle implicazioni ontologiche dell'intuizione della non-contraddizione (B2), ovvero alla illustrazione dei risultati delle proprie ricerche scientifiche. Se consideriamo, alla luce della narrazione del proemio, la struttura dell'opera delineata in conclusione del proemio stesso, e i passi superstiti della prima sezione, allora il recupero della *veridicità* rivendicata dal poeta potrebbe assumere un altro significato: come a suo tempo

<sup>33</sup> Su questo ancora Leszl, *op. cit.*, p. 168.

<sup>34</sup> Conche, *op. cit.*, p. 66.

<sup>35</sup> Su questo punto è fondamentale il contributo di G.W. Most, "The poetics of early Greek philosophy", in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, edited by A.A. Long, C.U.P., Cambridge 1999, pp. 332-362. Nello specifico rinvio a p. 353.

<sup>36</sup> Ivi, p. 343.

suggerito da Gloria Germani<sup>37</sup>, Parmenide intendeva forse mettere a tema proprio la «problematica dell'accesso alla verità».

Abbiamo infatti ricordato come la veridicità fosse (insieme almeno alla *essenzialità*<sup>38</sup>) uno dei fondamentali obiettivi poetici che le opere di Omero ed Esiodo si proponevano e pretendevano (implicitamente o esplicitamente). In riferimento ad Esiodo, per esempio, Algra<sup>39</sup> sottolinea come gli inni teogonici tendessero ad articolare quanto già trasmesso dalla tradizione, collegando il *pantheon* esistente a una supposta origine del cosmo: in questo senso la Musa doveva assicurare una conoscenza superumana di cose distanti nel tempo e nello spazio. Così, quando le Muse di Esiodo dichiarano:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρῦσασθαι  
«sappiamo dire molte menzogne simili al vero,  
ma sappiamo anche, quando vogliamo, il vero cantare» -,

il messaggio non intenderebbe mettere in guardia dal contenuto della buona poesia, piuttosto dalla comprensione della maggioranza degli uomini, così scadente da non poter discernere il vero dal falso<sup>40</sup>. In ogni caso, all'epoca in cui Parmenide metteva mano alla propria impresa intellettuale, Senofane, probabilmente nel suo stesso ambiente culturale<sup>41</sup>, aveva già chiaramente manifestato segni di scetticismo nei confronti del mito e di quella tradizione poetica:

πάντα θεοῖσ' ἀνέθηκαν Ὀμηρός θ' Ἡσίοδος τε,  
ὅσσα παρ' ἀνθρώποισιν ὄνειδεα καὶ ψόγος ἐστίν,  
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν  
«ogni cosa agli dei attribuirono Omero ed Esiodo,  
quanto presso gli uomini è cosa riprovevole e censurabile:  
rubare, commettere adulterio e vicendevolmente imbrogliarsi»

Ὀμηρος δὲ καὶ Ἡσίοδος κατὰ τὸν Κολοφώνιον Ξενοφάνη  
ὡς πλεῖστ(α) ἐφθέγγξαντο θεῶν ἀθεμίστια ἔργα,  
κλέπτειν μοιχεύειν τε καὶ ἀλλήλους ἀπατεύειν  
«Omero ed Esiodo, secondo Senofane di Colofone:  
Numerosissime azioni illegittime hanno narrato degli dei:  
rubare, commettere adulterio e vicendevolmente imbrogliarsi».

Senofane (come poi Eraclito) prende apertamente posizione contro la falsità dei contenuti di quella poesia, contro la distorsione della corretta concezione del divino: è significativo, in questo senso, che proprio a cavallo tra VI e V secolo a.C. si sviluppi la più importante «misura di recupero»<sup>42</sup> a protezione dei poeti: l'interpretazione

<sup>37</sup> G. Germani, "ΑΛΗΘΕΙΑ in Parmenide", in «La Parola del Passato», vol. XLIII, 1988, pp. 177-206.

<sup>38</sup> Most, *op. cit.*, p. 343.

<sup>39</sup> K. Algra, "The beginnings of cosmology", in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, cit., pp. 45-65. Il passo cui ci riferiamo è a p. 49.

<sup>40</sup> Most, *op. cit.*, p. 343.

<sup>41</sup> La tradizione dossografica antica costantemente associa Parmenide a Senofane: tale relazione è stata conservata nella tradizione fino al XX secolo, nel corso del quale essa è risultata profondamente scossa. Con buoni argomenti ha di recente rilanciato la dipendenza di Parmenide dal pensatore di Colofone John Palmer (*Plato's Reception of Parmenides*, Clarendon Press, Oxford 1999, pp. 186 ss.; *Parmenides & Presocratic Philosophy*, cit., pp. 324 ss.).

<sup>42</sup> L'espressione è di Most, *op. cit.*, p. 339.

allegorica. A Teagene di Reggio dovremmo, in effetti, il tentativo di sanare la frattura tra le fonti tradizionali dell'autorità poetica e i più recenti criteri di argomentazione concettuale<sup>43</sup>.

Certamente la critica di Senofane rischiava di accentuare il divario tra piano umano e piano divino, come emerge da alcuni dei frammenti conservati, rendendo conseguentemente problematico l'accesso alla verità:

Ξενοφάνους πρώτου λόγος ἦλθεν εἰς τοὺς Ἕλληνας ἄξιος γραφῆς ἅμα παιδιᾶι  
τάς τε τῶν ἄλλων τόλμας ἐπιπλήττοντος καὶ τὴν αὐτοῦ παριστάντος  
εὐλάβειαν, ὡς ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν, ἴδός κος ... τέτυκται  
«Da Senofane per primo giunse presso i Greci un discorso degno di scrittura e, insieme, tale  
da colpire con lo scherno le audacie degli altri e manifestare la sua prudente posizione,  
secondo cui solo il dio conosce la verità: "opinione è data su tutte le cose" [B34.4]» (Ario  
Didimo, DK 21A24)

οὗτοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον  
«non è vero che dal principio tutte le cose gli dei ai mortali svelarono,  
ma nel tempo, ricercando, essi trovano ciò che è meglio» (DK 21B18)

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνήρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται  
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν,  
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται  
«davvero l'evidente verità nessun uomo conobbe, né mai ci sarà  
sapiente intorno agli dei e alle cose che io dico, su tutte:  
se, infatti, ancora gli capitasse di dire la verità compiuta in sommo grado,  
lui stesso non lo saprebbe: opinione è data su tutte le cose» (DK 21B34).

Benché testo e significato dell'ultimo frammento rimangano ancora controversi<sup>44</sup>, esso sembra anticipare la conclusione scettica per cui non esiste criterio per stabilire una verità evidente e del tutto affidabile. Analogamente si esprimeva, tra i contemporanei di Parmenide, Alcmeone:

Ἀλκμαίων Κροτωνιῆτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνῳ καὶ Λέοντι καὶ  
Βαθύλλῳ· περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς  
δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἐξῆς  
«Alcmeone di Crotone, figlio di Piritoo, ha detto queste cose a Brotino, Leonte e Batillo:  
sulle cose invisibili, sulle cose mortali gli dei possiedono la certezza, ma a noi, in quanto  
uomini, è dato solo trovare degli indizi»<sup>45</sup> (DK 24B1).

La scelta di Parmenide - di far ruotare intorno a una figura divina la comunicazione del poema - potrebbe allora simboleggiare «la ripresa e la soluzione parmenidea del

<sup>43</sup> *Ibidem*. Sulla relazione tra Senofane, Parmenide e Teagene si veda A. Capizzi, "Quattro ipotesi eleatiche", in «La Parola del Passato», cit..

<sup>44</sup> J.H. Leshner, "Early interest in knowledge", in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, cit., pp. 225-249. Il riferimento a p. 229.

<sup>45</sup> Dal passo iniziale del frammento vero e proprio (περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν) la Gemelli Marciano propone di espungere la virgola, offrendo quindi la seguente traduzione: «sulle cose invisibili che riguardano i mortali» ("Lire du début. Quelques observations sur les incipit des présocratiques", «Philosophie Antique», 7, 2007 [*Présocratiques*], p. 19).

problema della verità»<sup>46</sup>. Non va quindi trascurata la possibilità di cogliere, negli echi della poesia religiosa e della stessa poesia esiodea (con la ripresa di elementi cosmologici della *Teogonia*), la specificità dell'esperienza narrata nel proemio come prefigurazione del complesso dei contenuti dell'opera.

### Motivi poetici e suggestioni

In uno studio molto innovativo, nell'insieme della ricerca novecentesca sul Περὶ φύσεως, proprio per l'attenzione alla sua forma poetica, Mourelatos<sup>47</sup> individuò alcuni motivi<sup>48</sup> dell'epica chiaramente presenti nel poema. Tra questi appaiono di particolare interesse: (i) quello dell'*istruzione*, marcata dall'uso della seconda persona nella comunicazione divina, e dal ricorso a formule programmatiche, memori di Esiodo (*Le opere e i giorni*) e Omero; (ii) quello del *viaggio*, certamente il più importante, anche per le possibili implicazioni (in precedenza segnalate) con la poesia religiosa (sciamanesimo).

#### *Viaggio ed erramento*

Dei cinque aspetti rilevati<sup>49</sup> nella struttura di questo «motivo» (*motif*) omerico - (i) progresso nel viaggio di ritorno, (ii) regresso ed erramento; (iii) navigazione esperta; (iv) azione folle; (v) ricerca di informazioni sul ritorno da parte dei parenti a casa - i primi quattro appaiono marcatamente sfruttati nel poema. La compiuta circolarità del viaggio nell'*Odissea* pone in primo piano il ritorno a casa (νόστος), per cui esiste una specifica impresa di ricerca (νόστον διζήμενος): nel proemio si alluderebbe esplicitamente o implicitamente - a seconda delle interpretazioni - alla stessa situazione (viaggio alla dea e ritorno tra gli uomini). In ogni caso centrali risulterebbero, nella economia del poema, la conduzione (πομπή) delle guide (divine) di scorta al viaggiatore e - per contrasto - l'erramento (πλάνη) dei «mortalità»: analogamente, l'eroe omerico - accorto e istruito dalle divinità - sa di dovere osservare un certo comportamento, mentre i suoi compagni, privi di lungimiranza, si rendono colpevoli di azioni irresponsabili, negative rispetto alla meta del viaggio di ritorno<sup>50</sup>. Così, al *kouros* la Dea non manca di riferire le coordinate (i «segni», σήματα) della via corretta (B8.1-2: μῦθος ὁδοῖο ὡς ἔστιν), mettendolo in guardia dalle insidie della «abitudine nata dalle molte esperienze» (B7.3: ἔθος πολῦπειρον); cui, invece, come i compagni di Odisseo, si abbandonano alla deriva i «mortalità che nulla sanno» (B6.4: βροτοὶ εἰδότες οὐδέν), connotati come «uomini a due teste» (δίκρανοι).

Ma il motivo del viaggio non riconduce soltanto al paradigma omerico: è probabile ne esistesse una variante letteraria nella poesia apocalittica<sup>51</sup>, diffusa nei circoli pitagorici, a partire dai Καθαρμοί del leggendario Epimenide sopra ricordato. Non è solo Diels a

<sup>46</sup> Germani, *op. cit.*, p. 187.

<sup>47</sup> A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image and Argument in the Fragments*, Yale University Press, New Haven - London 1970, pp. 12-14.

<sup>48</sup> Non mi addentro nella distinzione, proposta dallo studioso, tra *tema* o *concetto*, per cui le pure forme poetiche fungono da veicolo (oggetto della *iconografia*), e *motivo* o «significato complessivo», «valore simbolico» (oggetto della *iconologia*). *Ibid.*, pp. 11-12.

<sup>49</sup> *Ivi*, p. 18.

<sup>50</sup> *Ivi*, pp. 18-21.

<sup>51</sup> Uso l'aggettivo - come Diels - nel suo significato etimologico da ἀποκαλύπτω (scoprire, rivelare appunto).

crederlo; tra gli specialisti del XX secolo, Guthrie<sup>52</sup>, per esempio, coglie, almeno a un livello verbale, echi orfici, che tuttavia non dimostrerebbero altro che il radicamento nella tradizione della poesia più antica e in quella contemporanea (Pindaro, Bacchilide, Simonide), mentre ritiene più consistente la possibilità di una influenza dello sciamanesimo, proprio sulla scorta dei precedenti di Epimenide e altri (Aristea, Abari, Ermotimo).

#### *Esperienze dell'altro mondo*

Come segnalato in nota ai versi del proemio, alcune scelte espressive di Parmenide – per esempio il vocativo κοῦρε (con cui la δαίμων apostrofa il viaggiatore giunto al suo cospetto) e soprattutto la formula εἰδῶς φῶς (con cui è indirettamente designato il poeta) – hanno fatto pensare a un esplicito richiamo a modelli misterici, destinati a fortunate riprese in particolare da parte di Platone<sup>53</sup>.

Rivestono in questo senso un notevole interesse le laminette funerarie classificate come "orfiche" (le più antiche risalenti al V-IV secolo a.C.) e altri frammenti riconducibili a quell'ambiente religioso, sia per il motivo del viaggio (per giungere all'Ade: non agile, non lineare; dunque bisognoso di guida) e della connessa esperienza che propongono (il giudizio della anime a opera di Dike), sia per specifici elementi che presuppongono (l'iniziazione) e impongono (la necessità di operare una scelta di fronte a un bivio). Di recente Ferrari è tornato a segnalare come l'itinerario del poeta nel proemio, con la sua destinazione infera, abbia «molto in comune con quegli itinerari iniziatici che i defunti percorrevano nell'oltretomba», seguendo più o meno puntuali istruzioni<sup>54</sup>.

Non si tratterebbe solo di dettagli di contorno (come segnaliamo in nota) che Parmenide avrebbe recuperato per garantire solennità alla propria composizione, ma di suggestioni che l'avrebbero informata, fornendo il nesso profondo tra il racconto del proemio e il resto del poema, saldando «il tema dell'iniziazione alla fondazione logica del sistema»<sup>55</sup>.

Così sarebbe possibile ricostruire la topografia del viaggio parmenideo: percorso privilegiato (sotto la conduzione delle Eliadi: κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον, v. 5) di un "iniziato" (εἰδῶς φῶς) lungo la via che conduce alla porta dell'oltretomba (ὁδός πολύφημος δαίμωνος, vv. 2-3)<sup>56</sup> sorvegliata da Dike, la quale non solo consentirà al poeta l'accesso al mondo dei morti (per testimoniare), ma soprattutto l'incontro con la δαίμων e, conseguentemente, la sua istruzione. Un tragitto che, a suo tempo, in uno studio pionieristico, Morrison aveva connotato come quello del «poeta-sciamano in cerca di conoscenza»<sup>57</sup>, accostandolo all'esperienza del platonico Er.

In modo sorprendentemente simile, le istruzioni (incise su laminetta aurea) per l'anima del defunto nel sepolcro di Ipponio (circa 400 a.C.) prevedono:

ἐπεὶ ἄμ μέλλησι θανεῖσθαι

<sup>52</sup> W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, C.U.P., Cambridge 1965, pp. 10 ss.

<sup>53</sup> Per questi aspetti è ancora molto utile M.M. Sassi, "Parmenide al bivio. Per un'interpretazione del proemio", «La Parola del Passato», cit., pp. 383-396.

<sup>54</sup> F. Ferrari, *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odissea alle lamine misteriche*, Utet, Torino 2007, p. 115.

<sup>55</sup> Sassi, *op. cit.*, p. 386.

<sup>56</sup> La Sassi (pp. 387-8) ricorda come nel mito oltremondano del *Fedone* (107d ss.) le anime dei defunti, per coprire il cammino verso l'Ade, abbiano bisogno di δαίμονες che le conducano come ἡγεμόνες.

<sup>57</sup> J.D. Morrison, "Parmenides and Er", in «Journal of Hellenic Studies», 75, 1955, pp. 59-68. La citazione è a p. 59.

εις Αἴδαο δόμους εὐήρεας  
«Quando ti toccherà di morire  
andrai alle case ben costrutte di Ade»<sup>58</sup>,

dove, presso la palude di Mnemosine (Μναμοσύνη λίμνη), l'anima sarebbe stata affrontata e interpellata dai «custodi» (φύλακες):

[h]οι δέ σε εἰρήσονται ἐν φρασί πευκαλίμαισι  
ὄττι δὴ ἐξερέεις Αἴδος σκότους ὀλοέεντος  
«che ti chiederanno nel loro denso cuore  
Cosa vai cercando nelle tenebre di Ade rovinoso»<sup>59</sup>.

Ma le laminette propongono soprattutto un'altra suggestione, che potrebbe emergere in Parmenide (per giungere poi ai miti dell'aldilà platonico) come riflesso di un fondo escatologico comune<sup>60</sup>: la possibilità che una tappa nell'itinerario tracciato da Parmenide sia costituita dal bivio dell'oltretomba ben attestato nelle laminette (e nei testi platonici):

ἔστ' ἐπὶ δεξιὰ κρήνα,  
παρ δ' αὐτὰν ἔστακῦα λευκὰ κυπάρισσος  
[...]  
ταύτας τὰς κρᾶνας μηδὲ σχεδὸν ἐνγύθεν ἔλθεις·  
πρόσθεν δὲ [h]ευρήσεις τὰς Μναμοσύνας ἀπὸ λίμνας  
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον  
«c'è alla destra una fonte,  
e accanto a essa un bianco cipresso diritto  
[...]

A questa fonte non andare neppure troppo vicino;  
ma di fronte troverai fredda acqua che scorre  
dalla palude di Mnemosine» (laminetta di Ipponio)

εὐρήσεις δ' Αἴδαο δόμων ἐπ' ἀριστερὰ κρήνην  
παρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἔστηκυῖαν κυπάρισσον  
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδὸν ἐμπελάσειας.  
εὐρήσεις δ' ἑτέραν, τῆς Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης  
ψυχρὸν ὕδωρ προρέον  
«E troverai alla sinistra delle case di Ade una fonte,  
e accanto a essa un bianco cipresso diritto:  
a questa fonte non accostarti neppure, da presso.  
E ne troverai un'altra, fredda acqua che scorre  
dalla palude di Mnemosine» (laminetta di Petelia, circa 350 a.C.)

εὐρήσεις Αἴδαο δόμοις ἐνδέξια κρήνην,  
παρ δ' αὐτῆι λευκὴν ἔστηκυῖαν κυπάρισσον  
ταύτης τῆς κρήνης μηδὲ σχεδόθεν πελάσιςθα.  
πρόσσω εὐρήσεις τὸ Μνημοσύνης ἀπὸ λίμνης  
ὕδωρ προρέον>  
«Troverai alla destra delle case di Ade una fonte,  
e accanto a essa un bianco cipresso diritto:  
a quella fonte non accostarti neppure, da presso.

<sup>58</sup> G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano 1977, pp. 172-3.

<sup>59</sup> Colli, *op. cit.*, pp. 172-3.

<sup>60</sup> Sassi, *op. cit.*, pp. 390-1.

E più avanti troverai la fredda acqua che scorre  
dalla palude di Mnemosine» (laminetta di Farsalo, circa 330 a.C.)<sup>61</sup>.

Così come l'iniziato è preventivamente istruito di fronte all'alternativa delle fonti cui attingere per placare la propria sete, la Dea di Parmenide, conclusa la propria allocuzione introduttiva e richiamata l'attenzione del κοῦρος:

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας  
«Orsù, io dirò - e tu abbi cura della parola una volta ascoltata» (B2.1),

evoca (B2.2) l'immagine delle «vie di ricerca», evidentemente biforcute:

(i) ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (B2.3);

(ii) ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι (B2.5);

per trattenerlo dal tentativo di percorrere la seconda, come invece accade (analogamente alle anime che si gettano verso l'acqua della prima fonte) ai «mortalì che nulla sanno» (βροτοὶ εἰδότες οὐδέν, B6.4)<sup>62</sup>.

Sono stati compiuti, negli ultimi anni, tentativi per individuare un modello unitario per tutto il materiale funerario di questo tipo (che si riferisce a reperti risalenti ai secoli V-II a.C.), giungendo addirittura a fissare la serie di stazioni che farebbero da sfondo alle istruzioni per le anime dei defunti<sup>63</sup>. Più prudentemente, riferendosi alle laminette di Ipponio, Petelia, Farsalo e Entella (fine V- fine IV secolo), Ferrari ha sottolineato come ci si trovi di fronte «a una traccia poetica sostanzialmente unica e unitaria, ma altresì che le rimodulazioni dei vari testimoni risultano a tratti importanti e complesse»<sup>64</sup>. In ogni caso, un elemento risulta nel nostro contesto significativo: il fatto che nelle laminette (pur recuperate in località diverse e in qualche caso distanti: si va dalla Magna Grecia per le prime due laminette, alla Tessaglia per la terza, alla Sicilia per l'ultima) si faccia «ripetuta menzione di Mnemosine come divinità che dispensa il dono di ricordare»<sup>65</sup>, e che rivelerebbe l'appartenenza dei defunti a circoli pitagorici, a quella cultura, in altre parole, «che appunto alla memoria assegnava un ruolo cruciale nel processo di ascesi e di perfezionamento della persona»<sup>66</sup>. Non è un caso che Pugliese Carratelli, editore delle laminette, proponga, in relazione all'ambiente e allo specifico richiamo del proemio di Parmenide a quella temperie, Mnemosine come la δαίμων innominata di Parmenide.

#### *Esperienze sciamaniche*

Abbiamo citato Morrison a proposito del suo accostamento del viaggio di Parmenide al tragitto di un «poeta-sciamano»: la figura dello sciamano - il cui rilievo nell'ambito della cultura arcaica era stato notato, qualche anno prima del contributo di Morrison, da

<sup>61</sup> Colli, *op. cit.*, pp. 172-7.

<sup>62</sup> Sassi, *op. cit.*, pp. 392-3.

<sup>63</sup> Il tentativo più sistematico è quello di A. Bernabé, *Poetae epici Graeci. Testimonia et fragmenta, II: Orphicorum et Orphicis similium testimonia et fragmenta*, II, K.G. Saur, Münche-Leipzig 2005, p. 13. di ciò dà conto Ferrari in *La fonte del cipresso bianco*, cit., pp. 115-6.

<sup>64</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>65</sup> *Ivi*, p. 124.

<sup>66</sup> *Ibidem*.

Dodds, in una delle opere più originali sulla civiltà greca<sup>67</sup> - è quella di un mediatore tra uomini e dei, che ha la capacità di lasciare in *trance* il proprio corpo e di viaggiare in cielo o nell'oltretomba, per accompagnare altre anime o ricevere istruzioni mediche o culturali da una divinità. Egli è spesso poeta o cantore e tipicamente narra in prima persona dei suoi viaggi celesti e delle sue esperienze: il suo viaggio (il mezzo di trasporto è talvolta un carro volante) è difficoltoso e può presentare momenti di erramento prima del desiderato confronto con la divinità.

Anche Mourelatos<sup>68</sup> riconosce le somiglianze tra l'itinerario del *kouros* e il complesso di elementi focalizzati da Dodds e ripresi, in relazione a Parmenide, da Guthrie. Se concediamo la presenza di certi tratti sciamanici nella Grecia arcaica, il riferimento, nel proemio, al viaggio del protagonista e alla sua scorta divina (Guthrie parla di «odissea spirituale dello sciamano») avrebbe allora potuto immediatamente evocare, nell'immaginazione di un ascoltatore "iniziato" a tali pratiche, i segni dell'esperienza sciamanica. In questo senso appare ancor più significativo l'accostamento a Odisseo. In particolare, Mourelatos è convinto che, dietro o sotto la poesia di Parmenide, si possa rintracciare, oltre a Omero (e a Esiodo), un consistente corpo di poesia culturale e profetica del VII-VI secolo a.C.. Il problema in proposito è la mancanza di esemplari per valutarne la reale incidenza, forse più importante di quella omerico-esiodica. È probabile, tuttavia, che l'importanza di questo retroterra dipenda in larga misura da motivi e temi condivisi dall'epica precedente, sebbene impiegati in una nuova prospettiva e con una nuova contestualizzazione. Parmenide avrebbe così usato il complesso del viaggio sciamanico come modello per il suo viaggio speculativo.

Nonostante l'assenza di evidenze testuali che autorizzino a parlare di un "motivo" letterario, allusioni al paradigma dell'esperienza sciamanica sarebbero rintracciabili, secondo Kingsley<sup>69</sup>, proprio nel proemio, quasi a inquadrare la successiva dottrina in una cornice sapienziale indiscutibile. Anche per l'autore inglese, infatti, il modo di presentarsi del poeta (come «uomo che sa», εἰδὼς φῶς) costituirebbe uno *standard* nel mondo greco arcaico per indicare l'«iniziato»<sup>70</sup>, colui che, in virtù delle proprie conoscenze, poteva giungere dove ad altri era proibito. Analogamente l'espressione κούρος con cui la Dea si rivolge al poeta denoterebbe una figura al limite (e tramite) tra mondo umano e divino<sup>71</sup>: l'esperienza descritta, infatti, sarebbe quella di una eccezionale κατάβασις, autorizzata da Dike (divinità associata al mondo infero<sup>72</sup>). Qui è plausibile che Parmenide si rifacesse a modelli letterari, che coniugavano il tema della discesa nell'Ade in quanto luogo della rivelazione (*Odissea* XI), a un determinato contesto cosmologico (*Teogonia* 736-774) e a particolari figure di predestinati, come l'eroe Eracle<sup>73</sup> o il leggendario poeta Orfeo (in questo senso da leggere, analogamente a Dodds<sup>74</sup>, come sciamano).

A conferma della propria lettura (che in realtà si regge su tradizioni posteriori), Kingsley porta testimonianze ricavate dall'arte vascolare dell'epoca e della regione di Elea, che ritraggono l'incontro di Eracle con Persefone secondo lo schema ripreso da

---

<sup>67</sup> E.R. Dodds, *I Greci e l'Irrazionale*, La Nuova Italia, Firenze 1959 (edizione originale 1951), capitolo V (Gli sciamani e le origini del puritanesimo).

<sup>68</sup> *Op. cit.*, pp. 44-5.

<sup>69</sup> P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Duckworth, London 1999.

<sup>70</sup> Ivi, p. 62.

<sup>71</sup> Ivi, p. 72.

<sup>72</sup> Ivi, pp. 62-3.

<sup>73</sup> Ivi, p. 61.

<sup>74</sup> *Op. cit.*, pp. 186-7.

Parmenide, ovvero quello di Orfeo con la stessa dea infera, e la presenza sullo sfondo di Dike<sup>75</sup>. In questo modo sarebbe attestato, se non un motivo poetico-letterario, almeno un retroterra culturale, tradizionale e locale, in cui il filosofo poteva inserire i propri riferimenti, permettendosi l'anonimità della dea<sup>76</sup>. In effetti, che il ruolo di divina interlocutrice del poeta, al termine del viaggio, sia ricoperto da Persefone, è suggerito dalla stessa accoglienza del *kouros* da parte della θεά: non una sorte infausta (la morte?) lo ha allontanato dal mondo degli uomini, ma un destino di conoscenza sotto l'egida della giustizia divina. Come se, appunto, ella fosse preoccupata di assicurare il poeta circa la sua presenza nel mondo dei morti.

D'altra parte, è assai probabile che il poeta si attenesse a norme compositive, ricorrendo a scelte espressive non improvvisate e per lo più funzionali a un determinato obiettivo. Kingsley richiama esemplarmente il ricorso alla ripetizione costante del verbo φέρω nei primi versi, la cui frequenza sarebbe difficilmente tollerabile, da un punto di vista poetico, se non per l'effetto "performativo" (immaginando la recitazione), di incantamento e trasporto. L'attenzione per alcuni dettagli fa inoltre pensare che Parmenide evocasse precisi riferimenti culturali (se non poetici), così inquadrando la propria rivelazione in uno sfondo comprensibile ai propri ascoltatori (iniziati): potrebbe dunque non essere casuale il particolare rilievo iniziale del suono («sibilo acuto», σῶριγξ) emesso dall'«asse del carro nei mozzi [...] incandescente», dal momento che esso ritorna nella tradizione dei "papiri magici greci" (di epoca posteriore), associato proprio al silenzio della «incubazione» e al viaggio cosmico<sup>77</sup>.

Maria Laura Gemelli Marciano<sup>78</sup> ha inoltre richiamato l'attenzione sullo spazio (21 versi) dedicato nel proemio (che consideriamo conservato integralmente) alla descrizione del viaggio e alla acribia con cui ne viene resa l'esperienza sensoriale (acustica e ottica), nonché la topografia: ricchezza di dettagli che sembra escludere il mero impiego simbolico, tanto più considerando<sup>79</sup> la stretta relazione tra suoni («sibilo», σῶριγξ), movimenti rotatori (i «cerchi rotanti» δινωτοῖσιν κύκλοις dei vv. 7-8) – segnali di alterazione dello stato di coscienza - e il manifestarsi delle figure divine<sup>80</sup>. Indizi che possono autorizzare la lettura del poema come resoconto di un viaggio estatico.

Alcuni elementi esteriori concorrono in effetti a collegare Parmenide a questo retroterra apocalittico. Nel 1962 fu ritrovata a Velia (l'antica Elea) un'iscrizione su blocco marmoreo che recita<sup>81</sup>: Πα[ρ]μενείδης Πύρητος Ουλιάδης φυσικός. Parmenide, figlio di Pireto, è riconosciuto come *Ouliades*, seguace di Apollo Oulios (venerato nell'area anatolica, da cui provenivano i profughi focesi che fondarono nel VI secolo a.C. Elea), e *physikos*, a un tempo ricercatore della natura e medico: dal momento che ad Apollo Oulios era riconducibile la tecnica dei guaritori, è possibile che la figura del filosofo fosse ufficialmente associata alla iatromantica (di cui l'archeologia conferma la pratica in Velia), nel solco dello sciamanesimo (Epimenide) attestato dalla tradizione testuale.

Nella stessa direzione punta un'altra evidenza dossografica (Diogene Laerzio IX.21):

---

<sup>75</sup> *Op. cit.*, p. 94.

<sup>76</sup> *Ivi*, p. 97.

<sup>77</sup> *Ivi*, pp. 129-130.

<sup>78</sup> *Die Vorsokratiker*, II, p. 54.

<sup>79</sup> Sulla scia dello stesso Kingsley.

<sup>80</sup> Gemelli Marciano, *Die Vorsokratiker*, cit., II, p. 55.

<sup>81</sup> Kingsley, *op. cit.*, pp. 139 ss..

ἔκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινία Διοχαίτα τῶι Πυθαγορικῶι, ὡς ἔφη Σωτίων, ἀνδρὶ πένητι μὲν, καλῶι δὲ καὶ ἀγαθῶι. ὧι καὶ μᾶλλον ἠκολούθησε καὶ ἀποθανόντος ἠρώιον ἰδρύσατο γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούτου, καὶ ὑπ' Ἀμεινίου, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετρόπη.

«Parmenide, come sostenne Sozione, ebbe familiarità anche con Aminia figlio di Diochete, pitagorico, uomo povero, ma nobile e retto di animo, il che tanto più lo indusse a seguirne l'insegnamento. Quando Aminia morì, egli, che era di famiglia elevata e ricca, gli costruì un tempio. E fu Aminia, non Senofane, a volerlo a una vita di studio»<sup>82</sup>.

Il termine ἡσυχία - qui tradotto come «vita di studio» - avrebbe in realtà un valore molto diverso, soprattutto riferito allo stile di vita esemplare del pitagorico Aminia: qualcuno parla di vita contemplativa, ovvero di vita filosofica, ma letteralmente il significato è quello di «quiete, riposo», «silenzio, immobilità». L'ascetico Aminia sarebbe stato maestro di «incubazione», avrebbe cioè avviato Parmenide alle tecniche di concentrazione già in uso presso i gruppi pitagorici<sup>83</sup>.

Come ha rilevato la Gemelli Marciano<sup>84</sup>, l'«incubazione» può fornire la chiave per collegare la *iatromantica*, riferita all'Eleate dalle evidenze archeologiche, all'attività di legislatore attribuitagli sempre da Diogene Laerzio (sulla scorta di Speusippo): almeno secondo lo schema che Platone ricorda nelle *Leggi* (624b) in relazione al mitico Minosse, ma che abbiamo ritrovato in Epimenide e che potrebbe emergere anche nel caso di Zaleukos, legislatore di Locri, di cui si sosteneva avesse ricevuto le leggi direttamente dagli dei.

Sebbene non sia dato cogliere in quale modo questo insieme di elementi potesse costituire un “motivo” letterario, è possibile ipotizzare una sua codifica in una qualche forma recitativa (come nel caso delle *Purificazioni* di Epimenide), cui Parmenide potrebbe essersi ispirato (viaggio, incontro con Giustizia e Verità ecc.), evocando situazioni e particolari significativi in una società ancora legata a quelle pratiche (importate, come crede Kingsley, dalla patria di origine, Focea, sulle coste dell'Asia Minore).

#### *La cornice cosmologica: Esiodo*

Il motivo del viaggio e della sua destinazione divina – con le sue diverse, possibili suggestioni - risulta comunque proiettato, nel proemio, su uno sfondo cosmico (parzialmente delineato ma in ogni modo individuabile nelle allusioni del testo) inteso certamente a modulare un terzo grande modello poetico, forse decisivo nella elaborazione letteraria di Parmenide: la *Teogonia* di Esiodo. Sulla sua incidenza pochi hanno dubbi, anche quando, come Mourelatos<sup>85</sup>, privilegino il confronto con Omero. Sommariamente, infatti, possiamo rilevare:

- (i) le analogie tra il proemio del poema e l'inno alle Muse<sup>86</sup> della *Teogonia*;
- (ii) in particolare la possibile criticità del già citato rilievo delle Muse in *Teogonia*, vv. 27-28:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,

<sup>82</sup> H. Diels – W. Kranz, *I Presocratici*, a cura di G. Reale, Bompiani, Milano 2006, pp. 446-7.

<sup>83</sup> Kingsley, *op. cit.*, pp. 179-181.

<sup>84</sup> *Op. cit.*, II, p. 45-6.

<sup>85</sup> *Op. cit.*, p. 33.

<sup>86</sup> Su questo, tra gli altri, concordano Leszl, Couloubaritsis, e soprattutto M. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides' proem*, Hakkert, Amsterdam 1974.

ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθεία γηρῦσασθαι  
«sappiamo dire molte menzogne simili al vero,  
ma sappiamo anche, quando vogliamo, il vero cantare» -,

rispetto al programma didattico proposto in conclusione di B1, con l'opposizione tra verità e incerto opinare umano;

(iii) la presenza strutturale di dettagli dello scenario cosmologico dell'opera esiodea nel proemio, oltre alla chiara intenzione cosmogonica (e teogonica) della seconda sezione del poema. Quasi Parmenide volesse sovrapporre o contrapporre la propria verità a quella del poeta di Ascra.

A livello formale, lo sforzo da parte di Parmenide di utilizzare creativamente il precedente esiodeo appare evidente. Egli si muove in effetti all'interno delle novità da questi introdotte nella tradizione aedica: il riferimento dell'autore a se stesso nell'esordio dell'opera e la funzionalità del proemio rispetto al poema. In relazione all'originalità esiodea del primo aspetto, Arrighetti ha colto, nel modo di proporsi del poeta rispetto alla memoria letteraria, il doppio risvolto della «contrapposizione polemica» e, soprattutto, del «distacco critico», garantito dalla rivelazione delle Muse<sup>87</sup>: l'investitura poetica e il dono divino della verità, come proposti in apertura della *Teogonia*, giustificano la pretesa di una poesia diversa dalla tradizionale, in cui l'autore fondatamente rivendica una visione unitaria del cosmo.

D'altra parte, anche la risorsa proemiale è da Esiodo sfruttata in modo peculiare, nella misura in cui essa non si riduce ad artificio estrinseco rispetto al canto poetico vero e proprio, a inno propiziatorio da recuperare nel repertorio di evocazioni dedicate, sul tipo degli *inni* tramandati come *omerici*: il nesso tra proemio e poema è, nel caso della *Teogonia*, molto stretto, sia per il coinvolgimento diretto del poeta e della sua esperienza personale, sia, in particolare, perché tale esperienza illumina la sostanza complessiva dell'opera: «il proemio, con il racconto della epifania delle Muse, costituisce la garanzia del carattere di veridicità del contenuto del poema»<sup>88</sup>.

A richiamare l'attenzione dell'interprete sul precedente esiodeo sono tuttavia soprattutto alcuni elementi di contenuto, in primo luogo lo scenario complessivo del proemio parmenideo, con un viaggio che conduce, lungo la direttrice del sentiero di Notte e Giorno (il percorso lungo cui essi si alternano), a un imponente portale (a protezione della dimora divina), il quale, aprendosi, rivela un «vuoto enorme» (χάσμι' ἀχανές), eco delle «porte» (πύλαι) che chiudono (e dischiudono) l'oscuro Tartaro esiodeo:

ἔνθα δὲ γῆς ὀνοφερῆς καὶ ταρτάρου ἠερόεντος  
πόντου τ' ἀτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος  
ἔξειης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,  
ἀργαλέ' εὐρώεντα, τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ·  
χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν  
οὐδας ἴκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο,  
ἀλλὰ κεν ἔνθα καὶ ἔνθα φέροι πρὸ θύελλα θυέλλης  
ἀργαλή· δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι.]  
[τοῦτο τέρας· καὶ Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ  
ἔστηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέησι.]  
τῶν πρόσθ' Ἰαπετοῖο πάϊς ἔχει οὐρανὸν εὐρὺν

<sup>87</sup> Esiodo, *Teogonia*, a cura di G. Arrighetti, BUR, Milano 1984, pp. 7-8.

<sup>88</sup> Ivi, pp. 129-130.

ἔσθῃως κεφαλῇ τε καὶ ἀκαμάτησι χέρεσσι  
 ἄστεμφέως, ὅθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσσον ἰοῦσαι  
 ἀλλήλας προσέειπον ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν  
 χάλκεον· ἢ μὲν ἔσω καταβήσεται, ἢ δὲ θύραζε  
 ἔρχεται, οὐδέ ποτ' ἀμφοτέρως δόμος ἐντὸς ἔεργει,  
 ἀλλ' αἰεὶ ἑτέρη γε δόμων ἔκτοσθεν ἐοῦσα  
 γαῖαν ἐπιστρέφεται, ἢ δ' αὖ δόμου ἐντὸς ἐοῦσα  
 μίμνει τὴν αὐτῆς ὥρην ὁδοῦ, ἔστ' ἂν ἴκηται·  
 ἢ μὲν ἐπιχθονίοισι φάος πολυδερκές ἔχουσα,  
 ἢ δ' Ὑπνον μετὰ χερσὶ, κασίγνητον Θανάτοιο,  
 Νύξ ὅλοή, νεφέλη κεκαλυμμένη ἠεροειδέϊ.  
 ἔνθα δὲ Νυκτὸς παῖδες ἐρεμνῆς οἰκί' ἔχουσιν,  
 Ὑπνος καὶ Θάνατος, δεινοὶ θεοί· οὐδέ ποτ' αὐτοὺς  
 Ἥλιος φάεθων ἐπιδέρεται ἀκτίνεσσιν  
 οὐρανὸν εἰσανίων οὐδ' οὐρανόθεν καταβαίνων.  
 τῶν ἕτερος μὲν γῆν τε καὶ εὐρέα νῶτα θαλάσσης  
 ἦσυχος ἀνστρέφεται καὶ μείλιχος ἀνθρώποισι,  
 τοῦ δὲ σιδηρῆ μὲν κραδίη, χάλκεον δέ οἱ ἦτορ  
 νηλεές ἐν στήθεσσι· ἔχει δ' ὄν πρῶτα λάβησιν  
 ἀνθρώπων· ἐχθρὸς δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσιν  
 «Là della terra nera e del Tartaro oscuro,  
 del mare infecondo e del cielo stellato,  
 di seguito, di tutti vi sono le scaturigini e i confini,  
 luoghi penosi e oscuri che anche gli dèi hanno in odio,  
 voragine enorme; né tutto un anno abbastanza sarebbe  
 per giungere al fondo a chi passasse dentro le porte,  
 ma qua e là lo porterebbe tempesta sopra tempesta  
 crudele; tremendo anche per dèi immortali  
 è tale prodigio. E di Notte oscura la casa terribile  
 s'inalza, da nuvole livide avvolta.  
 Di fronte a essa il figlio di Iapeto tiene il cielo ampio  
 reggendolo con la testa e con infaticabili braccia,  
 saldo, là dove Notte e Giorno venendo vicini  
 si salutano passando alterni il gran limitare  
 di bronzo, l'uno per scendere dentro, l'altro attraverso la porta  
 esce, né mai entrambi ad un tempo la casa dentro trattiene,  
 ma sempre l'uno fuori della casa  
 la terra percorre e l'altro dentro la casa  
 aspetta l'ora del suo viaggio fin che essa venga;  
 l'uno tenendo per i terrestri la luce che molto vede,  
 l'altra ha Sonno fra le sue mani, fratello di Morte,  
 la Notte funesta, coperta di nube caliginosa.  
 Là hanno dimora i figli di Notte oscura,  
 Sonno e Morte, terribili dèi; né mai loro  
 Sole splendente guarda coi raggi,  
 sia che il cielo ascenda o il cielo discenda.  
 Di essi l'uno la terra e l'ampio dorso del mare  
 Tranquillo percorre e dolce per gli uomini,  
 dell'altra ferreo è il cuore e di bronzo l'animo,  
 spietata nel petto; e tiene per sempre colui che lei prende  
 degli uomini, nemica anche agli dèi immortali.»<sup>89</sup> (vv. 736-766).

<sup>89</sup> Esiodo, *Teogonia*, cit., pp. 111-3.

Come ci ricorda Privitera<sup>90</sup>, abbiamo nella cultura greca arcaica due prospettive sull'alternanza di luce e oscurità: una *fisica*, rintracciabile nell'*Odissea*, l'altra *mitica*, presente invece in Esiodo, ma con riscontri anche nell'*Iliade*. La prima sarebbe "orizzontale", dal momento che i fenomeni coinvolti (il movimento del Sole, nel suo trascorrere celeste da oriente a occidente, e il suo tragitto di ritorno a oriente navigando su Oceano intorno alla Terra) hanno luogo sulla Terra e nel cielo sovrastante. La seconda, al contrario, "verticale", in quanto i fenomeni terrestri e celesti sono radicati nel mondo "infero"<sup>91</sup>. Non si tratta di prospettive incompatibili, come puntigliosamente dimostra lo studioso: nel caso di Parmenide (come nel precedente di Stesicoro<sup>92</sup>) registreremmo un originale tentativo di inquadrare il rapporto tra Luce-Sole-Notte entro una cornice cosmica in cui si completano le due prospettive tradizionali<sup>93</sup>. Nella lettura di Privitera, ciò avrebbe comportato concentrare strutturalmente il baricentro del proemio sul percorso solare, trasferendo la Porta del Giorno e della Notte dall'Ade sulla Terra: sarebbe in questo senso esclusa qualsiasi forma di *katabasis* verso il regno dei morti.

Eppure i versi esiodei, a dispetto delle divergenze che pur ne caratterizzano le interpretazioni cosmologiche<sup>94</sup>, si prestano a suggestioni diverse, proiettando decisamente verso il mondo infero la ripresa proemiale di Parmenide.

Dopo la narrazione della Titanomachia (665 ss.), della sconfitta dei Titani (713 ss.) e della loro segregazione in un remoto luogo infero (720 ss.), Esiodo ci informa che sopra quella prigione, nelle profondità sotterranee, si sviluppano le radici del mare e della terra (729): come intendesse garantire sulla sicurezza della detenzione, il poeta fornisce particolari sulle modalità di reclusione dei Titani (immobilizzati da «lacci tremendi» 718), e sulla località di carcerazione («un'oscura regione, all'estremo della terra prodigiosa», cintata tutta intorno e assicurata da portali di bronzo, e guardiani infernali, 731-5). La descrizione del mondo sotterraneo è dunque organicamente inserita nel contesto teogonico, sottolineando la rassicurante distanza infera delle ostili forze titaniche:

ἔνθα δὲ γῆς ὀνοφερῆς καὶ ταρτάρου ἠερόεντος  
 πόντου τ' ἀτρυγέτιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος  
 ἔξειης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,  
 ἀργαλέ' εὐρώεντα, τὰ τε στρυγέουσι θεοὶ περ.  
 ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,  
 ἀστεμφές ῥίζησι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς,  
 αὐτοφυῆς· πρόσθεν δὲ θεῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων  
 Τιτῆνες ναίουσι, πέρην χάεος ζοφεροῖο.  
 «Là della terra oscura e del Tartaro tenebroso,  
 del mare infecondo e del cielo stellato,  
 di seguito, di tutti, sono le scaturigini e i confini,  
 luoghi squallidi e oscuri, che anche gli dèi hanno in odio.  
 Là sono le porte splendenti e la bronzea soglia,  
 inconcussa, su radici infinite commessa,

<sup>90</sup> G.A. Privitera "La porta della Luce in Parmenide e il viaggio del Sole in Mimnermo", «Rendiconti dell'Accademia Nazionale dei Lincei», s. 9, v. 20, 2009, pp. 447-464.

<sup>91</sup> *Ivi*, p. 449.

<sup>92</sup> *Ivi*, p. 453.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> Si vedano, per esempio la discussione specifica in Pellikaan-Engel (*op. cit.*, capp. II-III), ma anche le annotazioni di Arrighetti (*op. cit.*, pp. 151-2).

nata spontaneamente; davanti, lontano da tutti gli dèi,  
i Titani hanno la loro dimora, di là dal caos tenebroso»<sup>95</sup> (vv. 807-814).

In questa sua intenzione, è possibile che Esiodo effettivamente giustapponesse (come vogliono Privitera e Arrighetti) prospettiva orizzontale e verticale, oscillando tra una dislocazione occidentale e una sotterranea dell'«al di là», ma, come ha puntualmente indicato nella sua analisi la Pellikaan-Engel<sup>96</sup>, va presa seriamente in considerazione l'ipotesi che il poeta alludesse a un quadro cosmologico diverso da quello (sostanzialmente emisferico) della tradizione omerica. La Terra vi comparirebbe come un disco piatto (ancorché ondulato sulle due superfici), immobile, circondato dalla solida, rotante sfera celeste, il cui emisfero sovrastante sarebbe stato designato propriamente come «cielo»; quello sottostante avrebbe invece costituito quella regione infera in cui proiettare la minaccia titanica e localizzare il sistema di tutele contro la sua risorgenza.

In questo senso, allora, è possibile che, alla luce del ruolo e del corso cosmico e mitico del Sole, Esiodo incrociasse, rispetto all'esperienza terrestre, il tradizionale orientamento orizzontale (est-ovest, secondo la direzione quotidiana dell'astro), con la prospettiva verticale rappresentata dalle opposte estremità, a ridosso della sfera celeste avvolgente, dell'Olimpo e del Tartaro. Una certa confusione (stridente in qualche dettaglio) si avrebbe semmai, secondo quanto rileva la Pellikaan-Engel<sup>97</sup>, tra fenomeni (diurni e notturni) e loro personificazione (Giorno e Notte). Così, nel quadro che possiamo ricostruire dai versi citati, all'estremo limite occidentale della Terra, dove Atlante («il figlio di Iapeto») sorregge la sfera celeste (per impedirle di gravare direttamente sulla superficie terrestre e impedire il passaggio del Sole), si incontrano e danno il cambio Giorno e Notte, i quali, alternativamente, discendono verso il mondo infero per soggiornare nella «casa della Notte», e ascendere poi, quando giunge il loro turno, verso il mondo terrestre (che quindi passa regolarmente dal regime diurno a quello notturno).

A tale ciclo e struttura cosmici si riferirebbero i versi del proemio: «i battenti dei sentieri di Notte e Giorno» avrebbero la funzione di discriminare i due mondi, attraverso cui si succedono i passaggi delle due divinità, consentendo l'accesso al mondo infero, in cui sarebbe locata «la dimora della Notte» (δῶματα Νυκτός). Ad accentuare tale prospettiva "verticale" la possibile associazione tra tale sito e l'accesso all'Ade, proprio come nella poesia esiodea:

ἔνθα θεοῦ χθονίου πρόσθεν δόμοι ἠχήμεντες  
[ἰφθίμου τ' Αἰδέω καὶ ἐπαινῆς Περσεφονείης]  
ἔστᾶσιν  
«Lì davanti del dio degli inferi la casa sonora,  
del possente Ade e della terribile Persefoneia,  
s'inalza [...]»<sup>98</sup> (vv. 767-769a)

Sebbene possano essere sollevati dubbi circa l'esatta struttura cosmologica che fa da sfondo al racconto parmenideo, le analogie con il modello esiodeo potrebbero dunque autorizzare l'ipotesi che il superamento della soglia sorvegliata da Dike apra al poeta

<sup>95</sup> *Teogonia*, cit., p. 115.

<sup>96</sup> *Op. cit.*. Si veda in particolare il capitolo II.

<sup>97</sup> *Ivi*, p. 38.

<sup>98</sup> *Teogonia*, cit., p. 113.

non genericamente uno spazio oltremondano, ma propriamente la direzione dell'oltretomba, in altre parole del luogo tradizionalmente privilegiato per le rivelazioni.

*Parmenide e la poesia: conclusioni provvisorie*

È probabilmente questa la cornice entro cui Parmenide decide di concentrare gli altri elementi della propria creazione, elaborando, consapevolmente e in modo originale, materiali tradizionali, significativi alla comprensione dei contemporanei. Questo non implica che egli abbia semplicemente puntato all'artificio retorico, impiegando simbolicamente *cliché* al solo scopo di sfruttarne l'impatto persuasivo.

Accogliendo le suggestioni di Kingsley (e ancora della Gemelli Marciano) circa il radicamento del pensatore all'interno di un sistema di credenze e di pratiche ereditate dalle ascendenze del suo popolo, potremmo ipotizzare che: (i) la sua intenzione fosse genericamente quella di veicolare, nelle forme della sapienza tramandata, un nuovo punto di vista, maturato nella ricerca personale e nel confronto con la cultura ionica e pitagorica; ovvero, più specificamente, (ii) quella di evocare (e comunicare), nelle forme della poesia epica arricchite di particolari suggestivi (suoni, movimenti ecc.), l'esperienza straordinaria di uno sciamano. Ciò comportando, in ogni caso, rispetto alle letture interpretative consolidate, il problema di unire l'indiscutibile impianto logico del Περὶ φύσεως con l'immediatezza e alogicità di quello sfondo.

Anticipando le conclusioni delle successive analisi, è da rilevare come la difficoltà dell'interprete, nel caso di Parmenide, risieda proprio nella determinazione della continuità tra esperienze religiose, il cui retroterra emerge nella espressione poetica, e razionalità scientifica, che prende corpo nelle due sezioni del poema. Le strade per lo più battute nella storia delle interpretazioni sono quelle (maggioritarie) che scorrono, in realtà, i frammenti successivi dal proemio, quasi si trattasse di corpo estraneo alla originale comunicazione parmenidea, ovvero quelle (minoritarie) che unilateralmente insistono sull'evento rivelativo (e sui suoi contorni), trascurando poi il fatto che il tutto cosmico era l'oggetto (anche dettagliato) di analisi nell'opera, come attestato dalla titolazione tradizionale e, soprattutto, dalla sua consistente seconda sezione.

È plausibile, al contrario, che il complesso del proemio prefiguri le tesi del filosofo e che queste non siano estranee a un intento *trasformativo* (Robbiano), indistricabilmente connesso alle esperienze evocate appunto nel proemio. In questo senso, si può condividere il suggerimento (Robbiano e Stemich) di cogliere nella sapienza comunicata nel poema essenzialmente uno "stile di vita", prefigurante l'accezione di filosofia che si sarebbe poi affermata, attraverso il socratismo, nella cultura ellenistica (secondo la lezione di Hadot<sup>99</sup>). In dissenso da Mourelatos, per il quale, invece, gli imperativi della dea sono tutti rivolti a una attività di tipo mentale, non al *bios* o al *prattein*<sup>100</sup>.

D'altra parte, contestualizzando la lettura di B1, appare prudente rigettare l'approccio allegorico, rintracciando piuttosto nel proemio l'espressione di una esperienza vissuta. Pare fondata l'osservazione di Leszl<sup>101</sup>, secondo cui un'interpretazione allegorica del proemio - come quella fornita da Sesto Empirico (conferma della ragione come unico criterio di verità, in opposizione ai sensi) - si scontra con il fatto che convenzioni per decifrare in senso razionale le immagini poetiche (come si sarebbe fatto soprattutto in epoca ellenistica da parte stoica) al tempo dell'autore (fine VI secolo a.C.) erano solo

<sup>99</sup> P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, 1987.

<sup>100</sup> *Op. cit.*, p. 45.

<sup>101</sup> *Op. cit.*, p. 144.

agli inizi. A Teagene di Reggio, contemporaneo di Parmenide (e forse, come lui, legato alla tradizione pitagorica), dobbiamo, infatti, una allegoresi filosofica, chiaramente orientata in senso apologetico, proprio della poesia omerica<sup>102</sup>.

Possiamo supporre, allora, come fanno lo stesso Leszl<sup>103</sup> e Coxon<sup>104</sup>, che nella descrizione del viaggio del poeta Parmenide il resoconto di una genuina esperienza visionaria converga con elementi simbolici e allusioni alle teorie cosmologiche dell'autore. In pratica Parmenide avrebbe adottato il modulo espressivo più vicino culturalmente alla sua individuale esperienza di formazione (e trasformazione) spirituale, e più efficace per coinvolgere nella stessa prospettiva il pubblico destinatario (plausibilmente un gruppo ristretto di discepoli<sup>105</sup>).

Ciò comportava naturalmente anche consapevoli opzioni simboliche, per le quali egli poteva attingere ai modelli consolidati dell'epica e, probabilmente, della stessa poesia apocalittica: il proemio *in primis* non è tuttavia assemblato con immagini scelte per la significazione filosofica veicolata a un pubblico sensibile alla loro decifrazione, ma costruito intorno all'effetto – intellettuale e personale – dell'impatto con la verità, con la scoperta della realtà del tutto cosmico.

### Il viaggio e la sua esperienza

La esplicita indicazione di Sesto Empirico ci attesta – come abbiamo riscontrato introduttivamente – la tradizione integrale dell'*incipit* del poema in quello che è classificato, nella edizione Diels-Kranz, come frammento B1: il privilegio di disporre dell'esordio nella sua originale interezza offre l'opportunità di valutarne costruzione, impronta e ufficio all'interno dell'impresa complessiva di Parmenide.

Comunque se ne interpreti il messaggio, è chiaro come il poeta intenda marcare l'eccezionalità dell'esperienza cantata, che – abbiamo sottolineato – non appare mera, scontata formula di indirizzo, sebbene, prendendo in considerazione i contenuti dell'opera conservati nei frammenti successivi, l'aura del mito possa superficialmente risultare stridente con gli incoraggiamenti alla ponderazione razionale (B7 e B8) e con il rigore argomentativo di B8. Come abbiamo già rilevato, è plausibile, infatti, che il preambolo proponesse quella veste proprio in funzione di quei contenuti e degli obiettivi educativi che il filosofo-poeta si prefiggeva.

### *Nel segno della eccezione*

Nonostante i particolari sfumati della rappresentazione d'insieme – dettagliata in alcuni passaggi (descrizione del carro e della apertura della porta) e molto indeterminata in altri (tragitto oltre la porta)<sup>106</sup> – che ha dato adito a vari tentativi di contestualizzazione del viaggio, il suo carattere straordinario è segnalato da due momenti ben evidenziati nei versi parmenidei:

(i) l'intervento delle Eliadi presso Dike, austera (πολύποινος, «che molto punisce») guardiana del portale, per persuaderla a consentire il passaggio del carro che conduce il

---

<sup>102</sup> Allegoristi dell'età classica, *Opere e frammenti*, a cura di I. Ramelli, Bompiani, Milano 2007, p. XII.

<sup>103</sup> *Op. cit.*, p. 145.

<sup>104</sup> A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1986, p. 156.

<sup>105</sup> Questa è l'impressione della Gemelli Marciano (M.L. Gemelli Marciano, "Le contexte culturel des Présocratiques: adversaires et destinataires", in A. Laks et C. Louguet (éds), *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique? What is Presocratic Philosophy?*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq (Nord) 2002, pp. 83-114. Il riferimento alle pp. 89-90.

<sup>106</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 141.

poeta: le fanciulle (Ἡλιάδες κοῦραι) devono placarla «con parole compiacenti» e «sapientemente» (ἐπιφράδεως) convincerla a concedere una possibilità evidentemente non garantita ad altri mortali;

(ii) la formula di accoglienza della Dea, la quale rileva che: (a) non è stata «Moirā infausta» (Μοῖρα κακή, destino infausto) a spingere il giovane (κοῦρος) al suo cospetto; (b) la via (ὁδός) per cui è stato guidato è «lontana dal percorso degli uomini».

Incrociando i rilievi, si evince che l'esperienza di cui è protagonista il poeta eccede i limiti dell'umano e che ciò accade secondo un disegno cui concorrono le aspirazioni (θυμός) del filosofo (v. 1):

ἵπποι ταί με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπί θυμὸς ἰκάνοι  
«Le cavalle che mi portano fin dove il [mio] desiderio potrebbe giungere»,

e il decisivo ausilio divino (vv. 8b-9a):

ὄτε σπερχοῖατο πέμπειν  
Ἡλιάδες κοῦραι  
«mentre si affrettavano a scortar[mi]  
le fanciulle Eliadi».

L'eccezione coinvolge in particolare due aspetti. Il poeta ha chiaramente l'opportunità: (i) di spingersi oltre i confini stabiliti per le ambizioni mortali, e, in tal modo, (ii) di accedere non semplicemente alla verità, ma più esattamente a una lezione articolata, che lo informerà circa:

(a) la natura della realtà (vv. 28b-29):

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέσ ἦτορ  
«Ora è necessario che tutto tu apprenda:  
sia di Verità ben rotonda il cuore saldo»,

(b) la natura del comune fraintendimento (v. 30):

ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης  
«sia dei mortali le opinioni, in cui non è reale credibilità»,

(c) fornendo soprattutto (pensando alla struttura del poema), alla luce di quegli errori, gli strumenti corretti di comprensione del mondo della nostra esperienza (vv. 31-2):

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα  
«Eppure anche questo imparerai: come le cose accettate [nelle opinioni]  
era necessario esistessero in modo plausibile, tutte insieme davvero esistenti».

A sancire tale eccezione registriamo, insomma, un triplice avallo divino:

(i) la scorta delle Eliadi, che si muovono a sostenere e realizzare lo sforzo del poeta\filosofo;

(ii) la condiscendenza di Dike, che veglia sulle infrazioni ed è garante dei limiti;

(iii) la comunicazione della θεά senza nome - che può offrire la chiave per giungere alla Verità - meta del viaggio cui viene finalizzata l'aspirazione del poeta\filosofo.

Il quadro è, nell'insieme, una modulazione di quello arcaico tradizionale: sotto protezione divina al poeta è permesso accostarsi a una condizione sovrumana<sup>107</sup>, che descriveremmo in termini di ispirazione, illuminazione e rivelazione. In altre parole, il privilegio della conoscenza superiore costituisce una sorta di trascendimento dello *status* mortale: nel rispetto, tuttavia, dell'indiscutibile primato del divino.

Come anticipato nelle pagine precedenti e nelle annotazioni al testo del frammento, le indicazioni del proemio sembrano alludere a una forma di trascendimento in qualche misura "tradizionale" nella cultura arcaica: l'accesso al mondo infero. In tal senso si può interpretare il riferimento della dea a «Moira infausta» (ovvero «destino infausto») e, soprattutto, alludendo a δώματα Νυκτός, all'abisso del Tartaro descritto meticolosamente da Esiodo (*Teogonia*, 736-745)<sup>108</sup>, con la prossimità della «dimora della Notte» (scortata nel suo corso da Sonno e Morte) alla «porta del possente Ade e della terribile Persefoneia» (vv. 758-778).

In analogia direzione concorrono vari elementi esteriori (rilievi archeologici<sup>109</sup>, dati antropologici<sup>110</sup>), cui abbiamo sopra accennato, che confermano, nel caso di Parmenide e di Elea, la probabile relazione con il culto di Persefone, che potrebbe dunque essere la θεά, innominata in quanto scontato referente. D'altra parte il viaggio nel regno dei morti, anche senza voler fare eccessivo affidamento sulle credenze sciamaniche, già in Omero (*Odissea* XI) era cruciale per la conoscenza della verità. La stessa figura di Δίκη πολύποινος - l'aggettivo πολύποινος ricorre solo in un altro testo, un poema attribuito a Orfeo (fr. 158 Kern), in cui Dike affianca Zeus nell'atto di relegare i Titani nel Tartaro<sup>111</sup> - troverebbe in tale scenario la propria naturale collocazione: nell'Ade i morti subiscono il giudizio divino e ricevono, conseguentemente, la punizione delle colpe commesse in vita.

La plausibile destinazione individuata per il viaggio del poeta avrebbe, tuttavia, anche un secondo e non meno rilevante risvolto nella prospettiva del poema. Il percorso indicato, infatti, richiama la visione mitica del cosmo espressa in Esiodo e Omero, in cui i confini del mondo coincidono con quelli della terra (la cui superficie è piatta), sui cui limiti estremi poggia il cielo-cupola<sup>112</sup>: in questo senso, nel caso dell'*Odissea*, la *katabasis* non è intesa tanto come discesa *sotto* la superficie della terra, piuttosto come raggiungimento di un luogo *oltre* i limiti della superficie terrestre<sup>113</sup>. La nozione del limite (e del suo superamento) è poi significativamente evocata dal vettore e dalla scorta, che richiamano l'immagine del carro del Sole e il mito di Fetonte<sup>114</sup>.

In effetti, la conduzione delle Eliadi (figlie di Helios, il Sole appunto) e il tragitto verso «i battenti dei sentieri di Notte e Giorno» (πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός κελεύθων, v. 11), che complessivamente tracciano i contorni celesti, se da un lato sembrano insistere sul punto di vista privilegiato garantito al poeta, dall'altro, indirettamente, attraverso l'implicita rievocazione di Fetonte (fratello delle Eliadi, la cui imperizia nel condurre il

---

<sup>107</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 167.

<sup>108</sup> Cerri, *op. cit.*, p. 173.

<sup>109</sup> Kingsley conferma che figurazioni vascolari rappresentano Persefone che accoglie nell'Ade Eracle e Orfeo, stringendo loro la mano destra, proprio come la dea innominata fa con il *kouros* del proemio. *Op. cit.*, pp. 93-100.

<sup>110</sup> Elea era centro di un culto dedicato a Demetra e Persefone (Cerri, *op. cit.*, p. 108).

<sup>111</sup> Cerri, *op. cit.*, pp. 104-5.

<sup>112</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 149.

<sup>113</sup> Ivi, p. 144.

<sup>114</sup> Benché in genere l'accostamento non sia sfuggito ai commentatori, mi pare particolarmente felice la lettura che ne propone Leszl (p. 147).

carro, nascostamente sottratto al padre Sole, richiese l'intervento riparatore di Zeus), suggeriscono anche l'idea della regolarità e della misura cosmica, rafforzata dalla presenza severa di Dike. Come in Esiodo e in altri pensatori arcaici (Anassimandro e il contemporaneo Eraclito), la processualità della natura – l'alternanza di notte e giorno ai confini del cosmo - si svolge in conformità con le prescrizioni della giustizia<sup>115</sup>. Al poeta è dunque attribuito – garante Dike – il favore di seguire il corso del Sole, abbracciando così nel tragitto mitico l'intera realtà cosmica e accedendo ai misteri dell'oltremondo.

*Al di là dell'esperienza quotidiana*

L'eccezionalità dell'esperienza del poeta, sottolineata nel suo indirizzo dalla θεά, non sarebbe allora riducibile semplicemente a una discesa (κατάβασις) agli inferi, ovvero a una ascesa (ἀνάβασις) celeste: quanto risulta marcato nei versi del proemio è la distanza della via seguita nel corso del viaggio «dal percorso degli uomini» (ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν, v. 27). La porta del Sole, identificata con la Porta dell'Ade (*Iliade* 8.13-16; *Odissea* 24.11-14; Esiodo, *Teogonia* 740 ss; 744-757; 811-814), è, in effetti, miticamente situata nell'occidente estremo, lontanissima quindi dalle regioni abitate: poggia sulla superficie terrestre, al di sotto della quale si radica nel profondo, mentre i suoi pilastri si elevano tanto da toccare il cielo. *Oltre* essa l'abisso, il mondo dei morti, il regno di Ade e Persefone<sup>116</sup>. Come ricorda Cerri, si tratta di una «porta cosmica», sia in quanto discrimina il percorso del sole e quindi giorno e notte, sia in quanto separa il mondo dei vivi e quello dei morti<sup>117</sup>.

Ciò che, in realtà, è in rilievo nel resoconto parmenideo non è l'allontanamento dalla terra per pervenire alla porta del cielo, superare i confini del mondo e incontrare, nell'etere celeste, la dea rivelatrice (Mansfeld), né propriamente il viaggio nell'oltretomba (Burkert) ovvero verso il centro del cosmo (Pellikaan-Engel). Il poeta, scortato dalle Eliadi sul carro solare, perviene *presso* e *oltrepassa* la «porta cosmica», raggiungendo, dunque, il punto privilegiato che è accesso, a un tempo, all'Ade e al cielo (con la duplice valenza, quindi, di rivelazione e illuminazione). In ogni caso, la tradizionale oscurità dell'Ade appare, per la meta del viaggio, più giustificata nel contesto rispetto alla luce celeste<sup>118</sup>: sono le Eliadi a doversi portare «verso la luce», muovendo dalla «dimora della Notte» (dove hanno soggiornato durante la pausa notturna: il loro viaggio comincia, dunque, presumibilmente all'alba), a cui ritornano, con la compagnia del poeta, percorrendo, plausibilmente, il consueto tragitto solare (cioè al tramonto, quando Notte ha nuovamente abbandonato la propria dimora per dar cambio a Giorno). In questo senso, pur ribadendo la convinzione che a Parmenide preme soprattutto evidenziare l'oltrepassamento dell'esperienza quotidiana e la distanza dell'accesso alla Verità rispetto all'ordinario spazio delle relazioni umane, la *katabasis* certamente offre al poeta un paradigma influente.

Al nodo della “direzione” del viaggio è poi legato quello dei suoi tempi. Il poema si apre con il presente:

ἵπποι τάι με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπί θυμὸς ἰκάνοι  
 «Le cavalle che mi portano fin dove il [mio] desiderio potrebbe giungere» (v. 1),

<sup>115</sup> *Ibidem*.

<sup>116</sup> Cerri, *op. cit.*, p. 98.

<sup>117</sup> Ivi, p. 99.

<sup>118</sup> Ciò a dispetto delle osservazioni di G.A. Privitera, *op. cit.*.

quasi a marcare un'abitudine<sup>119</sup> ovvero, all'interno della narrazione, un elemento di sfondo, indipendente dallo sviluppo del racconto, come i successivi rilievi (sempre riferiti al presente) sulla «strada [...] della divinità»

ἡ κατὰ <...> φέρει εἰδότα φῶτα  
«che porta <...> l'uomo sapiente» (v. 3),

sulla struttura della “porta cosmica” e sul ruolo di Dike:

ἐνθα πύλαι Νυκτός τε καὶ Ἡματός εἰσι κελεύθων,  
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάινος οὐδός·  
αὐταὶ δ' αἰθέρῳιαι πλῆνται μεγάλοισι θυρέτροις·  
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληῖδας ἀμοιβούς.  
«Lì sono i battenti dei sentieri di Notte e Giorno:  
architrave e soglia di pietra li incornicia;  
essi, alti nell'aria, sono agganciati a grande telaio.  
Dike, che molto castiga, ne detiene le chiavi dall'uso alterno» (vv. 11-14).

Nel primo caso sarebbe accentuato il tratto sciamanico della figura del poeta, avvezzo a straordinarie escursioni; nel secondo valorizzata, invece, la sua disposizione al sapere, la sua aspirazione (θυμός, desiderio) alla verità<sup>120</sup>, condizione dell'esperienza di conoscenza annunciata nel poema quanto la successiva rivelazione della Dea. In ogni caso, l'uso del presente comporta che le «cavalle», soggetto della relativa, abbiano una relazione non episodica con il poeta-narratore e dunque siano irriducibili a mero vettore in una esperienza eccezionale, che continuino, cioè, a operare nella contemporaneità, siano parte di una esperienza di verità che possa ripetersi (a cui altri, al limite, possano essere avviati<sup>121</sup>). Nel senso allegorico proposto da Coxon<sup>122</sup>, il poeta è ancora sul carro, con un viaggio ancora davanti a sé, con le cavalle che continuano a essere le sue forze motrici: il viaggio diverrebbe allora figura del conseguimento metodico della filosofia, secondo la lezione ricevuta; le cavalle figura della forza (θυμός) che lo spinge a filosofare.

Nel passaggio al secondo verso, al contrario, appare chiara l'intenzione di Parmenide di raccontare, nelle sue sequenze, la vicenda che lo ha visto privilegiato discepolo della Dea:

πέμπων, ἐπεὶ μ' ἐς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγουσαι  
δαίμονος, ἡ κατὰ <...> φέρει εἰδότα φῶτα·  
τῇ φερόμην· τῇ γὰρ με πολύφραστοι φέρον ἵπποι  
ἄρμα τιταίνουσαι, κοῦραι δ' ὁδὸν ἡγεμόνευον  
«[Le cavalle] mi guidavano, dopo che, conducendomi, mi ebbero avviato sulla via ricca di canti

<sup>119</sup> Guthrie, *op. cit.*, p. 7.

<sup>120</sup> Martina Stemich, nella sua ricerca su Eraclito (*Heraklit. Der Werdegang des Weisen*, Grüner, Amsterdam 1996, pp. 41 ss.), rintraccia una precondizione filosofica analoga nel frammento DK22B18: «Se uno non spera, non potrà trovare l'insperabile, perché esso è difficile da trovare e impervio».

<sup>121</sup> In questo senso *ingressivo* la Stemich (*Parmenides' Einübung in die Seinserkenntnis*, cit., pp. 39-40) interpreta l'intera esperienza del proemio: sebbene il percorso verso la Dea sia già stato compiuto, esso – in quanto motivo connesso a una trasformazione comprensibile solo come sviluppo sistematico – diventerebbe emblematico della graduale approssimazione alla conoscenza ricercata dal filosofo.

<sup>122</sup> Coxon, *op. cit.*, p. 14.

della divinità che porta <...> l'uomo sapiente.  
Su questa via ero portato, perché su questa via mi portavano molto avvedute cavalle,  
trainando il carro: fanciulle mostravano la via» (vv. 2-5).

L'uso dei tempi verbali impone sia la prospettiva dello sviluppo e della continuità dell'azione nel passato (imperfetto, che, comunque, qualcuno<sup>123</sup> interpreta come "imperfetto storico" traducendolo con il presente), sia quella delle sue successive e puntuali sequenze compiute (aoristo), rafforzata, nel verso 2, anche dal ricorso alla congiunzione ἐπεὶ («dopo che»). L'intero proemio è costruito intorno a questo ordito temporale che, se valorizziamo l'opposizione presente-passato, potrebbe alludere – come intendono Mansfeld<sup>124</sup> e Ferrari<sup>125</sup> – al presente della condizione sapienziale del poeta, conseguita grazie alla rivelazione della Dea e dunque giustificata dalla narrazione, dal passato. Nel presente della *performance* recitativa il poeta evoca l'avventura della conoscenza che lo ha visto fortunato protagonista al cospetto della divinità, del cui dono si propone di far partecipi gli altri mortali:

«Le cavalle che mi portano fin dove il [mio] desiderio potrebbe giungere,  
mi guidavano, dopo che, conducendomi, mi ebbero accompagnato sulla via ricca di canti  
della divinità, che porta <...> l'uomo sapiente» (vv. 1-3).

L'uomo *sapiente* (εἰδὼς φῶς), l'uomo *che sa*, è tale per essere stato *guidato, condotto* lungo la «via della divinità» (il genitivo δαίμονος ha valore soggettivo e oggettivo a un tempo: perché della divinità, perché conduce alla divinità, perché indicato dalla divinità): il canto poetico è lì a documentare quel privilegio.

Questa prospettiva temporale, che collegherebbe al presente dei versi 1 e 3 una condizione di conoscenza giustificata dall'esperienza (εἰδὼς implica etimologicamente l'esperienza visiva) narrata in quelli successivi<sup>126</sup>, può essere messa in discussione partendo dall'uso che, dell'espressione εἰδὼς φῶς, si sarebbe fatto, nella ritualità misterica, per indicare l'«iniziato» (analogamente, come sappiamo, potrebbe intendersi anche il ricorso a κούρος al v. 24), e che potrebbe dunque designare una minoranza predisposta, per intelligenza e tirocinio, alla scoperta della verità<sup>127</sup>. Il termine εἰδὼς si potrebbe allora riferire alla conoscenza pregressa di Parmenide: in relazione all'obiettivo da raggiungere, ciò garantirebbe un senso anche a θυμός (v. 1), allo slancio dell'animo del poeta verso il contatto con la verità.

Nulla vieta, tuttavia, di mantenere distinte le qualità necessarie per accedere alla verità – che il poeta/filosofo avrebbe evocato con il paradigma iniziatico dell'εἰδὼς φῶς – dalla piena cognizione di essa, disponibile – all'interno del tradizionale modello oppositivo tra conoscenza umana e conoscenza divina – in virtù della eccezionale prerogativa di una rivelazione divina. In tal caso la condizione che consente al poeta di annunciare la verità (presente) è conseguita grazie alla comunicazione della dea (passato), nella quale si compie comunque una originaria ed elitaria aspirazione. Accentuando (arbitrariamente) la significazione e composizione simbolica nel racconto, si potrebbero

<sup>123</sup> Conche, *op. cit.*, p. 44..

<sup>124</sup> J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Van Gorcum, Assen 1964, pp. 228-9.

<sup>125</sup> F. Ferrari, *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odissea alle laminette misteriche*, Utet Libreria, Torino 2007, cap. VIII "Il ritorno del «kouros»"; id., *Il migliore dei mondi impossibili. Parmenide e il cosmo dei Presocratici*, Aracne, Roma 2010, capitolo V "Il ritorno".

<sup>126</sup> Si tratta appunto della proposta di Mansfeld, *op. cit.*, pp. 226-7.

<sup>127</sup> Cerri, *op. cit.*, pp. 169-170.

identificare due movimenti – quello del poeta sul carro tirato dalle cavalle e quello delle Eliadi che intervengono a scortarlo presso le divinità – come rievocazione della tensione religiosa del κοῦρος verso l'esperienza della rivelazione ovvero figurazione della ricerca, da parte del filosofo, di un accesso alla piena conoscenza della realtà.

#### *Ancora sul nodo delle divinità*

Abbiamo già avuto modo di portare l'attenzione – nella economia complessiva del frammento B1 e nello specifico rilievo dell'eccezionalità dell'esperienza celebrativa – sul ruolo delle figure divine proposte nel proemio:

- (i) l'incarico di direzione, guida e tutela delle Eliadi;
- (ii) la funzione di garanzia e sanzione di Dike;
- (iii) l'ufficio rivelativo della θεά anonima, rispetto a cui, globalmente, nella vicenda cantata, gli altri due risultano subordinati.

In un contesto già popolato da molte altre potenziali<sup>128</sup> entità divine (Notte, Giorno, Temi, Moira, Verità), il loro rilievo non può essere meramente narrativo, ma, nell'insieme dell'esperienza che il poeta intendeva comunicare, doveva probabilmente celare anche una valenza simbolica. Riprendiamo brevemente la questione.

Dike deve essere persuasa dalle Eliadi ad accondiscendere all'eccezione, proprio per consentire la rivelazione: la dea è evocata in una mansione che il pensiero arcaico le riconosce, come «ipostasi mitica della legge della *physis*»<sup>129</sup>, che vincola elementi e fenomeni nell'equilibrio del tutto. È significativo che anche in Eraclito essa si espliciti in relazione al movimento solare e in genere alla regolare alternanza di giorno e notte (che tanto rilievo cosmologico hanno nel proemio):

Ἥλιος γὰρ οὐχ ὑπερβήσεται μέτρα· εἰ δὲ μή, Ἐρινύες μιν Δίκης ἐπίκουροι  
ἐξευρήσουσιν  
«le Erinni che troveranno Helios, qualora egli oltrepassi le sue misure, sono ministre di Dike» (DK 22B94).

Incrociando nell'universo mitico la sua figura con quella delle Eliadi (divinità solari dell'illuminazione)<sup>130</sup>, Parmenide si rifaceva al mito di Fetonte, che esse, in una variante della storia (ripresa in una perduta tragedia – le *Eliadi* appunto - di Eschilo, cui Parmenide potrebbe aver presenziato a Siracusa<sup>131</sup>) aiutarono nell'impresa di guidare il carro del Sole. Alla luce di questa circostanza, che i versi dell'esordio poetico possono richiamare, Parmenide si proporrebbe come una sorta di nuovo Fetonte, sebbene, nel suo caso, come ricorda la Dea, il viaggio proceda (vv. 26-8) sotto buoni auspici<sup>132</sup>: di questo le Eliadi devono convincere Dike, perché ne autorizzi il passaggio lungo la traiettoria solare. Se accettiamo questo accostamento, la divinità allusa nei vv. 2-3 potrebbe essere proprio il Sole: il carro su cui viaggia il poeta potrebbe essere allora il suo, così come la via quella che il Sole percorre, e che conduce ai confini del mondo.

Ma l'associazione tra Eliadi e Dike è evocatrice anche in un'altra direzione: abbiamo ricordato come, nella cosmologia mitica esiodea ricostruita puntualmente dalla Pellikaan-Engel, la «dimora della Notte» sia collocata nelle profondità del Tartaro (il

<sup>128</sup> Se se ne accetta la personificazione, giustificata dall'insieme dell'indirizzo e del tono religioso del poema.

<sup>129</sup> Cerri, *op. cit.*, pp. 104-5.

<sup>130</sup> Come ricorda Cerri, *op. cit.*, p. 173.

<sup>131</sup> Capizzi, *op. cit.*, p. 52.

<sup>132</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 146.

mondo infero), in prossimità dell'accesso all'Ade (il mondo dei morti), in una regione in cui hanno le loro radici la terra, il mare, il cielo, abisso senza fine (caos), luogo terrificante anche per gli dei<sup>133</sup>. In tale dimora soggiornano alternativamente Notte e Giorno: da essa muovono e a essa conducono le Eliadi. Esse, uscite dalla porta cosmica del Giorno e della Notte (su questo punto in Esiodo c'è un'incongruenza: dovrebbero essere due, collocate alle estremità orientali e occidentali), prelevano Parmenide (all'alba: si tolgono i veli notturni) e lo guidano alla stessa porta, alta tra la terra e il cielo, seguendo verso occidente il percorso del Sole. Al di là c'è il mondo infero: il suo vestibolo è a livello della superficie terrestre (descrizione omerica), ma immediatamente dopo si spalanca il baratro immenso. Parmenide ha il privilegio (di iniziato, di εἰδὼς φῶς) di poter varcare, ancora vivo, la porta, per attingere la conoscenza: Dike è al suo posto, nella misura in cui deve giudicare i requisiti; le Eliadi tutelano il poeta viaggiatore in qualità di avvocatesse (impiegano parole suasive per ammansire la inflessibile sorvegliante dei confini)<sup>134</sup>.

Gli elementi che abbiamo riassunto suggeriscono che l'eccezionalità dell'impresa cantata coincida con il massimo privilegio previsto per un mortale nell'universo mitico: come Odisseo e Orfeo, al poeta è concesso di accedere (anche se non forse propriamente "discendere") all'Ade, per incontrare la divinità che vi è regina, Persefone. In questo senso, probabilmente, Parmenide insiste inizialmente sull'uso del presente contrastato da quello del passato: per marcare lo straordinario esito della sua esperienza, la cui specifica difficoltà consiste proprio nel ritorno alla luce, tra i vivi, al presente della condizione umana.

Prima di concludere su questo punto, è ancora necessario chiarire un aspetto. Abbiamo continuato a interpretare il proemio in un senso prossimo alla sua lettera, come si trattasse del resoconto di un viaggio dal poeta effettivamente compiuto, rigettando, quindi, le letture allegoriche secondo il prototipo proposto dallo stesso Sesto Empirico. Questo non comporta trascurare il valore simbolico delle scelte espressive di Parmenide, evitare di attendere alle implicazioni che certe immagini o situazioni concrete dovevano già avere assunto nella attività poetica all'epoca di Parmenide: la pratica allegorica stava compiendo solo i primi passi con Teagene di Reggio, ma è possibile che il simbolismo avesse un peso nella cultura pitagorica cui si dovrebbe, secondo alcuni<sup>135</sup>, ricondurre la formazione di Parmenide. Il contemporaneo Pindaro, inoltre, nella *Olimpica VI*, faceva ricorso al motivo del viaggio con intento manifestamente allegorico: ciò confermerebbe che si era in grado di intenderlo come metafora delle scelte discorsive del poeta<sup>136</sup>, sebbene l'accostamento a Parmenide sia difficile, in quanto il viaggio di costui appare ben più complesso.

In ogni caso, è forse la stessa natura della eccezione evocata a rendere plausibile una intenzione simbolica del proemio: l'esperienza liminare (un viaggio oltre i confini del mondo) compiuta dall'anima del poeta (spiritualmente), prefigurava, nell'insegnamento della Dea, una vicenda conoscitiva di cui altri avrebbero potuto fruire. Così, sfruttando al massimo l'incidenza dei dettagli concreti della scena cosmica, Parmenide avrebbe, con la propria "odissea", delineato un modello per le avventure dell'anima nel grande mito del *Fedro* platonico<sup>137</sup>.

---

<sup>133</sup> Ivi, p. 147.

<sup>134</sup> Cerri, *op. cit.*, pp. 106-7.

<sup>135</sup> Coxon, *op. cit.*, p. 14.

<sup>136</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 157.

<sup>137</sup> Su questo punto ampia è la convergenza degli interpreti.

In ogni modo, la sequenza del racconto e il progressivo (non casuale) coinvolgimento di quelle divinità fanno apparire poco convincenti le letture che marcano nel proemio la mera figurazione allegorica di opzioni conoscitive o la semplice legittimazione, in chiave di illuminazione superiore, di una proposta filosofica. L'autore, invece, proprio attraverso la narrazione in prima persona del viaggio, ha la possibilità di coinvolgere il suo pubblico in un'esperienza di trasformazione radicale della persona, che richiede l'identificazione con il protagonista (dove l'adozione della prospettiva del viaggiatore)<sup>138</sup>. È la futura condotta di vita il vero obiettivo delle istruzioni della dea: il viaggio, in tal senso, sarebbe rappresentazione di una forma di *κάθαρσις*<sup>139</sup>. Lo *sciamanesimo* di Parmenide potrebbe leggersi in questa prospettiva: non traduzione poetica di una *trance* onirica (*incubazione*), ma assunzione della pervasività emotivo-esistenziale (forse direttamente esperita) di quella prova al servizio di uno sforzo di profondo riorientamento – teorico e pratico – nella realtà quotidiana.

Alla concretezza di un fenomeno culturale (la pratica sciamanica), forse radicato nell'ambiente eleatico<sup>140</sup>, Parmenide associa un percorso di conoscenza, proposto esemplarmente ai propri uditori, in cui la dimensione di estraneazione dalle distorsioni della quotidianità è funzionale a un processo di trasformazione spirituale e a una prassi di vita. Il corso delle Eliadi ai limiti del mondo, la sanzione di Dike e la verità di Persefone scandiscono evidentemente una ricerca destinata a modificare l'intera personalità: in un contesto in cui il sapere salvifico era appannaggio di iniziazioni e incubazioni, il filosofo avrebbe così fatto ricorso, in termini simbolici, all'efficacia coinvolgente (da cui l'attenzione per alcuni dettagli riconducibili, secondo Kingsley, all'esperienza dello sciamano) di una forma di ascesi estatico-religiosa.

#### La rivelazione e il suo programma

Con il concorso delle Eliadi e la condiscendenza di Dike (guadagnata proprio grazie all'intervento persuasivo delle figlie del Sole), il poeta – superata la porta cosmica in cui si incontrano i sentieri di Giorno e Notte – giunge infine presso la Dea: che ella rappresenti la meta degli sforzi sottolineati nei primi 23 versi, è chiaro nelle parole con cui la stessa θεά accoglie e rincuora («rallegrati!») l'evidentemente attonito visitatore. Esse rivelano come viaggio e accompagnamento non siano né casuali, né naturali, ma risultato di un disegno:

ἐπεὶ οὐτι σε Μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι  
 τήνδ' ὁδόν - ἢ γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν -,  
 ἀλλὰ Θέμις τε Δίκη τε  
 «Non Moira infausta, infatti, ti spingeva a percorrere  
 questa via (la quale è in effetti lontana dalla pista degli uomini),  
 ma Temi e Dike» (vv. 26-28).

Non è stata la morte, un disgraziato destino, a condurre il poeta al cospetto della dea infera, per una via ben lungi dai sentieri comunemente battuti: la rassicurazione divina sottintende che quella distanza dai mortali sia da considerare un privilegio e non un

<sup>138</sup> La Robbiano (pp. 65 ss.) dedica ampio spazio a questo punto, individuando due elementi che, da un lato, favoriscono l'identificazione tra pubblico e viaggiatore, dall'altro contribuiscono alla costruzione di una nuova attitudine mentale: (i) la *focalizzazione* e la *invenzione* della *autobiografia*: le *strategie dell'io*; (ii) il *ritratto* e le *strategie del tu*.

<sup>139</sup> Coxon (*op. cit.*, pp. 15-6) parla di *katharsis* pitagorica.

<sup>140</sup> Come confermerebbero i rilievi di Kingsley e le osservazioni della Gemelli Marciano.

accidente, e che lo straordinario incontro non sia da ascrivere tanto all'iniziativa del protagonista (che è stato piuttosto spinto da Moira) quanto all'eccezionalità della scorta. La «via» (ὁδός) che gli consente di raggiungere la residenza divina (ἡμέτερον δῶ «la nostra casa») – forse la ὁδὸς πολύφημος δαίμονος («via ricca di canti della divinità» vv. 2-3), lungo la quale le cavalle conducevano il poeta all'esordio: in ogni caso una strada principale, come chiarisce l'indicazione κατ' ἀμαξιτὸν («lungo la via maestra») – è percorsa sotto l'egida della giustizia, in compagnia di «immortali guide» (ἀθανάτοισι ἠνιόχοισιν). Le scelte espressive di Parmenide – il vocativo κοῦρε («giovane») e il nominativo in funzione vocativa συνάρορος («compagno») – apparentemente descrittive della condizione giovanile del poeta e della sua scorta, potrebbero alludere, in realtà, alla sua dedizione religiosa, sottolinearne l'iniziazione, e dunque legittimarne il privilegio.

#### *Imparare tutto*

L'eccezionalità della situazione si riflette anche nella completa disponibilità della Dea, nella sua accoglienza e nell'informazione successiva: rilevando didascalicamente - secondo il tradizionale paradigma<sup>141</sup> oppositivo tra conoscenza umana e conoscenza divina - l'opportunità per il «giovane» di «tutto apprendere» (πάντα πυθέσθαι), ella propone un programma articolato in due momenti, chiaramente scanditi in greco (vv. 29-30) dalle congiunzioni ἡμὲν .... ἠδὲ («sia ... sia»), in conclusione ulteriormente precisati (v. 31) – ricorrendo alla formula ἀλλ' ἔμπης (congiunzione avversativa + avverbio), da rendere come «nondimeno», «eppure» «anche così». L'interpretazione di questo passaggio è molto controversa, ma anche decisiva, dal momento che all'articolazione programmatica presumibilmente corrisponde poi la struttura del poema (cioè la successiva esplicitazione dei contenuti della rivelazione), e dunque dall'interpretazione di quella dipende la comprensione di questo.

Il *kouros* «apprenderà», «imparerà», sarà informato su tutto:

ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμὲς ἦτορ  
 ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης  
 «sia di Verità ben rotonda il cuore fermo,  
 sia dei mortali le opinioni, in cui non è reale credibilità» (vv. 29-30).

Si tratta della opposizione fondamentale, che genera tutti i contenuti del poema: il nucleo essenziale (ἦτορ, «cuore») di Verità (Ἀληθείη), di ogni verità (εὐκυκλέος, «ben rotonda»), la sua necessità immanente (ἀτρεμὲς ἦτορ, letteralmente «cuore che non trema»); le incerte «opinioni dei mortali» (βροτῶν δόξαι), che non sono realmente credibili: esse sono, letteralmente, inaffidabili, in esse non risiede πίστις ἀληθείης («reale fiducia»). La qualificazione umana delle *doxai* giustifica la loro debolezza, assumendo per scontato che la proposta della Verità sia divina. Il modello è ancora quello di *Teogonia* vv. 27-28:

ἴδμεν ψεύδεα πολλὰ λέγειν ἐτύμοισιν ὁμοῖα,  
 ἴδμεν δ' εὖτ' ἐθέλωμεν ἀληθέα γηρῦσασθαι  
 «sappiamo dire molte menzogne simili al vero,  
 ma sappiamo anche, quando vogliamo, il vero cantare»,

<sup>141</sup> Secondo Cerri (p. 182) la fraseologia dell'incontro tra il poeta e la dea riprende tipicamente quella delle scene di incontro tra dei e mortali in Omero.

sebbene in Parmenide l'opposizione tra proferire menzogne (ψεύδεα λέγειν), cioè contraffazioni del genuino stato delle cose, ed esprimere le cose reali (ἀληθέα γηρύσασθαι) sia rimodulata nella tensione tra la salda stabilità nella relazione con la realtà («di Verità il cuore fermo») illustrata dalla Dea, da un lato, e l'in-credibilità dei punti di vista mortali, dall'altro. Nel poema non vi è propriamente traccia dell'esplicita e secca contrapposizione vero-falso: così l'oscillazione esiodea tra «cose false» (ψεύδεα) e «cose vere» (ἀληθέα) diventa nel contesto parmenideo opposizione determinata oggettivamente da una norma (esplicitata in B2). La divinità di Parmenide è meno volubile delle Muse esiodee: la sua rivelazione è vincolata alla manifestazione della realtà (Verità) e, conseguentemente, alla denuncia dell'origine degli sviamenti umani nelle molteplici opinioni. In questo senso, allora, possiamo leggere la conclusione del programma:

ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα  
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα  
 «Eppure anche queste cose imparerai: come le cose accettate [nelle opinioni]  
 era necessario esistessero in modo plausibile, tutte insieme davvero esistenti» (vv. 31-2).

Nell'impegno a tutto insegnare, la Dea non si limita – attraverso l'illustrazione della norma di verità – a denunciare l'inattendibilità delle convinzioni umane (come vedremo, rintracciandone la distorsione genetica), ma intende proporre una ricostruzione attendibile (δοκίμως) della totalità degli enti che quelle opinioni travisavano. Il ricorso a δοκίμως può suggerire, nel contesto, l'intenzione della Dea di riconsiderare comunque il materiale delle inverosimili δόξαι βροτῶν, così da fornirne un quadro accettabile, cioè credibile alla luce della verità.

Possiamo dunque articolare il programma della Dea in tre momenti<sup>142</sup>:

- (i) la esplicitazione della norma immanente (le «vie di ricerca per pensare»), dell'intima necessità della verità (B2, B6), con la conseguente manifestazione della struttura essenziale della realtà (B8);
- (ii) la denuncia dell'errore di base delle opinioni dei mortali (B6, B7);
- (iii) la riformulazione dei contenuti di quelle opinioni (quindi del mondo della esperienza umana) conformemente a quella norma (B9 ss.).

Tale scansione ha dunque riscontro nella struttura del poema:

(a) una prima sezione (primo *logos*), nell'antichità indicata convenzionalmente come "Verità" (Ἀλήθεια) e nel poema (B8.50-51) con la formula: πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶ ἀληθείης («discorso affidabile e pensiero intorno alla verità»), in cui, in successione e strettamente connessi, sono affrontati i momenti (i) e (ii): i principi del corretto ricercare e le origini dell'errore dei «mortali»;

(b) una seconda sezione (secondo *logos*, considerevolmente più consistente), convenzionalmente nota come "Opinione" (Δόξα) e nel poema denotata per i suoi contenuti: δόξας βροτείας («opinioni mortali»): in essa si concentrava il punto (iii) del programma, naturalmente più composito (riferendosi al complesso dell'esperienza).

Variante di questa prospettiva di lettura è quella di Coxon<sup>143</sup>, secondo cui, invece, Parmenide, in conclusione di B1, rievocherebbe le posizioni espresse da Senofane e Alcmeone nei passi sopra citati:

<sup>142</sup> Ruggiu, *op. cit.*, p. 196.

<sup>143</sup> *Op. cit.*, p. 169.

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐτις ἀνὴρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται  
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπών,  
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται  
«davvero l'evidente verità nessun uomo conobbe, né mai ci sarà  
sapiente intorno agli dei e alle cose che io dico, su tutte:  
se, infatti, ancora gli capitasse di dire la verità compiuta in sommo grado,  
lui stesso non lo saprebbe: opinione è data su tutte le cose» (DK 21B34).

Ἀλκμαίων Κροτωνιήτης τάδε ἔλεξε Πειρίθου υἱὸς Βροτίνωι καὶ Λέοντι καὶ  
Βαθύλλωι· περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφήνειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς  
δὲ ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι καὶ τὰ ἐξῆς  
«Alcmeone di Crotona, figlio di Piritoo, ha detto queste cose a Brotino, Leonte e Batillo:  
sulle cose invisibili, sulle cose mortali gli dei possiedono la certezza, ma a noi, in quanto  
uomini, è dato solo trovare degli indizi»<sup>144</sup> (DK 24B1).

Sarebbe dunque ribadita la contrapposizione omerica tra incerte convinzioni umane (elaborate inferenzialmente nel caso di Alcmeone) e conoscenza divina: Parmenide si limiterebbe semplicemente a riformularla nel senso di un contrasto tra forme cognitive: una affidabile perché in grado di manifestare il reale, l'altra opinabile e convenzionale, espressione di meri punti di vista. Solo riconoscendo l'insufficienza dell'esperienza ordinaria, gli uomini hanno la possibilità della certezza: ciò che Parmenide avrebbe tentato nella seconda parte del poema è appunto una ridefinizione del campo delle *doxai* in termini non contraddittori.

Questa interpretazione si scontra, tuttavia, con una lunga tradizione che attribuisce valore diverso alle parole della Dea, per lo più assimilando i punti (ii) e (iii): alla saldezza (razionale) della verità (i), Parmenide contrapporrebbe l'incertezza (empirica) dell'opinare umano (ii), di cui offrirebbe comunque, a scopo esemplificativo e/o critico, esposizione (o ricostruzione) coerente (iii).

Leszl<sup>145</sup> ritiene, in effetti, che la distinzione verità-opinioni, che chiude la comunicazione della dea nel proemio, corrisponda alla distinzione, enunciata dalle Muse esiodee, tra verità e falsità: in entrambi i casi le divinità si rivelano in dominio completo dell'ambito del vero e di quello dell'ingannevole (da Esiodo considerato tale perché simile al vero), sebbene, a differenza delle Muse che si limitano a esporre il vero, la dea di Parmenide espone anche ciò che non è vero, nell'intento di coprire «tutto», di offrire un sapere globale che non ritroviamo in Esiodo.

Lo stesso parallelismo con l'inno alle Muse della *Teogonia* è sfruttato da Mansfeld<sup>146</sup>, il quale riscontra, nel doppio resoconto prospettato dalla Dea, l'analoga pretesa delle Muse di dire verità e menzogne: in questo modo, evidentemente, tutto quanto si riferisce all'ambito della *doxa* è stigmatizzato come ingannevole, con il risultato paradossale di ridurre proprio la sezione cosmogonica e teogonica, più vicina al modello divinamente ispirato del poema esiodeo, a occasione per repertare gli errori dei mortali (sottolineando come τὰ δοκοῦντα dovrebbero essere ma non sono<sup>147</sup>).

<sup>144</sup> Dal passo iniziale del frammento vero e proprio (περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν) la Gemelli Marciano propone di espungere la virgola, offrendo quindi la seguente traduzione: «sulle cose invisibili che riguardano i mortali» ("Lire du début. Quelques observations sur les incipit des présocratiques", «Philosophie Antique», 7, 2007 [*Présocratiques*], p. 19).

<sup>145</sup> *Op. cit.*, pp. 153-4.

<sup>146</sup> *Op. cit.*, p. 33.

<sup>147</sup> *Ivi*, p. 210.

Non è da escludere, invece, che proprio il secondo *logos* rappresentasse il nucleo centrale e originario del progetto di Parmenide, quello in continuità con la riflessione arcaica *περὶ φύσεως* (dove la titolazione tradizionale), di cui la sezione sulla *Doxa* riprodurrebbe anche la logica di riduzione di τὰ δοκοῦντα, delle «cose accettate nelle opinioni», a principi, «forme» (μορφαί) nel lessico parmenideo (B8.53); ma che l'elemento di originalità (da cui l'attenzione tra gli antichi e la conservazione nelle testimonianze) fosse costituito dalle premesse ontologiche contenute nel primo *logos*, che forniscono la cornice e le condizioni di una coerente enciclopedia del mondo naturale, denunciando a un tempo le debolezze delle ricostruzioni alternative<sup>148</sup>.

#### *Opinioni: credibili e non*

Secondo uno dei più accreditati studiosi ed editori contemporanei di Parmenide - Cordero<sup>149</sup> - la Dea prospetterebbe, introduttivamente, il contenuto del suo corso di filosofia nell'ambizioso riferimento alla totalità delle cose, precisato in due oggetti complementari: (i) il «cuore della verità» e (ii) le «opinioni dei mortali». A completamento del suo programma, ella avrebbe poi illustrato *anche* un possibile modello per le «opinioni»: la verità è assente dalle opinioni, ma riconoscere che le opinioni non sono vere è vero<sup>150</sup>. Ciò che rende, a nostro avviso, implausibile questa proposta di lettura è soprattutto l'estensione e l'articolazione che supponiamo il secondo *logos* dovesse avere, configurandosi come poema didascalico, manuale o trattato scientifico, a carattere enciclopedico<sup>151</sup>. È necessario dunque intendersi preliminarmente sul valore delle opinioni<sup>152</sup>.

Una prima indicazione ci giunge dalle testimonianze dei lettori antichi: Aristotele (DK 28A24), per esempio, osserva:

Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἐν οἴεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθὲν [...] ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινόμενοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλειῶν δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν

<sup>148</sup> Il dibattito sulla natura della *doxa* parmenidea è sterminato: a parte il vecchio aggiornamento di G. Reale a E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte I, Volume III: *Eleati*, cit., la questione è stata sistematicamente ripresa nello specifico da P.A. Meijer, *Parmenides Beyond the Gates. The Divine Revelation on Being, Thinking and the Doxa*, Brill Academic Publishers, Amsterdam 1997. Molto utili J. Frere, "Parménide et l'ordre du monde: fr. VIII, 50-61", in *Études sur Parménide*, sous la direction de P. Aubenque, t. II *Problèmes d'interprétation*, Vrin, Paris 1987, pp. 192-212; R. Brague, "La vraisemblance du faux (Parménide, fr. 1, 31-32)", *ivi*, pp. 44-68; A. Nehamas, «Parmenidean Being/Heraclitean Fire» in *Presocratic Philosophy*, edited by V. Caston & D.W. Graham, Ashgate, Aldershot 2002, pp. 45-64; H. Granger, "The Cosmology of Mortals", *ivi*, pp. 101-116; P. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton University Press, Princeton 1998, cap. III: "Doxa and Deception"; le pagine di D.W. Graham, *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton U.P., Princeton 2006 dedicate all'argomento (pp. 169-184).

<sup>149</sup> N.-L. Cordero, *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2004, p. 30.

<sup>150</sup> *Ivi*, p. 32.

<sup>151</sup> G. Cerri, «Testimonianze e frammenti di scienza parmenidea», in *Parmenide scienziato?*, a cura di L. Rossetti e F. Marcacci, Academia Verlag, Sankt Augustin 2008, p. 80.

<sup>152</sup> Torneremo sull'argomento commentando l'ultima parte di B8 e i frammenti del "secondo *logos*".

«Parmenide, invece, sembra in qualche modo parlare con maggiore perspicacia: dal momento che, ritenendo che, oltre all'essere, il non-essere non esista affatto, egli crede che l'essere sia di necessità uno e nient'altro. [...] Costretto tuttavia a seguire i fenomeni, e assumendo che l'uno sia secondo ragione, i molti invece secondo sensazione, pone, a sua volta, due cause e due principi, chiamandoli caldo e freddo, ossia fuoco e terra. E di questi dispone il caldo sotto l'essere, il freddo sotto il non-essere» (Aristotele, *Metafisica* I, 5, 986 b27 - 987 a1).

A sua volta, Teofrasto (secondo quanto attestato da Alessandro di Afrodisia) rileva:

Π. Πύρητος ὁ Ἐλεάτης ἐπ' ἀμφοτέρων ἦλθε τὰς ὁδοὺς. καὶ γὰρ ὡς αἰδιὸν ἐστὶ τὸ πᾶν ἀποφαίνεται καὶ γένεσιν ἀποδιδόναι πειρᾶται τῶν ὄντων, οὐχ ὁμοίως περὶ ἀμφοτέρων δοξάζων, ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν μὲν ἐν τὸ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων, κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχάς, πῦρ καὶ γῆν, τὸ μὲν ὡς ὕλην τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιῶν.

«Parmenide figlio di Pyres, da Elea [...] percorse entrambe le strade. Mostra, infatti, che il tutto è eterno, e cerca anche di spiegare la generazione delle cose che sono, non avendo sulle due vie le stesse convinzioni: piuttosto, secondo verità egli sostiene che il tutto è uno e ingenerato e di aspetto sferico; secondo l'opinione dei molti, invece, al fine di spiegare la generazione delle cose che appaiono, pone due principi, fuoco e terra, l'uno come materia, l'altro invece come causa e agente» (Teofrasto, *Opinioni dei fisici*, DK 28A7).

Il problema dei due *logoi* era già delineato come incrocio tra due forme diverse di esplorazione della realtà, che potremmo sbrigativamente indicare come razionale e empirica: la seconda parte del poema avrebbe così riproposto un approccio alla *physis*, dai *fenomeni* ai loro *principi*, analogo a quello ionico; la prima parte, originale, avrebbe invece introduttivamente messo a fuoco le implicazioni ontologiche *a priori* dell'indagine<sup>153</sup>.

Certamente il programma della Dea prevede un momento critico, che investe indiscutibilmente le «opinioni dei mortali», in cui non risiede «reale credibilità»: individuare la norma di verità comporta necessariamente denunciare l'origine delle erronee convinzioni di quello che potremmo indicare come acritico “senso comune”, ma non esclude che la stessa materia empirica possa essere affrontata rigorosamente e correttamente. Questo il senso della precisazione introdotta dal restrittivo ἀλλ' ἔμπης: tra la saldezza della Verità (illustrazione della realtà) annunciata dalla Dea e la (contraddittoria, come vedremo) inconsistenza delle diffuse, illusorie convinzioni umane, si annuncia la possibilità di una plausibile (coerente con i presupposti che autorizzano la ricerca) ricostruzione dei fenomeni. Benché l'intervento divino sia teso a legittimare la norma di verità (che non può giustificarsi empiricamente), l'impianto educativo del poema, la scelta del *kouros* e la sollecitazione critica nei suoi confronti sembrerebbero autorizzare un'interpretazione positiva dei versi conclusivi del proemio.

In ogni caso, l'articolazione della proposta divina evidenzia soprattutto il punto (iii) del programma, il meno scontato nel contesto. Comunque si intenda la direzione del viaggio cantato nei versi parmenidei, la sua meta è la rivelazione da parte della divinità: sia interpretando letteralmente, sia ricorrendo alla decrittazione simbolica, l'esito veritativo è atteso, così come la conseguente opposizione tra quanto la dea può manifestare e

<sup>153</sup> Si tratta di una relazione che potrebbe ancora trovare riscontro nella organizzazione del poema *Sulla natura* di Empedocle, nei cui frammenti (DK 31B8, 9, 11) troviamo l'eco della ontologia di Parmenide chiaramente saldata alla prospettiva di una positiva indagine della *physis*.

quanto umanamente attingibile. La vera sorpresa è costituita dunque dal terzo momento, chiaramente escogitato per giustificare la presenza di un'ampia sezione dedicata alla materia - “umana, troppo umana” – dei δοκοῦντα. La “oggettiva” (compiuta, εὐκυκλέος, «ben rotonda»<sup>154</sup>), salda essenza (ἀτρεμές ἦτορ, «cuore fermo») di Verità è (naturalmente e tradizionalmente) opposta alla “soggettiva”, debole (οὐκ ἀληθής, «non reale [genuina]») «credibilità» (πίστις) che si può attribuire alle βροτῶν δόξαι: «nondimeno», il poeta, dalle istruzioni della Dea, apprenderà anche a proposito di queste (opinioni), come τὰ δοκοῦντα - «le cose accolte nelle opinioni» - siano da intendere «in modo plausibile» (δοκίμως), considerandole «tutte insieme davvero esistenti» (διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα), in altre parole riconducendole rigorosamente alla «via di ricerca» lungo la quale è effettivamente possibile procedere (B2.3).

Senza questa precisazione il percorso formativo destinato al *kouros* sarebbe incompleto: la formula (χρεῶ) che lo introduce sottolinea come esso sia opportuno, adeguato a conseguire un nuovo genere di consapevolezza della realtà<sup>155</sup>. A tale scopo non è sufficiente (almeno, didascalicamente, non per il *kouros*) conoscerne l'essenza (apporto specifico della divinità, contenuto tradizionale della sua rivelazione) e dunque prendere coscienza della genesi delle opinioni erronee: è soprattutto appropriato (considerando l'estensione del secondo *logos*) fare i conti con l'esperienza umana. Non pare – come invece molti sostengono<sup>156</sup> – che la vera novità parmenidea sia rappresentata dal fatto che la Dea offra agli uomini la possibilità di imparare e la verità e le opinioni, se per *doxai* si intendono quelle illusorie dei mortali: esse saranno sbrigativamente liquidate (B6-7) in conseguenza della enunciazione (B2) dei criteri di verità.

Ciò che è originale, invece, a dispetto della tradizionale frattura tra mortali e immortali, è l'ardita combinazione (affidata appunto alla rivelazione della Dea) di rigorosa affermazione di una realtà non immediatamente accessibile all'esperienza umana (le cui premesse, enunciate in B2, sono sviluppate in B8), e articolata esposizione di un accettabile «ordinamento» (διάκοσμος, B8.60) dei fenomeni naturali. In questo modo la comunicazione divina avrebbe abbracciato sia quanto tradizionalmente appannaggio esclusivo del divino (la verità), sia l'oggetto della contemporanea ricerca (περὶ φύσεως ἱστορίη), e il poema, nel suo complesso, avrebbe ridefinito il quadro cosmologico (e cosmogonico) della *Teogonia* esiodea.

#### *Verità e opinione*

Sul programma introdotto dalla dea innominata in conclusione del proemio (vv. 28-32), possiamo ancora osservare come, a livello espressivo, l'articolazione su cui abbiamo insistito emerga chiaramente nelle scelte verbali:

χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
 ἡμέν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ  
 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθής.  
 ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα  
 χρεῖν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.

<sup>154</sup> Per la lettura che proponiamo, sarebbe più naturale accogliere la variante ε' εὐπειθέος («ben convincente») della versione di Plutarco, Clemente, Sesto Empirico e Diogene Laerzio, prevalentemente accolta dagli editori moderni, di cui diamo notizia in nota al testo greco.

<sup>155</sup> Robbiano, *op. cit.*, p. 77.

<sup>156</sup> Tra gli altri Robbiano, *op. cit.*, pp. 51-2.

Intanto risultano essenziali due verbi - *πυθέσθαι* e *μαθήσεται* – il cui valore è quello di «apprendere per esperienza», «imparare per indagine», ma anche «discernere»: essi possono veicolare, dunque, sia l'idea di ricettività, sia quella di ricerca, perfettamente in contesto laddove la docenza (divina: *θεά*) guida il processo di apprendimento, marcando a un tempo i temi su cui verterà la lezione impartita (*Αληθείης ἦτορ; βροτῶν δόξαι; τὰ δοκοῦντα*) e l'urgenza di comprensione da parte dell'allievo (*κοῦρος*).

La prima formula didattica sottolinea l'opportunità che «tutto tu apprenda»: come in precedenza rilevato, è netta la costruzione oppositiva dei vv. 29-30, in cui la saldezza della Verità è contrastata esplicitamente dalla incertezza delle «opinioni», e la garanzia di verità del nesso *θεά-κοῦρος* implicitamente alla inaffidabilità dei «mortali»: la rivelazione del «cuore fermo di Verità ben rotonda» comporterà la contestazione della consistenza delle loro convinzioni. La seconda formula introduce gli ultimi due versi, verbalmente molto tormentati: il fatto di ribadire «imparerai» sembra implicare che questa sezione della lezione divina sia ulteriore e autonoma rispetto alla prima opposizione (verità e credenza non vera), sebbene il complemento oggetto - «anche queste cose» - plausibilmente rinvii alle «opinioni dei mortali»<sup>157</sup> e soprattutto sia evidente il vincolo lessicale rappresentato dalla comune radice (*δοκ*) di *δόξαι*, *δοκοῦντα* e *δοκίμως*.

Come Mourelatos<sup>158</sup> ha chiarito nella sua ricerca, il verbo *δοκέω* può significare sia (a) «aspettarsi», «pensare», «supporre», sia (b) «sembrare», nel senso (i) di «pensare», ma anche (ii) di «apparire»: presenta dunque *a subject-oriented sense e an object-oriented sense*. Mentre *δόξα* e *δοκίμως* sarebbero riconducibili al primo valore e alla sua «funzione criteriologica», il ricorso al termine *δοκοῦντα* rivela piuttosto le implicazioni oggettive di (b), nonostante la derivazione da *δοκέω* lo renda irriducibile a una «funzione fenomenologica» (quella dei derivati di *φαίνομαι*). In *δόξα* (opinione-convinzione) e *δοκίμως* (accettabile, plausibile) troveremmo allora coinvolta l'idea di valutazione e accettazione, di approvazione; di conseguenza in *τὰ δοκοῦντα* (*ὁ τὸ δοκοῦν ὄν*, come in Simplicio) «le cose ritenute accettabili» ovvero «le cose come sono accettate». Le *βροτῶν δόξαι* - che vengono denunciate come non fededegne - non rappresentano mere impressioni ma punti di vista assunti, condivisi e diffusi, con cui ha evidentemente senso ingaggiare polemica: è alla soggettività di tali punti di vista che viene contrapposta la verità comunicata dalla dea.

Gli ultimi due versi del proemio ritornano sulla materia di quelle confuse assunzioni, per riproporla in modo plausibile: in questo caso Parmenide impiega non il termine *δόξαι* ma *τὰ δοκοῦντα*, a cui collega la complessa espressione participiale *διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα*, che abbiamo reso come «tutte insieme davvero esistenti». La scelta appare non quella di ricostruire la genesi dell'errore dei mortali, ovvero quella di proporre una versione più coerente, piuttosto quella di mostrare come *τὰ δοκοῦντα*, «le cose accolte nelle opinioni», avrebbero dovuto («era necessario\opportuno», con possibile valore di irrealtà) essere intese nella loro totalità come *ὄντα* (esistenti), in altre parole considerate alla luce della Verità, ovvero come genuina realtà.

La precisazione di Parmenide, con le sue scelte lessicali (*δοκοῦντα*, *ὄντα*), e la struttura del poema, con un secondo *logos* di natura enciclopedica, suggeriscono di considerare positivamente il terzo punto del programma della dea, ben distinto dal secondo (che

<sup>157</sup> In funzione prolettica, Parmenide avrebbe – di norma - dovuto impiegare *τάδε*, non *ταῦτα*, che sembra invece riferito a quanto precede.

<sup>158</sup> *Op. cit.*, pp. 195 ss..

riceve indiscutibilmente una connotazione negativa), di cui tuttavia sembra condividere due elementi essenziali:

(i) il contenuto materiale, costituito dalla pluralità delle cose che accogliamo sulla base della esperienza;

(ii) la prospettiva (espressa dall'insistenza sulle forme in *δοκ*), il punto di vista *mortale*, che è appunto quello che passa attraverso l'esperienza, ma che, non per questo, deve essere giudicato inaffidabile.

La Dea procederà quindi:

(i) in primo luogo, a introdurre quella verità di cui è esplicitamente (e tradizionalmente) garante (B2): si tratta delle premesse (B2.3, B2.5) da cui è possibile procedere per manifestare la struttura della realtà (B8);

(ii) poi, sulla scorta della forma (logica) di quelle premesse (necessità dell'essere e impossibilità del non-essere), a stigmatizzare (sbrigativamente) l'infondatezza delle comuni opinioni umane;

(iii) infine, attraverso una ricostruzione «accettabile» (coerente con i parametri veritativi della Dea) dell'esperienza, a illustrare l'«ordine del mondo» (*διάκοσμος*), vero obiettivo dell'opera.

In questo modo, il poema, nel suo complesso, contiene la rivelazione della Verità, cioè dell'essere, della realtà: nella sua essenza («cuore fermo»), nel suo fraintendimento corrente e nella sua adeguata applicazione al campo della esperienza umana. Parmenide si riferisce a due ambiti distinti, divino e umano, che nella rivelazione si sovrappongono: la meditazione della «parola» (*μῦθος*) della Dea, che esprime il nucleo distillato della *Ἀληθείη*, assicurerà al *κοῦρος* la consapevolezza degli errori comuni tra gli uomini e dunque un'avveduta prospezione sul mondo della sua esperienza. In questo senso, verità e opinione hanno lo stesso oggetto (non potrebbe essere diversamente per la logica del poema): la realtà; nella sua unitotalità essenziale manifestata all'intelligenza, e nella pluralità attestata dalla esperienza.

La scansione di tale programma (nella struttura del poema) è significativa proprio perché, protagonista la Dea, muove da premesse che evidentemente Parmenide riteneva di dover tutelare - sia in quanto a fondamento della corretta via di indagine, sia in considerazione della loro paradossalità - nei moduli della tradizione sapienziale. Si sarebbe poi a esse riferito nella liquidazione dei fallaci punti di vista ordinari (B6, B7 e parzialmente B8), e nella proposta di un'ampia sintesi *περὶ φύσεως* (B9 ss.).

Lo scarto tra umano e divino, nel caso di un'esperienza eccezionale, in cui si percorrono i limiti del cosmo, per giungere a un nodo, la porta cosmica, dove cielo e terra, notte e giorno, mondo dei vivi e mondo dei morti si incontrano, è preservato non solo nella modalità rivelativa e quindi nella relazione didascalica tra *θεά* e *κοῦρος*, ma anche nel diverso sguardo sulla realtà. Quello della Dea si rivolge impassibile (logicamente coerente e inattaccabile) all'essere, alla totalità afferrata razionalmente nella sua omogeneità e identità ontologica; quello dei mortali è condizionato (e per lo più sviato) dal filtro dell'esperienza. Compito del poema condannare le distorsioni e produrre – con la lezione divina – una consapevole mediazione.

*Per via*

Prima di concludere l'esame del frammento e dopo averne considerato gli ultimi versi e il programma contenutovi, è opportuno ritornare sull'insieme del proemio e riassumere i nostri risultati. Abbiamo in particolare osservato che:

- (i) Parmenide riprende il modello della grande poesia epica, con ciò evocandone il rilievo veritativo e educativo;
- (ii) egli sviluppa il tema del viaggio, centrale nell'epica omerica, ma anche, in generale, nell'esperienza culturale e religiosa arcaica (sciamanesimo);
- (iii) modulando quei paradigmi, il filosofo insiste sulla eccezionalità della propria esperienza di viaggio, sia per gli auspici che ne assicurano lo svolgimento, sia per la meta oltremondana, sia, infine, per l'incontro con la dea rivelatrice;
- (iv) ciò comporta, da parte sua, valorizzare, con la lezione divina, anche il percorso del viaggio, la «via» (ὁδός) - che la dea ci informa essere «in effetti lontana dalla pista degli uomini» -, messa in relazione con quella introduttivamente qualificata come ὁδός πολύφημος δαίμονος, una via lungo la quale abbondano i canti (quindi celebrata) o le parole, le voci, ovvero ancora (come qualcuno traduce<sup>159</sup>) «che dice molte cose»: in ogni caso «via della divinità»;
- (v) a sancire tale percorso e la legittimità della percorrenza, Parmenide colloca Dike e Temi, giustizia e norma divina: l'accesso alla verità, come sottolinea la Dea, non è dunque casuale, accidentale, ma risultato di uno sforzo (il poeta in apertura evoca la spinta del proprio desiderio, θυμός) educato, forse di una iniziazione (come rivelerebbe, secondo alcuni, l'uso della espressione εἰδώς φώς in v. 3);
- (vi) la lezione della Dea non si limita a manifestare la Verità (di cui rileva la saldezza, il nucleo inattaccabile), mediandola a un mortale, ancorché favorito, ma è attenta anche al mondo della esperienza, delle «convinzioni» umane, sia per denunciarne gli stravolgimenti, sia per offrirne una versione «accettabile», cioè coerente, nei suoi principi esplicativi, con la realtà annunciata (l'essere).

I modelli e i temi interessati suggeriscono che la comunicazione di verità, certamente centrale nei frammenti disponibili, non fosse fine a se stessa, ma costituisse l'elemento intorno a cui realizzare sia un profondo ri-orientamento della esperienza umana, sia una radicale ri-determinazione del rapporto tra soggetto umano e realtà (come cercheremo di dimostrare in B3 e B8). Analizzando il valore di ἀλήθεια nella cultura arcaica, la Stemich, convinta che in Parmenide non si possa delimitarne nettamente la prospettiva oggettiva (che insiste sul referente, sull'entità data al di fuori dell'individuo) da quella soggettiva (come nelle espressioni *dire vero, fare vero*, in cui è sottolineata la relazione dell'uomo alla verità), osserva comunque che Parmenide (come già Eraclito) insista piuttosto sulla seconda, ovvero sulla condizione che consente all'uomo di superare il senso comune quotidiano<sup>160</sup>. La formazione alla verità porterà il *kouros* a vedere il mondo in una prospettiva lontana dalla quotidianità, ma soprattutto a scegliere diversamente dalla società<sup>161</sup>.

È significativo che, di recente, oltre a Martina Stemich anche Chiara Robbiano abbia richiamato l'attenzione su questo punto: la ἀλήθεια rivelata, prioritaria nel programma educativo della Dea, sarebbe il risultato di un punto di vista (che il *kouros* deve maturare), e dunque soggettiva, ma, dal momento che esso svela l'essenza della realtà, allo stesso tempo oggettiva<sup>162</sup>. In questo senso il poema riguarderebbe una trasformazione del punto di vista tale da investire non solo l'oggetto della comprensione, ma anche - alla fine del viaggio - il soggetto<sup>163</sup>.

<sup>159</sup> Reale, per esempio.

<sup>160</sup> *Op. cit.*, pp. 84-6.

<sup>161</sup> *Ivi*, p. 119.

<sup>162</sup> *Op. cit.*, p. 56.

<sup>163</sup> *Ivi*, p. 37.

Che si tratti di percorso astrale – quello solare – che conduce alla porta cosmica, chiave di volta non solo dell’alternanza giorno-notte ma anche dell’accessibilità al mondo infero, ovvero di itinerario celeste, verso una trascendenza extra-cosmica (come vuole Mansfeld), o ancora di discesa verso il mondo infero, il viaggio verso la divinità è comunque destinato a un impatto che sarebbe riduttivo considerare esclusivamente sotto il profilo conoscitivo, come per lo più si è fatto nella tradizione. L’evento è decisivo non solo per quello che consentirà di conoscere ma per come consentirà di condursi nell’esistenza: questa è forse la ragione della scelta comunicativa di Parmenide, con le sue potenzialità performative (la recitazione) e le allusioni a esperienze (rivelazioni, illuminazioni ecc.) note soprattutto per la loro incidenza esistenziale. Non a caso, dunque, il poema si apre con riferimenti allo θυμός, all’εἰδὼς φῶς, alla accortezza delle cavalle di scorta, e all’egida divina di Temi e Dike, per procedere all’incontro con una dea (che potrebbe essere Persefone) la quale introdurrà la propria rivelazione (B2) con l’evocazione dell’immagine di un bivio, di fronte al quale il *kouros* è chiamato a scegliere.

## B2

Nonostante i vari problemi di traduzione e interpretazione suscitati dai versi di B2, con certezza possiamo asserirne, come nel caso del precedente B1, la collocazione: all'inizio della prima sezione del poema<sup>1</sup>, a ridosso del proemio (se non addirittura in continuità e contiguità con esso). Possiamo inoltre ragionevolmente ritenere che B2 costituisca un blocco argomentativo continuo con i successivi B3, B6, B7<sup>2</sup>: un'articolata e ragionata disamina (indicata dalla Dea come ἔλεγχος in B7.5) dei presupposti funzionali alla manifestazione (B8) dei *segni* (σήματα) di quanto anticipato (B1.29) come Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἤτορ, «di verità ben rotonda il cuore fermo». In pratica delle proprietà della Realtà concepita nel suo insieme.

In questo senso, all'interno di uno schema espositivo che esplicitamente richiama l'attenzione sul rilievo fondativo dei versi B2.2-8 (la Dea, infatti, marca la significatività del proprio μῦθος, sollecitando l'interlocutore a prenderne nota e averne cura), alcuni hanno voluto valorizzare la condizionante presenza dei principi della logica occidentale<sup>3</sup>, altri invece vi hanno colto le premesse dell'ontologia<sup>4</sup>.

### Dire, ascoltare

La continuità con B1 è segnata proprio dalla modalità direttiva della comunicazione, in cui esortazione e insegnamento marcano lo scarto tra il ruolo della Dea (ἐγὼν ἐρέω, «io dirò») e la ricezione (l'ascolto avveduto) del poeta (κόμισαι δὲ σὺ μῦθον, «e tu abbi cura della parola»), destinata a trasformarsi, a sua volta, nella mediazione della verità a un discepolo: il σὺ («tu») impiegato dalla divinità è rivolto tanto da questa al poeta, quanto da questi al proprio ascoltatore. La Dea sottolinea: ti dirò e tu ascolta e riferisci: al poeta, in conclusione del suo viaggio nel mondo infero, non sono riservati né privilegiate visioni, né contatti immediati; lo attendono solo parole di cui si raccomanda l'ascolto<sup>5</sup>. La ricerca della Verità dovrà dunque, per il giovane, completamente concentrarsi sul discorso della Dea: un discorso del tutto privo di nomi, in cui ella non nomina se stessa, né descrive se stessa o la casa in cui risiede, né indica nel dettaglio il soggetto delle proprie enunciazioni<sup>6</sup>. Un solo impegno è stato assunto e quindi fa da sfondo alla sua parola: «è necessario che tutto tu apprenda» (χρεῶν δὲ σε πάντα πυθέσθαι).

Come sarà sottolineato in altro luogo (B7.5), l'espressione κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας («e tu abbi cura della parola una volta ascoltata») certamente sollecita l'attenzione per la verità del messaggio manifestato dalla Dea (μῦθος), ma implica anche – nella ricezione\cura - la sua valutazione e trasmissione. Sintomatica nel contesto la scelta del

<sup>1</sup> Come abbiamo già avuto occasione di ricordare, nella cesura sottolineata dalla Dea in B8.50-1 ci si riferisce a quel che precede come πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα ἀμφὶς Ἀληθείης («discorso affidabile e pensiero intorno alla Verità»). B2.4 sembra riferirsi alla stessa materia con l'espressione Πειθοῦς κέλευθος. Tradizionalmente si designa la prima sezione come "Verità" (Ἀληθείη).

<sup>2</sup> Coxon, *op. cit.*, p. 173: la sequenza proposta è, nella numerazione DK (diversa da quella ricostruita dall'autore), B2, B3, B6, B4, B7.

<sup>3</sup> Per esempio Heitsch in Parmenides, *Die Fragmente*, griechisch-deutsch, herausgegeben, übersetzt und erläutert von Ernst Heitsch, Sammlung Tusculum, Artemis & Winkler, Zürich 1995<sup>3</sup>.

<sup>4</sup> Per esempio Leszl, *op. cit.*, p. 85, il quale ravvisa nella prima parte del poema di Parmenide la fondazione della ontologia.

<sup>5</sup> L. Atwood Wilkinson, *Parmenides and To Eon. Reconsidering Muthos and Logos*, Continuum International Publishing Group, London-New York 2009, pp. 89-90.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. 79.

termine μῦθος, la «parola» divinamente ispirata del poeta, la parola che veicola, attraverso il poeta, il canto delle Muse, e dunque sancisce, a un tempo, il vincolo di dipendenza del mortale dall'immortale, ma anche l'eccezionale rilievo del poeta, la sua peculiare posizione sociale, la sua *sophia*<sup>7</sup>.

*Io, tu*

La polarità comunicativa ἐγώ-σύ marca, tuttavia, anche l'aspetto "dialettico" del testo parmenideo: essa, in effetti, introduce, con il rilievo della genuinità (aderenza alla realtà) del messaggio, l'urgenza di illustrarne la forza persuasiva al destinatario (B2.4: Πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὁπτηδεῖ: «di Persuasione è il percorso - a Verità infatti si accompagna») e dunque la dimensione argomentativa (che si impone in B8). A dispetto del tono e della situazione solenni, è progressivamente sul piano della (co)stringente dimostrazione (ἐλεγχος) che si sviluppa la rivelazione della Dea, quasi in discussione con il «tu», di cui, essenzialmente in B8, sembrerebbe confutare il punto di vista ordinario. In questa prospettiva, la dialettica comunicativa esprime l'intenzione educativa anche nella forma di una lezione sull'uso degli strumenti razionali.

B2 proporrebbe allora, in modo originale, le premesse di base della successiva trattazione: Mansfeld, in particolare, ha sostenuto che il ruolo condizionante della divinità e della sua rivelazione si manifesterebbe nei due passaggi introdotti dalle forme verbali in prima persona<sup>8</sup>:

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω [...]  
«Orsù, io dirò» (B2.1a)

τὴν δὴ τοι φράζω  
«Proprio questa ti dichiaro» (B2.6a).

---

<sup>7</sup> Su questo punto in particolare la Wilkinson (pp. 40 ss.), che richiama Senofane, DK 21B2.11-14:

ῥώμης γὰρ ἀμείνων  
ἀνδρῶν ἢ δ' ἵππων ἡμετέρη σοφίη.  
ἀλλ' εἰκῆι μάλα τοῦτο νομίζεται, οὐδὲ δίκαιον  
προκρίνειν ῥώμην τῆς ἀγαθῆς σοφίης  
«Migliore è infatti della forza  
di uomini e cavalli la nostra sapienza.  
Ma si valuta questo in modo veramente dissennato: e invece non è giusto  
preferire la forza alla buona sapienza».

Lo stesso Senofane aveva così introdotto la propria sapienza:

χρὴ δὲ πρῶτον μὲν θεὸν ὑμνεῖν εὐφρονας ἀνδρας  
εὐφήμοις μύθοις καὶ καθαροῖσι λόγοις  
«bisogna che in primo luogo celebrino il dio uomini assennati,  
con racconti adeguati e puri discorsi» (B1.13-14);

e:

ἀνδρῶν δ' αἰνεῖν τοῦτον ὃς ἐσθλὰ πίων ἀναφαίνει,  
ὥς οἱ μνημοσύνη καὶ τόνοσ ἀμφ' ἀρετῆς  
«da lodare, poi, tra gli uomini, colui che, bevendo, pronuncia belle parole,  
conformemente a memoria e aspirazione alla virtù» (B1.20-1).

<sup>8</sup> *Op. cit.*, pp. 61-2.

Gli asserti fondamentali sarebbero così imposti dalla autorità di ἐγώ («io») e del soggetto di φράζω («dichiaro»), quindi dalla Dea.

Il primo momento coinciderebbe con l'enunciazione (B2.2) delle «uniche vie di ricerca per pensare» (solo A e B sono «per pensare», A e B sono incompatibili):

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι  
«l'una che "è" e che "non è [possibile] non essere"» (B2.3)

[...]

ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἔστι μὴ εἶναι  
«l'altra che "non è" e che "è necessario non essere"» (B2.5).

Il secondo con l'asserzione dell'impercorribilità della via «che non "è" e che è necessario "non essere"». Appunto:

τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν  
«Proprio questa ti dichiaro essere sentiero del tutto privo di informazioni» (B2.6).

Le iniziali attestazioni che (i) essere e non-essere sono incompatibili (contraddittori) e che (ii) il non-essere non è effettivamente disponibile per un'autentica ricerca, avrebbero matrice sovrumana, come sottolineato dall'iniziativa divina e dall'invito all'ascolto<sup>9</sup>. Anche non condividendo la tesi di Mansfeld, appare indiscutibile l'intenzione di Parmenide di sfruttare la presenza della Dea per muovere da una verità fondamentale, ovvero, ammettendo un uso didascalico del mito, di rivendicare la verità del filosofo come verità assoluta (e non mera opinione umana)<sup>10</sup>. Egli introduce, per bocca della θεά, gli elementi (anche formali, come vedremo) della successiva discussione, così palesando sia il proposito argomentativo sia la consapevolezza del suo articolarsi.

Si è affermato<sup>11</sup> che con Parmenide l'espressione filosofica matura (non senza esitazioni da un punto di vista narrativo) la coscienza del proprio oggetto e dei propri mezzi: non è più sufficiente proporre una verità; è necessario assicurarla con la costrizione del *logos*. L'impressione complessiva è comunque che, all'interno di una cultura arcaica in cui, in un modo o nell'altro, ogni sapere era radicato nella sfera della comunicazione divina<sup>12</sup>, Parmenide intenzionalmente optasse per fondare le premesse ultime dei propri argomenti sulla parola divina.

#### *Uniche vie di ricerca per pensare*

All'esortazione di apertura che l'«io» della Dea rivolge al «tu» del poeta (v. 1), invitandolo ad «aver cura di» (κόμισαι) – ovvero «prender nota, meditare e trasmettere» – quanto ella sta per rivelare, fa immediatamente seguito (v. 2), sintatticamente retto dall'impegnativa espressione omerica ἐρέω («dirò, proclamerò»), la prima indicazione concreta sul contenuto della rivelazione:

<sup>9</sup> Ivi, p. 86.

<sup>10</sup> Conche, *op. cit.*, pp. 79-80.

<sup>11</sup> La tesi secondo cui Parmenide sarebbe il primo filosofo ad argomentare, a dare ragioni a supporto della propria posizione, a elaborare consapevolmente il proprio ragionamento con metodo, è di Cordero (*By Being, It Is*, cit., p. 38).

<sup>12</sup> Su questo aspetto della cultura greca, è interessante la messa a fuoco di L. Brisson, "Mito e sapere", in *Il sapere greco. Dizionario critico*, a cura di J. Brunschwig e G.E.R. Lloyd, vol. I, Einaudi, Torino 2005, pp. 49-62.

αἴπερ ὁδοὶ μῶναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι

che abbiamo reso come:

«quali sono le uniche vie di ricerca per pensare».

Il verso presenta alcune difficoltà di traduzione, non indifferenti per l'interpretazione relativa e complessiva. Quale valore riconoscere a ὁδοὶ διζήσιός? Quale a μῶναι? Come rendere εἰσι? Come νοῆσαι?

La Dea, riferendosi a ὁδοὶ διζήσιός, ritorna, dopo averlo già fatto in B1.2, B1.5 e soprattutto B1.26-7 (ἐπεὶ οὔτι σε Μοῖρα κακὴ προὔπεμπε νέεσθαι τήνδ' ὁδόν: «Non Moira infausta, infatti, ti spingeva a percorrere questa via»), sul tema della *via*, impiegando un'espressione di nuovo conio, che rientra tuttavia a pieno titolo nel motivo omerico del viaggio<sup>13</sup>. Il termine parmenideo διζησις è infatti di derivazione epica, essendo δίζημαι utilizzato in Omero per «ricercare persone o animali perduti» ovvero nel senso lato di «concepire»: esso implica desiderio *del* e interesse *nell'oggetto* ricercato (la cui esistenza quindi non sarebbe in discussione). La formula ὁδοὶ διζήσιός alluderebbe allora a un investigare impegnato a raccogliere informazioni che conducano all'oggetto desiderato.

È significativo che il contemporaneo Eraclito usi (DK 22B22) δίζημαι nel senso di ricercare in profondità (ricerca dell'oro)<sup>14</sup>, marcando una direzione di indagine verso quanto nascosto e inaccessibile ai mortali: la ricerca della φύσις delle cose, che caratterizza l'atteggiamento del nuovo sapiente, in contrapposizione alla πολυμαθία di poeti e tradizionali sapienti. Eraclito, tuttavia, sottopone il verbo a una ulteriore, originale, torsione in DK 22B101:

ἐδιζησάμην ἐμεωυτό  
«ho indagato me stesso»,

che Mourelatos<sup>15</sup> legge in relazione a DK 22B45:

ψυχῆς πείρατα ἰὼν οὐκ ἂν ἐξεύροιο, πᾶσαν ἐπιπορευόμενος ὁδόν· οὕτω βαθὺν  
λόγον ἔχει  
«i limiti dell'anima non potrai mai trovarli, sebbene tu ti spinga per tutte le strade: tanto profondo è il suo *logos*».

L'uso arcaico di δίζημαι sottolinea, insomma, il fatto che si ricerca intorno a qualcosa che non è manifesto o accessibile fin dall'inizio. In questo senso il nesso stabilito nei versi 3-4 tra la prima ὁδός e Ἀληθείη:

Πειθοῦς ἐστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ  
«di Persuasione è il percorso - a Verità infatti si accompagna»).

È necessario un percorso di ricerca per appalesare quanto è immediatamente nascosto: la via conduce alla «non-latenza» della realtà, e in questo senso alla «verità». La verità richiede dunque una specifica ricerca: solo conducendosi "con metodo", seguendo una

<sup>13</sup> Mourelatos, *op. cit.*, p. 67.

<sup>14</sup> «Quelli che cercano oro, rivoltano molta terra, ma trovano poco oro» (χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον).

<sup>15</sup> Mourelatos, *op. cit.*, p. 68.

«pista» (termini come *πάτος*, *κέλευθος*, *ἀταρπός* sono ricorrenti nei primi due frammenti) non casuale è possibile cogliere ciò che è genuinamente reale. Parmenide sceglie di ricorrere all'espressione «vie di ricerca» proprio per dare risalto al fatto che esse hanno come obiettivo essenziale la realtà (verità)<sup>16</sup>.

La Dea proclama dunque solennemente:

αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι  
(letteralmente: «quali vie uniche di ricerca sono per pensare»).

La costruzione greca ha autorizzato sia la lettura che insiste sulla concepibilità delle vie (*εἰσι νοῆσαι* in questo caso da rendere come «sono possibili da pensare», «possono essere pensate», «sono pensabili»), sia quella che, come pare corretto nel contesto, facendo leva (a) sul valore finale-consecutivo dell'infinito, (b) sul suo nesso con *μοῦναι*, e (c) sulla successiva determinazione delle *ὁδοί* con formule introdotte da *ὅπως* e *ὡς*, esprime il lato attivo del pensare (dunque: «quali sono le uniche vie *per pensare*»), introducendo due modi di pensare («pensare che...»).

Discutendo recentemente questo nodo, Chiara Robbiano<sup>17</sup> ha suggerito di lasciare aperta la questione del *focus* di B2.2: entrambe le possibilità interpretative - che «le vie di ricerca» siano oggetto di *νοεῖν* (e quindi le *sole* a essere «concepibili»), ovvero che esso rappresenti il loro scopo (specificando quindi l'obiettivo della ricerca<sup>18</sup>) – sarebbero da accettare, così da rendere la (irrisolta) ambiguità intenzionalmente suscitata da Parmenide (in analogia con le modalità di comunicazione del contemporaneo Eraclito). Si tratta di una prospettiva interessante, che, come vedremo, potrebbe applicarsi ad altri passaggi del testo.

Ma il testo pone anche il problema della resa di *νοῆσαι*: generico «pensare», o, secondo l'uso arcaico, «apprendere, conoscere»<sup>19</sup>? La traduzione in questo caso impone un'opzione interpretativa: «pensare» rischia di risultare troppo indefinito rispetto all'unicità conclamata delle vie, consentendo, per esempio, di ammettere, oltre alle razionalmente legittime, anche «le vie dell'irrazionale» (illuminazioni, rivelazioni, ispirazioni ecc.), illegittime agli occhi della ragione<sup>20</sup>, come in effetti alcuni frammenti del poema (soprattutto B6 e B7) sembrano suggerire.

D'altra parte, si potrebbe obiettare che, rendendo in senso forte *νοεῖν* con «apprendere\conoscere», risulterebbe problematica la comprensione della via introdotta in B2.5:

ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι  
(che "non è" e che "è necessario non essere").

Di essa, in effetti, la Dea si affretta subito a osservare:

---

<sup>16</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 124.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, pp. 81-2.

<sup>18</sup> Come segnalato in nota alla traduzione, tale interpretazione sembrerebbe suffragata anche dall'eco in Empedocle DK31 B3.12:

ὁπόσηι πόρος ἔστι νοῆσαι  
(«dove si apra un percorso per conoscere»).

<sup>19</sup> Mourelatos, *op. cit.*, p. 70. Tra gli editori contemporanei, anche Heitsch opta per *erkennen*. Per una discussione aggiornata si veda ora Palmer, *op. cit.*, pp. 69 ss..

<sup>20</sup> Come nel caso di Conche, *op. cit.*, p. 77.

τὴν δὴ τοὶ φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν  
οὔτε γὰρ ἄν γνοιῆς τό γε μὴ εἶν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις·  
«Proprio questa di dichiaro essere sentiero del tutto privo di informazioni:  
non potresti infatti conoscere ciò che non è (non è in effetti cosa fattibile),  
né potresti indicarlo» (B2.6-8);

sottolineatura ripresa e accentuata ancora in B8.17-8:

ἀνόητον ἀνώνυμον - οὐ γὰρ ἀληθῆς  
ἔστιν ὁδός  
«impensabile [e] inespriabile (non è infatti  
via genuina)».

Eppure è proprio questa difficoltà a risultare illuminante rispetto alla natura e alla funzione delle «uniche vie di ricerca per pensare» (ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός νοῆσαι): solo la nozione di νοεῖν come pensare del tutto intellettuale, capace di prescindere dalle sembianze sensibili e afferrare ciò che è realmente dato, appare in grado di giustificare l'alternativa (ἢ μὲν... ἢ δὲ...) prospettata nei versi B2.3 e B2.5. Intendendo νοεῖν come un «pensare» generico, si può ridurre il paradosso di una «via di ricerca per pensare» connotata come «sentiero del tutto privo di informazioni» (παναπευθέα ἀταρπὸν) e, addirittura, come «impensabile e inespriabile (ἀνόητον ἀνώνυμον), ricorrendo alla distinzione tra la sua prospettazione *a priori* e l'effettiva (*a posteriori*) sua praticabilità. Crediamo, tuttavia, che sia solo la comprensione di νοεῖν secondo la prospettiva omerica (improntata all'analogia con il vedere) di una relazione percettiva immediata con l'oggetto<sup>21</sup>, a dare senso alla disgiunzione «è»-«non è»: essa allora esprimerà, per quella funzione ricettiva, l'alternativa radicale tra necessità di rivolgersi a un oggetto che è, e impossibilità di afferrare ciò che non è.

La Dea annuncia nel contesto quali siano le «uniche vie di ricerca per pensare»: tre sono gli elementi da considerare: (i) la ricerca (δίζησις), (ii) i percorsi lungo per cui essa si sviluppa, (iii) la finalità che essa intende realizzare, designata dall'infinito aoristo νοῆσαι: «pensare», svelare la realtà (verità), ovvero, come suggerisce Palmer<sup>22</sup>, «comprendere», «giungere a comprensione». Il contesto di B2 suggerisce palesemente anche l'obiettivo conclusivo delle ricerca, che traduce in risultato la finalità dell'unico effettivo percorso di ricerca: come abbiamo già osservato, della prima via di ricerca («ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι») la Dea sottolinea che (a) è «percorso di Persuasione» (Πειθοῦς κέλευθος), in quanto (b) «attende alla Verità» (Ἀληθείη ὀπηδεῖ). L'apertura di B6 preciserà:

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' εἶν ἔμμεναι  
«è necessario dire e pensare questo: che "ciò che è è"»,

fissando quindi in quanto espresso da εἶν l'oggetto specifico di comprensione.

D'altra parte, le «vie» annunciate sono «uniche» (μοῦναι) in forza di ciò che esse si propongono di pensare: in B8.16 sinteticamente proposto come ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν («è o non è»), esso è in B2 rinforzato da due formule modali:

<sup>21</sup> Germani, *op. cit.*, p. 189.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, pp. 72-3.

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι  
 «l'una che "è" e che "non è [possibile] non essere"» (B2.3)  
 [...]  
 ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι  
 «l'altra che "non è" e che "è necessario non essere"» (B2.5).

Lungo la prima via (per pensare), la ricerca si sviluppa riflettendo a partire dall'affermazione «è» (ἐστίν), rimanendo saldamente sul terreno dell'essere (escludendo cioè la possibilità del non-essere). La seconda modalità, invece, prevede che la ricerca si svolga a partire da «non è» (οὐκ ἔστιν), e si conduca necessariamente su tale terreno: delineata in quanto alternativa alla prima, essa si rivela impercorribile, dal momento che il pensiero non avrebbe alcunché da afferrarvi e manifestarvi.

#### *Per pensare*

Prima di procedere alla determinazione delle «vie», è opportuno, tuttavia, in relazione al verso 2, soffermarsi ancora sulle implicazioni dell'annuncio della Dea:

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω [...]  
 αἴπερ ὁδοὶ μούνα διζήσιός εἰσι νοῆσαι  
 «orsù, io dirò [...]  
 quali sono le uniche vie di ricerca per pensare».

Comunque si valutino queste parole, è evidente come in esse Parmenide condensi proletticamente il senso del messaggio divino, che investe dunque indiscutibilmente la dimensione logica del νοεῖν: si tratterà di riassumere, nella schematica astrazione di due forme («vie»), le modalità di fondo del «ricercare razionale», discriminandole rispetto all'ampia fenomenologia di tentativi e sviamenti «mortali» (le δόξαι βροτῶν). Se si può riconoscere alla narrazione del proemio anche un'intenzione simbolica, ricordiamo come la θεά, accogliendo il κοῦρος, rilevasse (B1.27):

τήνδ' ὁδόν [...] γὰρ ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου ἐστίν  
 «questa via [...] è in effetti lontana dalla pista degli uomini».

Il filo che lega l'esordio della comunicazione della θεά (B1.24 ss.) alla rivelazione di B2 è costituito dal tema della ὁδός: la Dea dapprima (B1.27) – con riferimento alla via che, grazie all'intervento di eccezionali adiutori, ha condotto al suo cospetto - segnala come essa sia «lontana dalla pista degli uomini» (ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου); ora, nel nuovo contesto, ella ne rievoca il tema appunto nelle ὁδοὶ μούνα διζήσιός, illustrandone in modo rigoroso il carattere condizionante rispetto a ogni valutazione sull'universo delle opinioni umane. In gioco è esplicitamente (B1.29) la Verità, ovvero, più articolatamente, la realtà:

- (i) nella sua “essenza” (Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ, «di Verità ben rotonda il cuore fermo»);
- (ii) nella sua manifestazione all'esperienza umana (τὰ δοκοῦντα, «le cose accettate [nelle opinioni]»);
- (iii) nella sua diffusa distorsione (βροτῶν δόξαι, «opinioni dei mortali»).

La realtà da scoprire (Verità) rimane al centro anche di B2, come abbiamo in precedenza sottolineato a proposito della espressione διζησις e della sua derivazione dall'omerico δίζημαι, alimentando un possibile ulteriore paradosso. Secondo una corrente interpretazione dei primi versi del proemio, la Dea è stata raggiunta a

conclusione di un viaggio lungo la «strada ricca di canti» (ἐς ὁδὸν πολύφημον) che conduce «l'uomo che sa»: ella rivela di non essere la fonte diretta da cui attingere la Verità; suo compito è solo quello di indicare il (nuovo) percorso per conseguirla<sup>23</sup>. È questo decentramento della verità dalla Dea che giustifica, per esempio, la lezione di Untersteiner, il quale fa coincidere la verità con la via stessa.

In ogni caso, nell'economia complessiva del testo, il riferimento al νοεῖν – del poeta e del lettore\ascoltatore – è essenziale per coglierne l'intenzione pedagogica. Il discorso si snoderà a partire dalla comprensione delle implicazioni di due enunciati divini, insistendo sulla centralità della relazione tra νοεῖν e εἶναι: tale comprensione risulterà ugualmente vincolante per la Dea e per i «mortali» (manifestando un decisivo, comune denominatore razionale):

(i) legittimando, da un lato, il taglio argomentativo di alcuni dei frammenti della prima sezione (segnatamente B8, parzialmente B6) e l'ἔλεγχος adottato dalla divina interlocutrice per istruire il κοῦρος;

(ii) contribuendo dall'altro a tracciare il contorno ontologico dell'oggetto intorno a cui verte il discorso, indicato dallo stesso Parmenide come τὸ ἔόν.

Le «vie» e i loro problemi: natura e articolazione della ricerca

Le «uniche vie di ricerca per pensare», sono così proposte da Parmenide:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι  
«l'una che "è" e che "non è [possibile] non essere"» (B2.3)

ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι  
«l'altra che "non è" e che "è necessario non essere"» (B2.5).

Viene in tal modo reiterato – ma senza sovrapposizione, come vedremo - lo schema oppositivo già impiegato dalla Dea nella propria allocuzione di saluto, quando aveva sottolineato al κοῦρος l'esigenza di «tutto» apprendere:

ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ  
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς  
«sia di Verità ben rotonda il cuore fermo,  
sia dei mortali le opinioni, in cui non è vera credibilità» (B1.29-30).

*L'una - l'altra*

Ammettendo la sostanziale continuità tra B1 e B2, le due opposizioni, cariche di significato in forza delle reciproche introduzioni (nel primo caso - B1.28 – l'urgenza di χρεῶν δέ σε πάντα πυθέσθαι, «è necessario che tutto tu apprenda»); nel secondo l'interrogativo implicito in αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι, «quali sono le uniche vie di ricerca per pensare»), appaiono evidentemente collegate, anche se non (come vorrebbe qualcuno<sup>24</sup>) nel senso di una puntuale correlazione.

Nel caso di B2, l'opposizione emerge non solo, sul piano espressivo, nella scelta della costruzione (ἡ μὲν ὅπως ... ἡ δ' ὡς), ma soprattutto, sul piano logico, nella peculiare costruzione degli enunciati, che possiamo rispettivamente articolare nei due emistichi dei versi 3 e 5, quindi:

<sup>23</sup> Ruggiu, *op. cit.*, p. 211.

<sup>24</sup> In modo coerente per esempio Cordero.

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν [...] (B2.3a)  
ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν [...] (B2.5a)

καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι (B2.3b)  
καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι (B2.5b).

Letteralmente dovremmo tradurre, attribuendo (come prevalentemente si fa) a ὅπως e ὡς il valore di congiunzioni (subordinanti) dichiarative, dunque sottintendendo «che dice» ovvero «che pensa»:

«l'una [che pensa] che "è"<sup>25</sup> [...]» (B2.3a)  
«l'altra [che pensa] che "non è" [...]» (B2.5a),

«e che "non è non essere"» (B2.3b)  
«e che "è necessario non essere"» (B2.5b).

L'alternativa più credibile a questa costruzione dichiarativa non pare tanto quella avverbiale discussa da Mourelatos<sup>26</sup>:

«l'una come è e come non sia non essere»  
«l'altra come non è e come sia necessario non essere»,

quanto quella proposta da Ferrari<sup>27</sup>, almeno per quel che concerne la resa di ὅπως e ὡς con «secondo cui», che ben suggerisce l'idea delle diverse prospettive di ricerca.

Il rilievo oppositivo delle «vie» può essere rafforzato se – come è possibile e per certi versi naturale nel contesto – B2.3b (καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) è reso con espressione modale; avremmo così:

«e che "non è possibile non essere" [ovvero: che non sia]» (B2.3b)  
«e che "è necessario non essere" [ovvero: che non sia]» (B2.5b).

In questo caso, sarebbe evidente come Parmenide abbia deliberatamente costruito le «vie di ricerca» facendo leva sulle opposizioni «è» – «non è» e «non è [possibile] non essere» - «è necessario non essere»: la Dea – per acclarare αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι - ricorre a due formule coordinate<sup>28</sup>:

- (i) «[pensare] che A e che B» per la prima via;
- (ii) «[pensare] che non-A e che non-B» per la seconda.

In greco abbiamo: A = ἔστιν; non-A = οὐκ ἔστιν; B = οὐκ ἔστι μὴ εἶναι; non-B = χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι. Lo schema che così si delinea è parzialmente carente, in quanto, da un punto di vista logico, «non-B» dovrebbe corrispondere alla negazione di «non è possibile non essere» e dunque a «è possibile non essere», non a «è necessario non essere». In questo senso, è stato giustamente osservato (Kahn, Mourelatos, Lloyd, Leszl) che, alla luce della posteriore logica aristotelica, gli enunciati 2.3a e 2.5a sarebbero effettivamente contraddittori<sup>29</sup>, mentre gli enunciati 2.3b e 2.5b (costruiti sulla opposizione «non è possibile...»-«è necessario...») solo contrari, e che dunque la

<sup>25</sup> Il virgolettato vuol sottolineare il contenuto dichiarato.

<sup>26</sup> *Op. cit.*, pp. 49.51. Untersteiner rende in modo apparentemente analogo, ma in realtà con valore interrogativo: «come una esista e che non è possibile che non esista» (p. LXXXVI).

<sup>27</sup> *Il migliore dei mondi impossibili*, cit., pp. 135 ss..

<sup>28</sup> Proposta da Cordero, *By Being, It Is*, cit., p. 43.

<sup>29</sup> Ammettendo, ovviamente, l'identità di soggetto.

formulazione alternativa non sarebbe esaustiva. Eppure nell'insieme appare chiara (Aubenque, Heitsch) l'intenzione di Parmenide di esprimersi attraverso alternative esclusive (quindi in termini di espressioni incompatibili)<sup>30</sup>.

Una volta delineata la formulazione oppositiva delle vie di indagine, due questioni delicate (da un punto di vista interpretativo complessivo) si impongono: a chi o che cosa si riferiscono affermazione e negazione (quale il loro soggetto)? Quale valore (esistenziale, copulativo, veritativo) attribuire al verbo «essere»?

*È - non è*

Il primo interrogativo è ovviamente suscitato dall'assenza, in greco, di un soggetto per ἔστιν- οὐκ ἔστιν: dal momento che le principali lingue moderne richiedono che esso sia in qualche modo esplicitato, la traduzione del testo ha sopportato svariati tentativi di completamento: dalla scelta dell'assoluta indeterminatezza<sup>31</sup>, a quella della forma impersonale<sup>32</sup>, dal ricorso a pronomi<sup>33</sup> (*it, es, on*), sostantivi (l'essere<sup>34</sup>, la via<sup>35</sup>, la Verità<sup>36</sup>, il mondo reale<sup>37</sup>, il corpo<sup>38</sup>), all'uso di intere formule sottintese - «whatever can be thought and talked about»<sup>39</sup> (come viene da alcuni tradotto il primo emistichio di B6.1), «whatever we inquire into»<sup>40</sup>.

Da un punto di vista filologico l'ipotesi di una lacuna relativa al soggetto - azzardata per esempio da Cornford<sup>41</sup> e Loenen<sup>42</sup>, i quali propongono rispettivamente ἐόν (l'essere) e τι (qualcosa) – appare forzata: i codici conservati di Proclo e Simplicio, infatti, presentano lo stesso identico testo<sup>43</sup> e l'operazione sul verso risponde quindi a un'esigenza essenzialmente interpretativa. Parmenide, evidentemente, ha scelto di esprimere i suoi enunciati in questo passaggio del poema senza un soggetto esplicito. Può essere in questo senso provocatorio il suggerimento della Wilkinson<sup>44</sup>, la quale, in considerazione della originaria destinazione recitativa del poema, considera l'assenza di un soggetto definito per ἔστιν come una modalità intenzionale per esaltare, nella ripetizione, proprio la formula: ἔστιν. La sua rarità nella poesia arcaica fa supporre che per l'*audience* di Parmenide il termine (soprattutto senza soggetto o come soggetto esso stesso) fosse una novità.

Da un punto di vista concettuale, se guardiamo all'insieme dei frammenti della prima sezione, un soggetto potrebbe facilmente essere indicato: i versi B6.1-2a sembrerebbero in questo senso esemplari:

---

<sup>30</sup> Si veda la discussione in Cordero, *op. cit.*, p. 71.

<sup>31</sup> Tipicamente Calogero.

<sup>32</sup> Fränkel.

<sup>33</sup> Si tratta della soluzione più frequente.

<sup>34</sup> Tipicamente Cornford.

<sup>35</sup> Untesteiner.

<sup>36</sup> Verdenius.

<sup>37</sup> Casertano.

<sup>38</sup> Burnet.

<sup>39</sup> Russell, Owen.

<sup>40</sup> Barnes.

<sup>41</sup> F.M. Cornford, *Plato and Parmenides*, Routledge & Kegan Paul, London 1939.

<sup>42</sup> J.H.M.M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Van Gorcum, Assen 1959.

<sup>43</sup> Come osserva Cordero (*By Being, It is*, cit., p. 37), è curioso che le citazioni di questi versi (in Proclo e Simplicio) siano posteriori al poema di un millennio.

<sup>44</sup> Wilkinson, *op. cit.*, pp. 93 ss..

χρη̄ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν  
«è necessario dire questo e pensare questo: che "ciò che è è [esiste]": poiché è possibile  
essere,  
il nulla, invece, non è [esiste]».

Né v'è dubbio che dell'intero B8 il termine di riferimento sia τὸ ἐόν e che la logica della costruzione delle «vie» comporti che, nel momento stesso in cui (B2.7-8) la Dea stabilisce che:

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις  
«non potresti infatti conoscere ciò che non è (non è in effetti cosa fattibile),  
né potresti indicarlo».

conoscibilità ed esprimibilità – negate a τό μὴ ἐὸν - debbano essere riferite a τὸ ἐόν<sup>45</sup>.  
Se è vero, come segnala Coxon<sup>46</sup>, che l'omissione del pronome indefinito (denotante «la cosa in questione») come soggetto è ampiamente diffusa nell'epica e nel greco posteriore, è possibile, tuttavia, che in B2 Parmenide intenzionalmente non esprima immediatamente il soggetto, insistendo piuttosto deliberatamente sull'intreccio oppositivo ἐστίν-οὐκ ἔστιν (con relative formule modali), per coinvolgere progressivamente l'impegno intellettuale del κοῦρος (ovvero del lettore\ascoltatore, non più mero recettore di informazioni) lungo le due vie delineate, nella enucleazione della verità, di «ciò che è». Saremmo, in questo senso, in presenza di un'ambiguità ricercata a scopo pedagogico; la stessa, forse, implicata – sempre in B2 - nel valore di εἶναι.

Se, come per lo più si conviene, l'ordinamento DK dei frammenti della prima parte del poema è plausibile, allora, da B2 a B8, assisteremmo a una graduale, progressiva manifestazione del soggetto sottinteso<sup>47</sup> in B2.3: dalla pura affermazione «ἐστίν» si passerebbe, in B6.1, a un soggetto (ἐόν) sotto forma di participio ricavato dallo stesso verbo εἶναι, determinato poi, in B.8, come vera e propria nozione (τὸ ἐόν), con relative proprietà<sup>48</sup>.

La scelta espressiva di Parmenide in B2 – che può correttamente rendersi in traduzione moderna con il ricorso (dove necessario) al pronome neutro, come mero soggetto grammaticale, semplice segno che preannuncia il vero (reale) soggetto<sup>49</sup> - ha l'effetto di proiettare in primo piano nei versi (per il lettore), ovvero far risaltare nella recitazione (per l'ascoltatore) l'assolutezza di ἐστίν (οὐκ ἔστιν)<sup>50</sup>, una presenza insistente nel poema<sup>51</sup>. Valorizzando l'approccio pedagogico dell'opera, si può convenire con Thanassas<sup>52</sup> che l'«impertinenza linguistica» di Parmenide, l'enfasi sull'«è», sorga da

<sup>45</sup> Questo rilievo in R. Mondolfo, Discussioni su un testo parmenideo (fr. 8.5-6), *Rivista critica di storia della filosofia*, 19 (1964), p. 311. Si veda anche Coxon, *op. cit.*, p. 177.

<sup>46</sup> *Op. cit.*, p. 175.

<sup>47</sup> Su questa proposta convergono alcuni recenti interpreti: Couloubaritsis, Cassin, Aubenque, Ruggiu.

<sup>48</sup> O'Brien, *op. cit.*, p. 164.

<sup>49</sup> Conche, *op. cit.*, p. 79.

<sup>50</sup> Grazie al supporto delle formule modali οὐκ ἔστι μὴ εἶναι e χρεών ἐστι μὴ εἶναι.

<sup>51</sup> Su questo aspetto, in particolare, Wilkinson, *op. cit.*, p. 94.

<sup>52</sup> P. Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*, Marquette University Press, Milwaukee (Wisconsin USA) 2007, p. 35.

una certa *awareness of language*, e sia in realtà funzionale al rilievo delle implicazioni dell'uso pre-filosofico del verbo «essere»<sup>53</sup>.

Che cosa significa tutto ciò? Che Parmenide potrebbe aver optato per una forma verbale consapevolmente esposta all'ambiguità per la rottura dello schema sintattico soggetto-predicato verbale (in cui il perno è rappresentato dal soggetto): l'uso isolato della terza persona singolare dell'indicativo richiama l'attenzione su un'evidenza<sup>54</sup>, oscurata nel linguaggio ordinario. La formula ἐστίν riassume la condizione (espressa o meno) di ogni quotidiana affermazione, e nello stesso tempo – senza alcuna ipostatizzazione (come invece nel participio ἐόν accompagnato dall'articolo determinativo τό o nell'infinito εἶναι) – l'accadere manifesto in tali affermazioni, che Cordero efficacemente sintetizza come «la presenza, l'esistenza del fatto d'essere»<sup>55</sup>. Per questo l'aggiunta di un pronome indefinito (qualcosa, τι in greco) tradirebbe (attenuandola) la radicalità dell'indicazione della Dea, che potrebbe piuttosto essere intesa come veicolo dell'originario stupore *per*, della primitiva attenzione *al* «fatto d'essere». In questa prospettiva, è forse ancora utile l'indicazione di Calogero, rilanciata da Giannantoni<sup>56</sup>, circa la scelta dell'«è» «in quanto puro elemento logico e verbale dell'affermazione»<sup>57</sup>.

Va tuttavia osservato come Parmenide non si limiti all'affermazione «ὅπως ἔστιν», ma la faccia seguire dall'espressione «τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι», che certamente ne trasforma la forza: è a partire dalla sua assolutezza che si potrà procedere all'estrazione (B6-B8) di un soggetto (con l'introduzione di τὸ ἐόν ο εἶναι).

Si tratta - come abbiamo sopra osservato - di un percorso di riflessione linguistica (come aveva correttamente segnalato Calogero, e altri poi hanno in vario modo ribadito): riflessione intorno all'uso della copula (Thanassas<sup>58</sup>, Cerri<sup>59</sup>), alla sua funzione «speculativa» nel rivelare il predicato essenziale di un soggetto (Mourelatos<sup>60</sup>); riflessione sul fatto che, in greco, il linguaggio quotidiano indica le cose come ὄντα<sup>61</sup>. Ma non deve sfuggire che il contesto è quello della messa a fuoco di «vie di ricerca per pensare», di percorsi prospettati per giungere a comprensione della realtà: Parmenide intende dunque riferirsi in ultima analisi alla realtà sottesa a quelle espressioni, delineata nella sua assolutezza («non è possibile non essere»).

Quando scrive:

χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι  
«è necessario dire questo e pensare questo: che "ciò che è [esiste]"» (B6.1a),

ἐόν emerge come espressione concettuale della meditazione su ἐστίν, denotando, a un tempo, la totalità degli enti (di ognuno dei quali si dice che è «ciò che è», ἐόν/ὄν), ma richiama anche la attenzione sull'essere (ἐόν, εἶναι) di quegli enti<sup>62</sup>.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> Convincente per questo aspetto la lettura di Cordero, *op. cit.*, pp. 61 ss..

<sup>55</sup> *Id.*, p. 62.

<sup>56</sup> G. Giannantoni, "Le due 'vie' di Parmenide", in «La Parola del Passato» *cit.*, pp. 207-221.

<sup>57</sup> G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1977<sup>2</sup>, pp. 20-2.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, p.32.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 60.

<sup>60</sup> La copula funzionerebbe da “convogliatore” (*conveyer*) verso la realtà della cosa. Mourelatos, *op. cit.*, p. 59.

<sup>61</sup> Donde l'interrogativo: perché chiamiamo qualcosa che è un «essere»? Cordero, *op. cit.*, p. 60.

<sup>62</sup> Thanassas, *op. cit.*, p. 45. Interessante il rilievo secondo cui l'ἐόν di Parmenide sarebbe in questo senso direttamente comparabile alla espressione aristotelica τὸ ὄν ἢ ὄν.

[Pensare] «che è», [pensare] «che non è»

La seconda questione suscitata dalla formulazione delle «vie di ricerca [...] per pensare» è relativa al valore da attribuire al verbo *essere* negli enunciati:

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι  
«l'una che "è" e che "non è [possibile] non essere"» (B2.3)

ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι  
«l'altra che "non è" e che "è necessario non essere"» (B2.5).

L'insistenza sull'incrocio oppositivo di ἔστιν e εἶναι risalta sia in lettura sia all'ascolto: «è»\«non-è», «non è [possibile] non-essere»-«è necessario non-essere». A partire da questo dato testuale è aperta la discussione tra gli interpreti su come intendere le espressioni verbali.

Nella conclusione dell'esame precedente abbiamo posto in relazione l'affermazione di B2.3 con il primo emistichio di B6.1:

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι  
«è necessario dire questo e pensare questo: che "ciò che è è [esiste]"».

All'interno del verso, l'infinito di «essere» (qui nella forma epica ἔμμεναι) è riferito a un esplicito soggetto, il participio ἐόν, con un valore che appare, naturalmente, esistenziale (predicato verbale: «esiste»). Ora, volgendoci<sup>63</sup>, senza forzature, a B8, possiamo ulteriormente rilevare due passi chiaramente significativi:

[...] ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν  
«che senza nascita è ciò che è e senza morte» (B8.3),

οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι  
«per questo non incompiuto l'essere è lecito che sia» (B8.32).

In questi casi si individua ancora esplicitamente il soggetto nel participio ἐόν (B8.3) e nel participio sostantivato<sup>64</sup> τὸ ἐόν (B8.32), mentre ἔστιν e εἶναι sono impiegati con valore copulativo<sup>65</sup>. Più complessa la situazione di B8.5-6:

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,  
ἔν, συνεχές·  
«né un tempo era né [un tempo] sarà, poiché è ora tutto insieme,  
uno, continuo» (B8.5-6),

dove soggetto sottinteso è ἐόν di cui sopra (B8.3), e ἔστιν ha un duplice ruolo: a un tempo valore esistenziale (con l'avverbio: «è ora») e funzione copulativa<sup>66</sup>.

Se poi guardiamo alla ricostruzione delle premesse dell'argomento della Dea (B8-15-18), dove Parmenide rievoca la κρίσις (decisione) intorno a «è o non è», il senso dell'ἔστιν in B2 si approfondisce:

<sup>63</sup> Seguendo l'esempio di O'Brien, *op. cit.*, pp. 170 ss..

<sup>64</sup> Che certamente comporta valore esistenziale.

<sup>65</sup> In realtà per B8.3 la situazione è più complicata, in quanto il testo greco potrebbe rendersi diversamente: «essendo, è ingenerato e indistruttibile»; «essendo ingenerato, l'essere è anche indistruttibile».

<sup>66</sup> O'Brien, *op. cit.*, p. 177.

ἢ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν·  
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
 τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον - οὐ γὰρ ἀληθῆς  
 ἔστιν ὁδός - τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.  
 «[...] Il giudizio in proposito dipende da ciò:  
 "è" o "non è". Si è dunque deciso, secondo necessità,  
 di lasciare l'una [via] impensabile [e] inesprimibile (non è infatti  
 via genuina), e che l'altra invece esista e sia reale» (B8.15-18).

Una via (ὁδός) - che pensa che «non-è [ed è necessario non essere]» - è abbandonata, «impensabile [e] inesprimibile», perché «non genuina» (οὐ ἀληθῆς). In B2.6-7 si parla di «sentiero del tutto privo di informazioni»: «conoscere ciò che non è» ovvero «indicarlo» «non è in effetti cosa fattibile». L'altra si è invece «deciso» (κέκριται) «sia\esista» (πέλειν) e «sia reale\genuina\vera» (ἐτήτυμον εἶναι).

Quando Parmenide introduce la prima via di ricerca come quella che pensa «che è e che non è [possibile] non essere» e la seconda come quella che pensa «che non è ed è necessario non essere» è consapevole dell'ambiguità delle formule (così come dell'ambiguità dei relativi soggetti). Non pare plausibile la confusione; si può pensare piuttosto a una deliberata strategia, che passa da espressioni impersonali alla esplicita determinazione del soggetto (prima come participio poi come participio sostantivato), dalla mera enunciazione e sospensione dell'ἔστιν alla sua più precisa specificazione esistenziale, copulativa e veridica («è\esiste» e «è vero\reale»), secondo i contesti.

In B2, nella economia della rivelazione e della lezione divina, è invece soprattutto essenziale focalizzare l'attenzione sul valore decisivo della espressione verbale ἔστιν, preparando il terreno alla comprensione delle implicazioni nella formulazione delle «vie»:

«l'una che "è" e che "non è [possibile] non essere"»  
 «l'altra che "non è" e che "è necessario non essere"».

In B8 riscontreremo gli effetti di una sistematica applicazione alla prima «via», con altrettanto sistematica esclusione della seconda.

La prima via per pensare (comprendere) afferma ἔστιν; la seconda lo nega (οὐκ ἔστιν). La prima via completa e assolutizza l'affermazione con la negazione del non-essere (οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), ovvero della *possibilità* del non-essere. La seconda via assolutizza la negazione affermando la *necessità* del non-essere (ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι). Con la prima via, attraverso l'esplicito rilievo di ἔστιν (dal valore indistinto) e dell'impossibilità di μὴ εἶναι, viene implicitamente imposto l'oggetto pienamente positivo della ricerca (ἔόν, εἶναι); con la seconda, che nega quanto la prima afferma, viene, di conseguenza, delineato l'oggetto radicalmente negativo, indicato come τό μὴ ἔόν, dichiarato al v. 7 come oggetto indisponibile alla conoscenza o alla manifestazione. In B6.1-2a:

χρηὶ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι,  
 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν  
 «è necessario dire questo e pensare questo: che "ciò che è è [esiste]": poiché è possibile essere,  
 il nulla, invece, non è [esiste]».

con la piena esplicitazione del contenuto delle due vie, avrà poi inizio la disamina critica.

Se questa prospettiva è corretta, allora in B2 le formule della pura affermazione (ἔστιν) e della pura negazione (οὐκ ἔστιν) - sostenute dalle relative formule modali, possono generare, in quanto «vie di ricerca» (le sole «per pensare»), due soggetti diversi e due espressioni tautologiche, su cui appunto Parmenide fa leva in B6.

La necessità di «dire e pensare» che «ciò che è» (il participio ἐόν) «è, esiste» fonda la propria legittimità sulla duplice premessa:

(i) che «essere» (εἶναι) «è possibile» (ἔστι);

(ii) che il «nulla» (μηδέν) «non è» (οὐκ ἔστιν).

Il comune errore dell'opinare umano si accompagna proprio al fraintendimento della portata di queste tautologie, nella contraddizione generata dall'affermazione incrociata (ancorché solo implicita) di essere e non-essere.

Alla luce di questa considerazione – ribadendo quanto sopra a proposito della deliberata opzione parmenidea per forme verbali (ἔστιν - οὐκ ἔστιν), nel contesto immediatamente impersonali (senza soggetto e predicato) e dal valore (esistenziale, copulativo, veritativo) ambiguo o ancora sospeso – appare insostenibile il tentativo di attribuire τὸ ἐόν come soggetto comune sottinteso (in B2.3 e B2.5). Dalle due formule saranno ricavati due soggetti distinti: uno reale (τὸ ἐόν, appunto, «l'essere»), l'altro fittizio, pura espressione verbale e funzione logica (τὸ μὴ ἐόν, «il non-essere», μηδέν il «nulla»), segnava di una pista che la ragione riconosce subito impraticabile. In questo senso possiamo parlare di due «vie»:

(i) una manifesta la «realtà» (Ἀληθείη) di «ciò che è (necessariamente)»: di essa sarà detto (B8.18b):

ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι  
«che esista e sia reale»;

(ii) l'altra spinge a riconoscere (come evidenza l'intervento della Dea) l'indisponibilità effettiva di «ciò che non è (necessariamente)», che pertanto andrà sistematicamente escluso dall'orizzonte dell'umano indagare.

Non pare che alla seconda delle vie di ricerca si debba attribuire la contraddizione che, invece, viene denunciata nelle «opinioni dei mortali»: condivisibile su questo punto quanto sottolineato da Mansfeld<sup>67</sup>. L'identificazione della seconda via con quella del mondo dell'esperienza è errata: ricordiamo come la seconda via è ancora connotata in B8.17-18:

τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνόνημον - οὐ γὰρ ἀληθῆς  
ἔστιν ὁδός - τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.  
«[Si è deciso] di lasciare l'una [via] impensabile [e] inesprimibile (non è infatti via genuina)»;

essa risulta non solo inconoscibile (in essa non si può concepire e quindi incontrare un contenuto reale: essa è allora ἀνόητον), ma anche ἀνόνημον (letteralmente «senza nome»: non si può indicare ciò che non è in senso assoluto). Ma sono proprio i «nomi» a caratterizzare il mondo fenomenico, come sottolinea la stessa divinità (B8.38b.41):

---

<sup>67</sup> *Op. cit.*, p. 55.

τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,  
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν  
«Per esso tutte le cose saranno nome,  
quante i mortali stabilirono, convinti che fossero reali:  
nascere e morire, essere e non essere,  
cambiare luogo e mutare luminoso colore».

A rimanere «senza nome» è definitivamente ciò che (necessariamente) è nulla, quanto appunto espresso nella formulazione della seconda via:

ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι  
«l'altra che "non è" e che "è necessario non essere"» (B2.5),

e designato come τό μὴ ἔόν.

Le due enunciazioni divine (affermativa e negativa) – in quanto «vie di ricerca, le uniche per pensare» - devono essere reciprocamente alternative ma in sé incontraddittorie, e tracciare i percorsi (κέλευθος, ἀταρπός) per i quali:

(i) generare le nozioni di «essere» e «non-essere» (come osserva Cordero, «la *assolutizzazione* del concetto di essere è ottenuta attraverso la negazione della contraddittoria nozione di non-essere»<sup>68</sup>);

(ii) valutare, in relazione al coerente rispetto della alternativa concettuale prodottasi, la consistenza dei punti di vista “umani”.

D'altra parte, il motivo della intransitabilità della seconda via è non il suo carattere contraddittorio - come accade appunto nel caso della “presunta” via (B6.5-9) sulla quale i «mortali che nulla sanno» (βροτοὶ εἰδότες οὐδέν, «uomini a due teste» - δίκρανοι), vanno errando -, ma il fatto che (B2.6-8):

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις  
«non potresti infatti conoscere ciò che non è (non è in effetti cosa fattibile),  
né potresti indicarlo».

Prospettata (con la negazione della affermativa: οὐκ ἔστιν) come alternativa a ἔστιν, la via che pensa «che non è [e che è necessario non essere]» è «percorso» (ἀταρπός) vuoto di contenuti, un vuoto indicato come τό μὴ ἔόν. L'unica via effettivamente accessibile e percorribile «per pensare» (cioè per afferrare la realtà), nella pienezza dei suoi contenuti, è, di conseguenza, la prima, il cui soggetto sarà esplicitato come ἔόν (B6.1) ovvero τὸ ἔόν (B8.32), ma già implicitamente individuabile, nella forma oppositiva di B2, come formula contraddittoria rispetto a τό μὴ ἔόν.

Si è detto<sup>69</sup> che l'unico modo per rispettare il valore oppositivo delle vie che la Dea propone è di mantenere lo stesso soggetto per entrambe: abbiamo, però, ipotizzato che la linea di pensiero di Parmenide sia stata in realtà un'altra, che in B2 si lascia intravedere.

Sotto l'egida della autorità divina, egli (vv. 5-8), dalla asserzione «che non è» (ὡς οὐκ ἔστιν) coniugata con la relativa formula modale («che è necessario non essere», ὡς

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 64.

<sup>69</sup> Cordero (pp. 44-5), Ruggiu (p. 221).

χρεών ἐστι μὴ εἶναι), ricava la nozione di τὸ μὴ εἶναι, rivelandone la natura ontologica: ne stabilisce subito, infatti, l'indisponibilità rispetto a quelle operazioni (conoscere, designare) con cui ci si rapporta a ciò che è reale (vero).

Analogamente, nei versi precedenti, attraverso l'asseverazione della tesi «che è» (ὅπως ἔστιν), coniugata con la contestuale negazione modale dell'antitesi («che non è possibile non essere», ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), egli pone le premesse per l'estrazione della nozione positiva di τὸ εἶναι, che indicherà onvviamente ciò che è in senso pieno e necessario, il soggetto ontologico di cui si manifesteranno le proprietà in B8: la prima via è in questa prospettiva «percorso di Persuasione» (Πειθοῦς κέλευθος).

### *Il percorso di Persuasione*

La rivelazione divina delle «vie di ricerca» è accompagnata da due rilievi.

Relativamente alla via «che "è" e che "non è possibile non essere"», la Dea osserva che:

Πειθοῦς ἐστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ -  
di Persuasione è il percorso (a Verità infatti si accompagna) (B2.4),

marcando, dunque, con un genitivo a un tempo oggettivo e soggettivo, come il viaggio per tale via conduca a scoprire la realtà (Ἀληθείη): essa appare, allora, come un'istruzione (affermazione d'essere e sistematica esclusione del non-essere) da seguire nell'indagine. Nella stessa prospettiva, le formule modali di B2.3 e B2.5 possono essere intese come ammonimenti divini, affinché siano evitati gli sviamenti tipici dei «mortalì che nulla sanno»: il «percorso» (κέλευθος) lungo la ὁδός anticipa effettivamente l'idea della μέθοδος che Platone introduce<sup>70</sup>, prospettando poi la filosofia come viaggio<sup>71</sup>.

L'insistenza sul processo (la via, il percorso) è importante perché sottolinea come la Dea prospetti, nell'immediato, essenzialmente la direzione di una ricerca, aperta al coinvolgimento razionale del κοῦρος. In questo senso, la dimensione della (progressiva) scoperta della realtà autentica (Verità), che culminerà in B8, se da un lato conferma l'associazione (heideggeriana) tra ἀληθείη e dis-velamento (non-nascondimento),

---

<sup>70</sup> In *Fedone* 79e:

Πᾶς ἂν μοι δοκεῖ, ἢ δ' ὅς, συγχωρῆσαι, ὦ Σώκρατες, ἐκ ταύτης τῆς μεθόδου, καὶ ὁ δυσμαθέστατος, ὅτι ὅλω καὶ παντὶ ὁμοιότερόν ἐστι ψυχῇ τῷ ἀεὶ ὡσαύτως ἔχοντι μᾶλλον ἢ τῷ μὴ

«Mi sembra – disse – che chiunque, Socrate, anche il più tardo, muovendo da questa via [ἐκ ταύτης τῆς μεθόδου], debba convenire che l'anima è, in tutto e per tutto, più simile a ciò che è sempre che a ciò che non lo è».

<sup>71</sup> Coxon, *op. cit.*, p. 174. Il passo di *Repubblica* (532b) è il seguente:

Τί οὖν; οὐ διαλεκτικὴν ταύτην τὴν πορείαν καλεῖς;  
«Ebbene, non è proprio questo itinerario che chiami dialettica?»

Poche righe sotto (532 d-e), Glaucone invita Socrate a determinare la natura della dialettica:

λέγε οὖν τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως, καὶ κατὰ ποῖα δὴ εἶδη διέστηκεν, καὶ τίνες αὐτοὶ ὁδοί· αὐταὶ γὰρ ἂν ἦδη, ὡς εἴκειν, αἰετὸς αὐτὸ ἄγουσαι εἶεν, οἱ ἀφικομένω ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἴη καὶ τέλος τῆς πορείας

«Devi dirci allora quale sia il modo della facoltà della dialettica, quali siano le specie in cui è divisa, e quali le vie; queste infatti, come pare, sono le vie che potranno condurre là dove, pervenuti, potrà esservi riposo dal cammino e fine del viaggio».

dall'altro accentua gli aspetti di attivo condizionamento del ricercare, donde il rilievo della "cognizione critica" (B7.5: «giudica con il ragionamento», κρῖναι δὲ λόγῳ) e il ruolo riconosciuto (B3, B4) a νόος e νοεῖν.

La realtà (Verità) è obiettivo del percorso di Persuasione (che a Verità, osserva la Dea, «si accompagna», ovvero «tien dietro», ὀπηδεῖ), proposto come oggetto di apprendimento, conoscenza e discorso<sup>72</sup>: il percorso sarà genuino, vero, nella misura in cui svela la realtà. Che essa (Verità) si manifesti (a colui che ricerca con intelligenza) lungo la via (che pensa o afferma) «che "è" e "che non è [possibile] non essere"» è ulteriormente marcato – come abbiamo più volte rilevato – dall'indicazione con cui la Dea stigmatizza l'alternativa, seconda via (B2.6-8):

τὴν δὴ τοὶ φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπὸν·  
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις  
«Proprio questa ti dichiaro essere sentiero del tutto privo di informazioni:  
non potresti infatti conoscere ciò che non è (non è in effetti cosa fattibile),  
né potresti indicarlo».

Si tratta di un rilievo decisivo: la divinità mette in gioco l'autorevolezza del proprio "io" (τοὶ φράζω, «ti dichiaro») per rivelare, della via «che "non è" e che "è necessario non essere"», che essa è un «sentiero» (ἀταρπός, un percorso secondario, non una via maestra) per cui non si accede alla realtà, lungo il quale non si può fare esperienza o imparare sperando (nella radice di παναπευθής c'è πυνθάνομαι), raccogliendo informazioni.

#### *Ciò-che-non-è*

È in questo contesto che la Dea introduce la formula τό μὴ ἔδον (participio sostantivato). Nella cornice di un processo di indagine che evoca il tradizionale motivo omerico del viaggio<sup>73</sup>, la precisazione è netta: il ricercatore che pretendesse lasciarsi guidare dall'assunto «che "non è" e che "è necessario non essere"», non potrebbe propriamente incontrare, né «indicare» (φράζειν) qualcosa. Pensare «che "non è" e che "è necessario non essere"» non porta da nessuna parte: nemmeno la guida divina può tracciare concretamente tale via, portando a casa un risultato conoscitivo:

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδον - οὐ γὰρ ἀνυστόν  
«non potresti infatti conoscere ciò che non è - non è in effetti cosa fattibile» (B2.7b).

Possiamo allora, per contrasto, confermare che, lungo la via imboccata seguendo l'assunto «che "è" e che "non è [possibile] non essere"», ci si muove verso «ciò-che-è» (verso la realtà-Verità), e che tale percorso può essere compiuto (cioè è «fattibile» - ἀνυστόν – a differenza dell'altro): la guida divina, in effetti, potrà fornire i segni o i criteri della via<sup>74</sup>. L'espressione τό μὴ ἔδον allude allora:

- (i) al presunto (perché in vero assolutamente carente) contenuto della seconda via;
- (ii) al suo potenziale soggetto (quello che le si può coerentemente attribuire senza cadere nell'errore dei mortali);

<sup>72</sup> Mourelatos, *op. cit.*, p. 66.

<sup>73</sup> Mourelatos, *op. cit.*, p. 76.

<sup>74</sup> Id., p. 78.

(iii) al valore esistenziale di fondo di ἐστίν/οὐκ ἔστιν, ribadito in B6.2a: μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν, «il nulla non è [esiste]».

Dal momento che – come rivela la dea senza nome - non è in assoluto possibile («cosa fattibile») conoscere, ovvero determinare «ciò che (necessariamente) non è», solo la prima via, che pensa e afferma «che "è" e che "non è possibile non essere"», che muove dalla evidenza linguistica quotidiana dell'«è», è in grado di manifestare la verità, di estrarre dall'«è» implicazioni positive e ultimative circa la realtà (dove il successivo impiego delle nozioni equivalenti di ἐόν e τὸ ἐόν). I dati fondamentali su cui il κούρος è invitato a riflettere sono dunque:

(i) l'esclusività delle vie di ricerca «per pensare [comprendere]» (in questo senso esse sono appunto designate come ὁδοὶ μούνα διζήσιός νοῆσαι: l'infinito «per pensare» ne specifica la natura);

(ii) la loro reciproca incompatibilità (sottolineata dal ricorso combinato alla negazione e alle formule modali - su cui ancora tra breve);

(iii) l'impercorribilità dichiarata (dalla Dea) della seconda via: non è possibile conoscere o indicare «ciò che non è»;

(iv) la loro (conseguente) natura ontologica, ovvero, propriamente, il loro annunciare opposti modi d'essere: la modalità dell'essere necessario e quella del necessario non-essere<sup>75</sup>.

B2 attesta un ricorso precoce al surrogato τὸ μὴ ἐόν per «non-essere», evidentemente dandone per scontato il significato al lettore\ascoltatore. Nella contrapposizione delle vie, ciò induce ad anticipare le formule opposte (ἐόν e τὸ ἐόν). In questo senso, l'argomentazione di Parmenide appare sollecitata dalla preoccupazione di istituire e fondare la contrapposizione tra τὸ ἐόν («essere») e τὸ μὴ ἐόν («non-essere»)<sup>76</sup>, marcando (a) la loro reciproca incompatibilità, (b) l'intransitabilità del non-essere, così da concludere (letteralmente) nella *onto-logia*. Ciò comporta riconoscere, con Cordero<sup>77</sup>, che l'*assolutizzazione* del concetto di «essere» è ottenuta da Parmenide attraverso la negazione della contraddittoria nozione di «non-essere». Il *focus* ontologico del poema (sinteticamente ribadito con formula ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν: «poiché è [possibile] essere, il nulla invece non è») è così proposto contestualmente all'unico, fondamentale rilievo sul non-essere: «non è [possibile] non essere».

*Due formule: «non è possibile non essere», «è necessario non essere»*

Torniamo allora ancora una volta alla formulazione delle due vie per concentrarci sulla loro struttura formale:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι  
«l'una che "è" e che "non è [possibile] non essere"» (B2.3)

ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι  
«l'altra che "non è" e che "è necessario non essere"» (B2.5).

La presentazione di ognuna consiste (nella nostra traduzione) in un verbo semplice (enunciato non modale), in forma impersonale, coniugato con un enunciato modale: «è», «non è possibile non essere»; «non è», «è necessario non essere»<sup>78</sup>.

<sup>75</sup> Su questo punto è oggi da valutare quanto scrive Palmer, *op. cit.*, pp. 83 ss..

<sup>76</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 105.

<sup>77</sup> *Op. cit.*, pp. 64-5.

<sup>78</sup> O'Brien, *op. cit.*, p. 182.

Ogni verso è articolato in due coppie di emistichi corrispondenti, (a) e (b); la prima coppia (a):

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν  
«l'una [che pensa] che "è"»,

ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν  
«l'altra [che pensa] che "non è"»;

la seconda coppia (b):

τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι  
«e che "non è [possibile] non essere"»,

τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι  
«e che "è necessario non essere"».

La formula della prima coppia (primo emistichio) propone l'opposizione tra affermazione e negazione: la traduzione, supponendo la dipendenza di ὅπως e ὡς da νοῆσαι («le uniche per pensare: l'una che pensa che ..., l'altra che pensa che...») ovvero (come spesso si è fatto) da *verba dicendi* («l'una che dice che..., l'altra che dice che...»), non presenta particolari problemi di resa – a parte quelli (essenziali) già ricordati, relativi al soggetto inespresso e al valore da attribuire al verbo «essere».

Nel caso della seconda coppia (secondo emistichio) si impongono invece difficoltà nella resa dal greco. Il greco οὐκ ἔστι può essere predicato verbale («non esiste», «non c'è»), ovvero, come può apparire naturale alla luce del corrispondente uso dell'espressione χρεών ἐστι («è necessario») in B2.5b, e della (comune) relazione con lo stesso infinito (μὴ εἶναι), può tradursi con espressione modale («non è possibile»). Se, in questo caso, seguendo Aubenque<sup>79</sup>, interpretiamo la formula modale οὐκ ἔστι come sinonima di ἀδύνατον (impossibile), traspare allora l'intenzione parmenidea di proporre l'alternativa in termini netti: nell'enunciare la tesi della prima via (l'affermazione «è»), Parmenide marca, indirettamente, la sua necessità sottolineando l'impossibilità della antitesi (la negazione «non è»). Quanto affermato nella tesi non può essere negato, non può rovesciarsi nella antitesi: nella argomentazione della Dea, l'affermazione è collegata strettamente alla posizione della necessità logica e della impossibilità logica<sup>80</sup>.

A sua volta la formula della seconda via, οὐκ ἔστιν («non è»), vede accentuata la propria forza di negazione da un'espressione - χρεών ἐστι μὴ εἶναι - che ribadisce l'intensità della antitesi. L'enunciazione delle vie evidenzia, quindi, per un verso, la loro absolutezza, per altro la loro reciproca incompatibilità.

Non si deve tuttavia perdere di vista il fatto che la Dea, nel mettere in guardia il κοῦρος rispetto alla seconda via, si riferisca a essa con l'espressione τό μὴ ἔδον, stigmatizzando l'impossibilità di afferrarne e determinarne la negatività (οὐ γὰρ ἀνυστόν, «non è in effetti cosa fattibile»), in cui spicca – come nel termine epico ἀμηχανίη - la strutturale impotenza ontologica<sup>81</sup>. Le vie non hanno, quindi, una mera consistenza logica, ma finiscono per enucleare due distinte nozioni ontologiche.

<sup>79</sup> P. Aubenque, "Syntaxe et Sémantique de l'Être dans le Poème de Parménide", in *Études sur Parménide*, cit., vol. II, p. 109.

<sup>80</sup> Ruggiu, *op. cit.*, p. 218.

<sup>81</sup> Id., p. 220.

*Conclusioni: le vie e il loro soggetto*

È delineando le due vie come «le sole per pensare», e formulandole come incompatibili che la divinità impone al giovane discepolo l'esercizio razionale e la progressiva focalizzazione ontologica: richiamando questi elementi in B8, Parmenide potrà concludere:

ἡ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν·  
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνώνυμον - οὐ γὰρ ἀληθῆς  
ἔστιν ὁδός - τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.  
«Il giudizio in proposito risiede in ciò:  
è o non è. Si è dunque deciso, secondo necessità,  
di lasciare l'una [via] impensabile [e] inesprimibile (non è infatti  
via genuina), e che l'altra invece esista e sia reale» (B8.15b-18).

L'argomento è così articolato: (i) o «è» o «non è»; (ii) non «non è»; quindi (iii) «è»<sup>82</sup>. Il suo corretto sviluppo richiede che ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν abbiano lo stesso soggetto: proprio in B2, secondo Coxon<sup>83</sup>, fissando la disgiunzione come principio fondamentale della comprensione e asserendo che non ci sono altre vie di ricerca, Parmenide adombrerebbe per la prima volta l'assioma che lo stesso soggetto non può allo stesso tempo essere *s* e non essere *s*, cioè le leggi di contraddizione e del terzo escluso.

Eppure l'impressione è che, rispetto a due formule intenzionalmente impersonali (o senza soggetto esplicitamente indicato), il reale interesse di Parmenide fosse piuttosto quello di mettere in valore le implicazioni dei due asserti (ἔστιν - οὐκ ἔστιν), che si impongono con la loro incompatibilità modale<sup>84</sup>: evidenziare la forma della espressione delle vie, in cui si affermerebbe il modo logico della necessità<sup>85</sup>, soprattutto insistendo sul nesso tra ὁδοὶ μοῦναι e νοῆσαι. Il contributo di Parmenide in B2 consisterebbe allora, partendo dalle due asserzioni fondamentali, impostare la determinazione del soggetto appropriato: in questo senso la relazione tra la formulazione delle vie e l'attacco di B6, in cui esse appaiono esplicitate tautologicamente:

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν  
«È necessario dire questo e pensare questo: che ciò che è è [esiste]: poiché è [possibile]  
essere,  
il nulla, invece, non è [esiste]».

<sup>82</sup> Gallop, *op. cit.*, p. 7.

<sup>83</sup> *Op. cit.*, p. 178.

<sup>84</sup> O'Brien, *op. cit.*, p. 230.

<sup>85</sup> Heitsch, *op. cit.*, p. 116.

### B3

Il frammento (è proprio il caso di usare il termine) ha assunto nel corso dei secoli il valore di sintetica espressione dell'essenza della filosofia di Parmenide<sup>1</sup>: esito paradossale nella elaborazione della tradizione, dal momento che, oggettivamente, esistono difficoltà per la sua contestualizzazione all'interno del poema, e dunque anche per la sua intellesione. A ciò si aggiunga che, da parte degli interpreti, sono talvolta considerati con sospetto contesto e cotesto delle testimonianze di Clemente<sup>2</sup> e Plotino<sup>3</sup>, che citano il verso parmenideo: anzi, soprattutto a causa della citazione delle *Enneadi*, quella che appare la traduzione più naturale è stata spesso rifiutata, a favore di altre meno immediate e più tormentate dal punto di vista grammaticale, in quanto si è intravisto il rischio di fare di Parmenide un neoplatonico *ante litteram*<sup>4</sup>.

#### La collocazione

Nel tentativo di offrire contesto e senso al frammento si è per lo più operato in due direzioni, che appaiono legittime:

(i) ricondurlo a complemento di B2.7-8<sup>5</sup> e quindi proporlo a sostegno (γάρ) dell'indicazione secondo cui il non-essere non può essere né indicato né conosciuto<sup>6</sup>;

<sup>1</sup> Tarán, *op. cit.*, p. 41.

<sup>2</sup> Il contesto di Clemente riporta:

Αριστοφάνης ἔφη· δύναται γὰρ ἴσον τῷ δοᾶν τὸ νοεῖν, καὶ πρὸ τούτου ὁ Ἐλεάτης Παρμενίδης· τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ<v> τε καὶ εἶναι  
«Aristofane ha detto: "il pensare ha lo stesso potere dell'agire", e prima di lui Parmenide: ....».

<sup>3</sup> Il contesto di Plotino (*Enneadi*, V, I, 8) è il seguente:

οὖν καὶ Παρμενίδης πρότερον τῆς τοιαύτης δόξης καθόσον εἰς ταῦτό συνῆγεν ὄν καὶ νοῦν, καὶ τὸ ὄν οὐκ ἐν τοῖς αἰσθητοῖς ἐτίθετο «τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶ τε καὶ εἶναι» λέγων. Καὶ ἀκίνητον δὲ λέγει τοῦτο—καίτοι προστιθεὶς τὸ νοεῖν—σωματικὴν πᾶσαν κίνησιν ἐξαίρων ἀπ' αὐτοῦ, ἵνα μένη ὡσαύτως, καὶ ὄγκῳ σφαιρῶς ἀπεικάζων, ὅτι πάντα ἔχει περιειλημμένα καὶ ὅτι τὸ νοεῖν οὐκ ἔξω, ἀλλ' ἐν ἑαυτῷ  
«Già Parmenide aveva in precedenza aderito a una opinione simile a questa, quando riconduceva a unità essere e pensiero, e non poneva l'essere nell'ambito delle cose sensibili, affermando: "[B3]". E dice anche che è immobile, dal momento che – avendo aggiunto il pensare – gli toglie ogni movimento corporeo, affinché rimanga nell'identico stato, definendolo simile alla massa di una palla, in quanto raccoglie tutto in sé e il pensare non gli è esterno ma interno».

<sup>4</sup> O'Brien, *op. cit.*, p. 19. D'altra parte la citazione di Proclo (*Theol. plat.* I, 66) è:

ταῦτόν ἐστι τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι, φησὶν ὁ Παρμενίδης

<sup>5</sup> Come fanno – più o meno decisamente – Giannantoni, Ruggiu, Coxon, Sellmer, Heitsch, Gallop, e, in passato, Calogero. Scettici Tarán, Conche, O'Brien.

<sup>6</sup> Ruggiu, *op. cit.*, p. 233. Secondo Calogero (p. 19), B3 andrebbe congiunto a B2.8, con l'aggiunta di ὅσσα νοεῖς φάσθαι: si avrebbe così: «perché pensare è lo stesso che dire che quello che tu pensi esiste».

(ii) proiettarlo verso B6.1-2 e B8.34-37, come in particolare oggi propone Cordero<sup>7</sup>, con argomenti convincenti.

### B3 e B2

Nel primo caso si insiste soprattutto sulla compatibilità metrica e logica<sup>8</sup> con l'ultimo verso di B2: i termini coinvolti – νοεῖν e εἶναι – sono chiaramente correlati nella prospettazione delle due vie («le uniche per pensare»), mentre in B2.7 Parmenide utilizza l'espressione τό γε μὴ ἐὸν per indicare l'oggetto su cui andrebbe a vertere la seconda via: oggetto che non può essere conosciuto e indicato. B3, dunque, non farebbe che esplicitare il nesso identitario tra εἶναι e νοεῖν: le relative nozioni si implicherebbero inscindibilmente<sup>9</sup>.

Questa conclusione non è in discussione: essa appare effettivamente il perno della tesi di Parmenide anche in B6.1 e B8.34-37, sebbene le traduzioni possano diversamente modulare la relazione tra i due termini. In discussione è, invece, il fatto che l'impossibilità di afferrare il nulla (B2.7-8) abbia bisogno della dimostrazione introdotta da γὰρ (B3): non è immediatamente chiaro che nel nulla non c'è nulla da conoscere, concepire, pensare<sup>10</sup>? D'altra parte, l'implicazione tra *essere* e *pensare* non sembra, a sua volta, aver bisogno della mediazione di un argomento: è stato giustamente osservato come, nell'uso greco arcaico, il verbo νοεῖν non veicolasse la possibilità di immaginare qualcosa di non esistente, denotando fundamentalmente un atto di riconoscimento immediato<sup>11</sup>. Concepito in analogia con la percezione sensibile, νοεῖν comportava nell'uso che si pensasse appunto qualcosa di dato, indipendentemente dall'attività stessa del pensare, e che il rapporto con l'oggetto fosse del tutto immediato, una sorta di contatto con esso<sup>12</sup>.

È possibile che la Dea, in B2.7, si limiti a rilevare come τό γε μὴ ἐὸν non possa essere conosciuto, osservando semplicemente: οὐ γὰρ ἀνυστόν, «non è in effetti cosa fattibile», quasi a richiamare un'evidenza, per cui non è necessario ulteriore argomento. A questo corrisponderebbe il rilievo di B3, secondo cui εἶναι si identifica con νοεῖν: leggendo in continuità i due frammenti, non dovremmo riconoscere alla congiunzione γὰρ un valore esplicativo, piuttosto intenderne nel contesto la presenza a conferma della tesi di fondo. Dovremmo inoltre, in traduzione, attribuire a νοεῖν non il generico significato di *pensare*, ma, come suggerito da vari interpreti, quello specifico di *conoscere* (ovvero «capire»<sup>13</sup>, «Erkennen»<sup>14</sup>, «Erfassen»<sup>15</sup> o ancora, più debolmente, «conceiving»<sup>16</sup>). L'uso arcaico di νοεῖν evoca effettivamente funzioni analoghe a quelle del verbo γιγνώσκω (normalmente tradotto con «conoscere»), sebbene suggerisca in primo luogo il riconoscimento, la capacità di penetrazione intellettuale<sup>17</sup>.

### B3, B6.1 e B8.34-7

<sup>7</sup> E a suo tempo propose Giorgio Colli.

<sup>8</sup> Coxon (p. 180); Sellmer (p. 33); Gallop (p. 8).

<sup>9</sup> Heitsch, *op. cit.*, p. 144.

<sup>10</sup> Conche, *op. cit.*, p. 87.

<sup>11</sup> Guthrie, *op. cit.*, pp. 17-8.

<sup>12</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 67.

<sup>13</sup> Cerri.

<sup>14</sup> Heitsch.

<sup>15</sup> Sellmer.

<sup>16</sup> Coxon.

<sup>17</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 68.

Anche Cordero ammette che in B2 si stabilisca una relazione tra un oggetto (l'essere), il pensare quell'oggetto e l'esprimerlo in un discorso: i versi B2.7-8 mirerebbero a marcare il carattere assoluto e necessario di tale oggetto, essendo la sua negazione impossibile. Come conseguenza, pensare e parlare non possono fare a meno di questo oggetto<sup>18</sup>. Ma per lo studioso è di particolare momento la connessione con B6.1, inteso a dimostrare la necessità di quella relazione:

χωρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι (B6.1a)  
 «è necessario dire e pensare che ciò che è [esiste]»<sup>19</sup>;

e soprattutto B8.34-7, in cui Parmenide attribuirebbe al pensiero una sola causa<sup>20</sup>: il fatto d'essere:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.  
 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐφ' [invece di ἐν] ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,  
 εὐρήσεις τὸ νοεῖν (B8.34-36a)  
 «pensare (*thinking*) e ciò a causa del quale (*houneken*) c'è il pensiero sono la stessa cosa dal momento che senza l'essere, grazie a [invece di *in*]<sup>21</sup> cui è espresso, non troverai il pensare»<sup>22</sup>.

Cordero osserva come nei due versi successivi si precisi che «senza l'essere (τὸ ἐόν) [...] non troverai il pensare», cioè comportando che τὸ ἐόν designi sinteticamente quanto introdotto come οὐνεκεν ἔστι νόημα («ciò a causa del quale c'è il pensiero»). Senza τὸ ἐόν, νοεῖν risulta privo di fondamento, poiché (γὰρ), come osserva Parmenide, c'è solo «l'essere» (B8.36-7)<sup>23</sup>:

οὐδ' ἦν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται  
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος  
 «Nulla, in effetti, esiste o esisterà  
 d'altro oltre all'essere».

È chiaro come ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν (B8.34) equivalga a τὸ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν (B3) e quindi è plausibile che τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα (B8.34) articoli la formula più secca τε καὶ εἶναι (B3). In forza di questo accostamento, difficile sostenere l'interpretazione idealistica che vorrebbe l'essere dipendente dal pensiero: «senza l'essere» (ἄνευ τοῦ ἐόντος), il pensiero non esiste; ovvero, positivamente, esso esiste solo quando esprime qualcosa su ciò che è<sup>24</sup>.

#### Da B2 a B3

Mantenendo aperte le due prospettive e dunque collocando B3 concettualmente tra B2, B6 e B8, il frammento andrebbe tematicamente inquadrato tra l'esclusione della concreta possibilità di riferirsi al nulla nel pensiero e nel discorso (quindi della via «che "non è"»), la conseguente affermazione della via alternativa alla precedente («che "è"»),

<sup>18</sup> Cordero, *By Being, It Is*, cit., p. 83.

<sup>19</sup> Usiamo, traducendo in italiano, la versione dello stesso Cordero.

<sup>20</sup> Come si vedrà, noi interpretiamo il passo in modo diverso.

<sup>21</sup> Cordero utilizza la versione ἐφ' (invece di ἐν), unanimemente attestata nei manoscritti di Proclo.

<sup>22</sup> Come per B6.1, traduciamo il testo di Cordero.

<sup>23</sup> *Id.*, p. 85.

<sup>24</sup> *Id.*, pp. 88-9.

e la esplicitazione delle sue implicazioni per il pensiero e il linguaggio. L'extrapolazione non consente di stabilire se B3 fosse effettivamente parte di un argomento ovvero, come sopra abbiamo prospettato, semplice precisazione a sostegno della tesi di B2. Certamente in B8 l'implicazione tra pensiero (νοεῖν, con il suo specifico valore conoscitivo) e essere è inserita in una cornice argomentativa.

Un elemento testuale deve far riflettere l'interprete: Clemente, Plotino e Proclo citano B3 senza collegarlo in alcun modo a B2<sup>25</sup>. In altre parole, le tre fonti del frammento vi leggono l'asserzione dell'identità di pensare (o conoscere) ed essere, indipendentemente dalla discussione sulle «vie di ricerca»<sup>26</sup>. Plotino, in particolare, mostra di intendere B3 chiaramente nell'orizzonte di B8, insistendo sulla riduzione a unità di pensiero ed essere e sulla posizione dell'essere al di fuori del campo sensibile («non poneva l'essere nell'ambito delle cose sensibili»), e parafrasando in tal senso proprio B8.

Le ricostruzioni peripatetiche (Teofrasto e Eudemo) del *logos* di Parmenide (secondo Simplicio che riferisce la testimonianza di Alessandro di Afrodisia) fanno intravedere, tuttavia, il nesso tra B2 e B3 (pur impiegando un lessico che richiama B8.37):

τὸ παρὰ τὸ ὄν οὐκ ὄν· τὸ οὐκ ὄν οὐδέν· ἐν ἄρα τὸ ὄν  
 «ciò che è oltre l'essere, non è; ciò che non è, è nulla; dunque, l'essere è uno» (Teofrasto, *Opinioni dei fisici*, in Simplicio, *Fisica*, 115.11- DKA28)

τὸ παρὰ τὸ ὄν οὐκ ὄν, ἀλλὰ καὶ μοναχῶς λέγεται τὸ ὄν· ἐν ἄρα τὸ ὄν  
 «ciò che è oltre l'essere, non è; ma l'essere si dice in un solo senso, dunque l'essere è uno» (Eudemo- DKA28).

Nel citare i versi 3-8 di B2, Simplicio precisa che essi contengono le «premesse» (προτάσεις) del discorso di Parmenide:

εἰ δέ τις ἐπιθυμεῖ καὶ αὐτοῦ τοῦ Παρμενίδου ταύτας λέγοντος ἀκοῦσαι τὰς  
 προτάσεις, τὴν μὲν τὸ παρὰ τὸ ὄν οὐκ ὄν καὶ οὐδέν λέγουσαν, ἥτις ἡ αὐτὴ ἐστὶ  
 τῆι τὸ ὄν μοναχῶς λέγεσθαι, εὐρήσει ἐν ἐκείνοις τοῖς ἔπεσιν  
 «Se invece qualcuno desidera ascoltare da Parmenide stesso queste premesse, quella che dice che ciò che è oltre l'essere non è ed è nulla, che è la stessa di quella che dice che l'essere si dice in un modo solo, le troverà in questi versi [B2]».

Significativamente Diels annota che B3 si connette a questo: in effetti, l'espressione peripatetica τὸ ὄν μοναχῶς λέγεσθαι, che chiaramente Eudemo propone come premessa del sillogismo<sup>27</sup>, comporta la determinazione dell'essere come κατὰ τὸν λόγον ἓν («uno secondo il concetto»), versione aristotelica di B3. Come rilevato da Mansfeld<sup>28</sup>, l'unità concettuale dell'essere funge logicamente da *assioma* nella ricostruzione peripatetica di B2: un assioma indipendente, implicito, che Aristotele non introduce formalmente nella struttura del sillogismo “ontologico”:

Παρμενίδης μὲν γὰρ ἔοικε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἓνός ἄπτεσθαι [...]  
 παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἶεται εἶναι, τὸ ὄν,  
 καὶ ἄλλο οὐθὲν  
 «Parmenide sembra aver inteso l'uno secondo la forma (il concetto) [...]

<sup>25</sup> Un punto richiamato da Mansfeld, *op. cit.*, p. 73.

<sup>26</sup> Coxon, *op. cit.*, p. 179.

<sup>27</sup> Mansfeld, *op. cit.*, pp. 78-9.

<sup>28</sup> *Id.*, p. 73.

Poiché egli ritiene che oltre l'essere non ci sia affatto il non essere, necessariamente deve credere che l'essere sia uno e null'altro» (Aristotele, *Metafisica*, A.5, 986 b18, 986 b27 – DK A24).

La congettura adottata da Mansfeld, per giustificare a un tempo l'uso implicito di B3 come assioma nella tradizione peripatetica, e la sua autonomia da B2 attestata dalla tradizione neoplatonica, è quella di proporlo come modificazione della conclusione dell'argomento di B2, per noi solo implicita<sup>29</sup>:

<μοῦνον τό τ' ἔον τῶς ἔστι νοῆσαι ἢ δὲ λέγειν>  
«solo l'essere (ciò che è) vi è allora per pensare e dire».

Solo l'essere può essere oggetto per pensare: con τὸ ἔον Parmenide avrebbe introdotto qualcosa che manca nella enunciazione della prima premessa (la prima via) del sillogismo di B2 (la cui conclusione, quindi, avrebbe dovuto essere: «solo la prima via – che "è" e che "non è possibile non essere" – è per pensare»). L'introduzione del soggetto τὸ ἔον sarebbe giustificata proprio da B3: nel testo tradito di B2 ci si limita a rilevare l'impossibilità («non è in effetti cosa fattibile») di procedere lungo la seconda via, designata dalla espressione τὸ γε μὴ ἔον; B3 potrebbe rinviare immediatamente – come precisazione - alla conclusione formale, in cui essere e pensiero sarebbero stati esplicitamente correlati. La Dea allora sottolineerebbe in B3 quella che dal suo punto di vista è una evidenza: l'identità di essere e pensiero (vi ritornerà in B8.34 ss. con una più articolata riflessione).

### Essere e pensare

Nella nostra traduzione abbiamo scelto di mantenere la struttura sintattica più naturale del verso greco, facendo cioè logicamente di νοεῖν e εἶναι i predicati e di τὸ αὐτό il soggetto, ma cercando, allo stesso tempo, di preservare l'ambiguità del testo originale: la Dea di Parmenide didascalicamente reitererebbe, in positivo, l'implicito (nei nostri frammenti) risultato dell'argomento delineato in B2:

(i) da un lato per marcare il nesso tra νοεῖν e εἶναι e la sua natura intellettuale - così preparando la nota discriminante rispetto all'ἔθος πολύπειρον, all'«abitudine nata dalle molte esperienze» (B7.3);

(ii) dall'altro per richiamare l'attenzione del κοῦρος sul contenuto della prima via (altrimenti espresso con ἔον ovvero τὸ ἔον).

Il pensare è introdotto in B2 come esercizio avulso da riscontri empirici; una attività in cui si è semplicemente chiamati a riconoscere un'evidenza: che – pur considerando la possibile alternativa – per pensare e conoscere la verità c'è una sola via da percorrere. Nello stesso tempo, l'identità affermata in B3 sottolinea lo stretto rapporto tra il percorso (la sola «via di ricerca» che effettivamente è possibile seguire) e il suo esito: la via è in qualche modo dettata dalla struttura della realtà (cui si allude forse con l'infinito εἶναι). La via (o il metodo) è concepita come la via del discorso (λόγος) che ha l'essere (ovvero la realtà) come contenuto<sup>30</sup>.

### Quale identità?

<sup>29</sup> *Id.*, pp. 82-4.

<sup>30</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 64.

Nel suo commento Cerri<sup>31</sup> ha segnalato, nell'identificazione dei due verbi, «stranezza apparente» e «sinteticità paradossale»: νοεῖν, infatti, evidenzia un atto della mente (che viene reso come «capire»), εἶναι uno stato delle cose. L'atto intellettuale sarebbe dunque solo l'aspetto soggettivo dell'identità tra due cose (esse sembrano diverse, essendo in realtà la stessa cosa); quella identità, invece, l'aspetto oggettivo dell'atto intellettuale. Ruggiu<sup>32</sup> sottolinea, da un lato, l'aspetto linguistico dell'identità, la connessione immediata tra termini nel linguaggio ordinario non considerati identici; dall'altro l'aspetto che potremmo definire “dialettico” della relazione: l'identità è anche distinzione e si costituisce come rapporto di reciproca implicazione. Thanassas, infine, rileva come l'identità tra essere e pensiero non sia da intendere in senso matematico: il testo greco con τε καὶ suggerisce un'interazione, una «mutua connessione e reciproca referenza». Nessun pensare senza essere, nessun essere senza pensare<sup>33</sup>.

Dall'incrocio con B2, B6 e B8 abbiamo ricavato segnali abbastanza definiti circa la relazione cui allude la sintetica formula del frammento: (i) rilevata l'impossibilità di percorrere un corno della disgiunzione tra le vie («è e non è possibile non essere - non è ed è necessario non essere»), in quanto non si può *conoscere* (γινώσκειν) né *indicare* (φράζειν) «ciò che non è», e (ii) probabilmente integrato il rilievo con la necessaria conclusione positiva circa la effettiva praticabilità della via alternativa (conoscere e indicare εἶναι, «ciò che è»), la Dea (iii) estrae quella che nella sua ottica è un'evidenza basilare, implicita nella impostazione di B2, espressa in termini astratti, generali, con due infiniti. Il verbo νοεῖν non è più assunto a designare genericamente un'operazione intellettuale, ma connotato specificamente per veicolare un atto di riconoscimento (che riassume sostanzialmente lo spettro degli altri due verbi, γινώσκειν e φράζειν); εἶναι, impiegato per denotare quanto si ritrova, come suo oggetto necessario, al fondo di un pensare che sia riconoscere-esprimere-indicare: il fatto d'essere.

Ma nell'identità accennata da τὸ αὐτό, la Dea non si riferisce semplicemente alla connessione tra pensare e essere, ma soprattutto alla reciproca implicazione: non solo il pensiero deve avere come oggetto ciò che è, ma l'essere deve essere espresso, manifestato nel pensiero. In apertura di una comunicazione di verità, questa osservazione è capitale: pur prospettato (più avanti, in B8.34) come «causa del pensiero» (Cordero), l'essere deve svolgersi completamente davanti al pensiero<sup>34</sup>, deve essere pensabile (il che non comporta che dipenda dal pensiero). Dal punto di vista della Dea, almeno, nulla, di diritto, sfugge al pensiero: il sapere che la Dea comunica al filosofo (e di cui questi è tramite rispetto ai propri discepoli e al pubblico di ascoltatori\lettori) è un sapere assoluto<sup>35</sup>.

#### *Ancora su pensare e essere*

Abbiamo insistito, nel commentare il frammento, sul rilievo della sua collocazione per una corretta attribuzione di significato; in particolare, proponendolo come sentenza con cui la Dea, ellitticamente, svela un principio fondamentale della sua rivelazione, della esposizione della Verità. B3 è l'occasione per interrogarsi sul valore di νοεῖν e εἶναι.

Abbiamo già colto indicazioni in tal senso: ipotizzando la prossimità testuale e logica di B2 e B3, abbiamo determinato il campo semantico di νοεῖν in relazione a γινώσκειν e

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p.193.

<sup>32</sup> *Op. cit.*, pp. 233 ss..

<sup>33</sup> Thanassas, *op. cit.*, p. 39.

<sup>34</sup> Conche, *op. cit.*, p. 90.

<sup>35</sup> *Ibid.*

φράζειν, intendendolo come atto di riconoscimento immediato; in εἶναι abbiamo individuato la forma verbale con cui Parmenide esprime l'evidenza presupposta per ogni attività di pensiero: quanto possiamo indicare come *essere* ovvero il fatto di esistere.

Una certa tensione sussiste tra B2 e B3 riguardo al valore di νοεῖν. Mentre in apertura della propria comunicazione la Dea salda l'alternativa delle «vie di ricerca» a νοεῖν (esse, ribadiamolo, sono «le uniche per pensare»), dunque collegando al verbo non solo la via positiva, ma anche quella negativa - non solo quella che avrà il proprio soggetto in τὸ εἶναι (B8.32), ma anche quella che (non) lo trova (B2.7) in τὸ γε μὴ εἶναι -, nella formula sintetica del nostro frammento il pensare sembra vincolato all'essere, addirittura si afferma che pensare ed essere sono la stessa cosa. In che senso, allora, è possibile sostenere la relazione tra νοεῖν e la via: «che non è»?

Abbiamo già osservato in sede di traduzione come i curatori delle edizioni dei frammenti abbiano spesso optato per determinare νοεῖν in modo da evitare di renderlo genericamente come «pensare»; ma non è facile aggirare la difficoltà, a meno di non decidere di mantenere il valore generico in B2.2 e introdurre uno specifico (comprendere, capire) in B3. Operazione legittima ma un po' forzata. Secondo Leszl<sup>36</sup>, invece, B2.2 presenterebbe νοεῖν come atto puramente intellettuale (implicitamente da contrapporre alla immediatezza del riscontro sensibile), che coglie l'alternativa delle vie in quanto possibilità del tutto astratte. Tale atto, tuttavia, sarebbe in ultima analisi riconducibile a un caso di intellesione immediata dell'oggetto, consistendo di fatto nel riconoscimento (intuitivo) della validità del principio del terzo escluso.

In attesa di trovar sottolineato in B4 un ulteriore, essenziale carattere della facoltà indicata come νοεῖν - la capacità di rendere presente qualcosa che può essere lontano nello spazio e nel tempo -, possiamo provvisoriamente concludere che:

(i) νοεῖν è inizialmente introdotto in relazione alle «due vie di ricerca», come loro finalizzazione («le uniche per pensare») - evidentemente designando un atto di comprensione che dà senso all'indagine -, ovvero, intendendo diversamente il testo greco, come loro condizione di possibilità («le uniche da pensare\pensabili»), quindi accentuandone il significato logico;

(ii) νοεῖν - pur non ancora esplicitamente contrapposto ai sensi - riceve una connotazione metaempirica: le vie sono «per pensare», non sono fatte per essere esperite percettivamente; νοεῖν è in grado di evidenziare quanto celato o sfocato nella percezione;

(iii) νοεῖν è dunque attività che si spinge oltre l'immediato sensibile, nel nostro contesto probabilmente oltre la complessità dei dati empirici, per ridurli al loro essenziale, al loro comune denominatore (fondamento) ontologico: nello specifico, il fatto d'essere (condizione del pensare stesso) e la nozione (opposta) di τὸ γε μὴ εἶναι. In questo senso è giusto designarne la facoltà come «penetrazione intellettuale»<sup>37</sup>.

D'altra parte νοεῖν è costantemente riscontrato su εἶναι o termini connessi: le vie sono determinate come «l'una che è (e che non è possibile non essere)», «l'altra che non è (e che è necessario non essere)»; l'oggetto della seconda è ulteriormente ripreso come τὸ γε μὴ εἶναι, «ciò che non è»; attraverso la formula τὸ αὐτὸ ἐστίν, νοεῖν è sovrapposto a εἶναι. All'acume e intelligenza di sguardo del νοεῖν corrispondono dunque la profondità

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 69. Leszl intende B2.2 (ἀίπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι) come «quali sono le vie di ricerca, le uniche che sono da pensare», quindi attribuendo a *noēsai* valore passivo.

<sup>37</sup> *Id.*, p. 68.

e comprensione della nozione di εἶναι, che appare designare, nel contesto, analogamente al termine Ἀληθείη, ciò che genericamente indicheremmo come «la realtà», ciò che accomuna le cose che sono. Nell'uso quotidiano «essere» è sempre oscurato da questa o quella cosa, sempre presupposto in ogni possibile predicazione («è»): il νοεῖν riconosce come proprio oggetto specifico e condizione appunto questo presupposto, questa realtà.

## 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 (ulteriormente) sulla sua posizione e funzione all'interno di esse. In proposito abbiamo due proposte estreme:

(a) Diels, nella sua edizione del 1897, presentava il nostro testo come primo frammento della prima sezione<sup>1</sup>, collocandolo subito dopo il Proemio (che in quella edizione, tuttavia, includeva anche B7.2-6);

(b) Bicknell<sup>2</sup> e Hölscher<sup>3</sup>, al contrario, lo hanno considerato conclusione dell'opera (censendolo dopo B19)<sup>4</sup>, quindi nella seconda sezione<sup>5</sup>.

Possiamo considerare intermedie tutte le altre proposte, variamente schierate, che fanno registrare convergenze su un punto da valorizzare, 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 *Opinione* (τὰ δοκοῦντα), al tema primario della *Verità* (τὸ ἐόν), marcando il radicamento del molteplice nell'Essere<sup>6</sup>.

Che cosa rende di così difficile contestualizzazione, all'interno del poema, 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 νόος e la probabile valenza gnoseologica del frammento;

(ii) il nesso tra ἀπεόντα - παρεόντα e τὸ ἐόν (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:

ἀλλὰ καὶ Π. ἐν τῷ αὐτοῦ ποιήματι περὶ τῆς ἐλπίδος αἰνισσόμενος τὰ τοιαῦτα λέγει· [B4], ἐπεὶ καὶ ὁ ἐλπίζων καθάπερ ὁ πιστεύων τῷ νῶι ὁρᾷ τὰ νοητὰ καὶ τὰ μέλλοντα. εἰ τοίνυν φαμέν τι εἶναι δίκαιον, φαμέν δὲ καὶ καλόν, ἀλλὰ καὶ ἀλήθειάν τι λέγομεν· οὐδὲν δὲ πώποτε τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδομεν, ἀλλ' ἢ μόνωι τῷ νῶι.

«Ma anche Parmenide nel suo poema, alludendo alla speranza, sostiene cose di questo genere: [citazione], in quanto anche colui che spera, come colui che ha fede, con il pensiero vede le cose intelligibili e quelle a venire. Se ora affermiamo che c'è qualcosa di giusto,

<sup>1</sup> Nel poema designata – ricordiamolo – come πιστὸς λόγος ἡδὲ νόημα ἀμφὶς Ἀληθείης, «discorso affidabile e pensiero intorno alla Verità» (B8.50b-51a) e comunemente indicata nella tradizione come *Verità*.

<sup>2</sup> P.J. Bicknell, *Parmenides' Refutation of Motion and an Implication*, «Phronesis», 1 (1967), pp. 1-6.

<sup>3</sup> U. Hölscher, *Parmenides von Wesen des Seienden. Die Fragmente*, Frankfurt a.M. 1969.

<sup>4</sup> In questo sono stati seguiti anche da L. Couloubaritsis (*Mythe et Philosophie chez Parménide*, Ousia, Bruxelles 1986), il quale, tuttavia, nell'ultima edizione della sua opera (*La Pensée de Parménide*, Ousia, Bruxelles 2008), ha optato per un inserimento all'interno di B8 (tra i vv. 41 e 42).

<sup>5</sup> Ricordiamo che in B8.51b essa viene introdotta come δόξας βροτείας, «[impara] opinioni mortali», ed è tradizionalmente designata come *Opinione*.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 245.

diciamo anche che c'è qualcosa di bello, ma anche che c'è qualcosa di vero: nessuna di queste cose, tuttavia, mai vediamo con gli occhi, ma solo con il pensiero».

L'autore alessandrino sottolinea come quel che Parmenide afferma in B4 alluda enigmaticamente (questo il senso del verbo ἀνίσσομαι: adombrare, alludere per enigmi) alla ἔλπις (e alla πίστις) cristiana: il saper rappresentare (rendere presente) il futuro da parte dell'intelligenza (νόος). In questo senso, Parmenide riconoscerebbe al νόος la capacità di rendere presenti enti assenti e lontani<sup>7</sup>. La prospettiva appare certamente gnoseologica, investendo una facoltà cognitiva che Clemente decisamente caratterizza rispetto all'organo di senso: un «vedere» (εἶδομεν) «con il pensiero» (τῶι νῶι) contrapposto (con l'avversativa) al vedere «con gli occhi» (τοῖς ὀφθαλμοῖς). Ad accentuare l'opposizione troviamo anche l'indicazione di oggetti specifici (τὰ νοητὰ) per l'intelligenza, diversi (significativo l'accostamento a τὰ μέλλοντα, «le cose a venire») da quelli immediatamente colti sensibilmente: si osserva, infatti:

οὐδὲν δὲ πῶποτε τῶν τοιούτων τοῖς ὀφθαλμοῖς εἶδομεν, ἀλλ' ἢ μόνωι τῶι νῶι  
«nessuna di queste cose mai vediamo con gli occhi, ma solo con il pensiero».

#### *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 al pensiero saldamente presenti» (B4.1).

La Dea, che ha la parola, invita il κοῦρος a osservare e prendere in considerazione come «cose assenti (o lontane)» (ἀπεόντα) possano risultare «al pensiero» (νόῳ) a un tempo «presenti (o prossime)» (παρεόντα). Precisando ulteriormente:

οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι  
«non impedirai, infatti che l'essere [ciò che è] sia connesso all'essere» (B4.2).

È chiaro come la possibilità di pensare presenti o prossime (rappresentare) cose assenti o lontane passi attraverso (γὰρ, infatti) la consapevolezza di τὸ ἐὸν e della sua omogeneità: il νόος raccoglie e supera, nella omogeneità di τὸ ἐὸν, le differenze che si impongono sul piano empirico. Il νόος, 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 – λεῦσσω – etimologicamente legato a λευκός (nel linguaggio omerico «chiaro», «limpido»), che porta con sé dunque l'idea di chiarezza, luminosità, trasparenza<sup>8</sup>. Un verbo che può essere direttamente messo in relazione con νόος (νόῳ), per assumere il valore di «chiarire con il pensiero [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

<sup>7</sup> 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.

<sup>8</sup> Viola, *op. cit.*, p. 80.

opposizioni; senza imporre, in particolare, l'opposizione tra due inconciliabili visioni, sensibile e spirituale, come ha correttamente rilevato la Stemich, sottolineando come in λεῦσσε νόω siano a un tempo coinvolti entrambi gli elementi<sup>9</sup>. 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 soggetta a distorsioni, 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 ricavarsi preziose indicazioni riguardo 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 ἀπεόντα-παρεόντα, quindi del singolare τὸ ἐόν, segnalerebbe appunto come ἀπεόντα-παρεόντα siano (-εόντα), in quanto τὸ ἐόν mantiene l'unità e la compattezza (nell'Essere) di tutti i suoi momenti<sup>10</sup>. Elementi che puntano in direzione della seconda sezione del poema.

I due versi iniziali autorizzano, dunque, ad associare a νόος (e νοεῖν) 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 ἔχθεσθαι) in τὸ ἐόν (ovvero il fatto che τὸ ἐόν è connesso a τὸ ἐόν).

La seconda operazione è propriamente “ontologica”, nel senso che riconosce e traduce in termini di τὸ ἐόν la molteplicità espressa nei due plurali del primo verso (ἀπεόντα-παρεόντα): la si è voluta leggere anche come un portare le cose lontane-assenti alla presenza dell'essere<sup>11</sup>. Lo spessore gnoseologico (ed epistemologico) del passaggio consiste nel fatto che l'oggetto (τὸ ἐόν) cui il νόος è riferito, direttamente<sup>12</sup> o indirettamente<sup>13</sup>, è diverso dagli oggetti molteplici ai sensi (senza tuttavia trasformarsi in una entità che neghi la molteplicità del mondo<sup>14</sup>): li abbraccia e li raccoglie interamente, senza dislocarsi su un piano di realtà altro.

Come nota puntualmente Leszl, ciò fa di νοεῖν 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'intelligenza<sup>15</sup>. Non deve però essere trascurato un aspetto del passaggio: il movimento dalla assenza alla presenza rivela che l'uomo è comunque radicato nel

<sup>9</sup> Stemich, *op. cit.*, p. 178.

<sup>10</sup> Ruggiu, *op. cit.*, p. 241.

<sup>11</sup> Couloubaritsis, *Mythe et Philosophie*, cit., p. 336.

<sup>12</sup> Se accettiamo che ἀποτμήξει sia terza persona singolare dell'indicativo futuro, con νόος appunto soggetto sottinteso del verbo.

<sup>13</sup> Nel caso si legga (come facciamo noi, ma di recente anche Palmer e Tonelli) lo stesso verbo in seconda persona singolare futuro indicativo medio, e la Dea quindi si limiti a esortare il κοῦρος a non ostacolare la connessione di τὸ ἐόν.

<sup>14</sup> Thanassas, *op. cit.*, p. 43.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 68.

mondo, legato allo spazio\tempo<sup>16</sup>. 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 νόος sia connotato dinamicamente, attraverso quel movimento, che porta con sé anche la potenzialità del suo errare<sup>17</sup>: la sua conoscenza è esposta alla distorsione.

È possibile che l'operare del νόος riceva ulteriore significazione dall'accostamento a λεῦσσω, che Omero utilizzava per indicare la capacità di considerare simultaneamente passato e avvenire per comprendere il presente<sup>18</sup>. 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 θεά e κούρος.

«...saldamente presenti»

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

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως·

«Considera come cose assenti siano comunque al pensiero saldamente presenti» (B4.1).

οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι

«non impedirai, infatti, che l'essere [ciò che è] sia connesso all'essere» (B4.2).

Effetto dell'operare del νόος è la solidità della connessione degli enti (-εόντα), al di là delle loro coordinate spazio-temporali, e il riconoscimento del loro comune denominatore nell'Essere (τὸ ἐόν). Più precisamente: il νόος è quello sguardo che, da una parte, illumina e unifica ἀπεόντα e παρεόντα (nell'ἐόν), dall'altra si vieta di introdurre separazione nell'ἐόν<sup>19</sup>. Alla luce di B3, esso aderisce completamente all'ἐόν: l'avverbio βεβαίως veicolerebbe allora l'idea di stabilità, costanza, caratteristica dell'oggetto (τὸ ἐόν, appunto), ma suggerirebbe pure qualcosa circa l'atteggiamento di chi è sulla strada della verità: la certezza e affidabilità (ricordiamo ἀτρεμές ἦτορ di B1.29) di un modo di vedere, corrispondente a un modo di essere; a un νόος saldo e pieno di fiducia<sup>20</sup>.

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 διαιετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·

οὐδέ τι τῆ μάλλον, τό κεν εἴρωι μιν συνέχεσθαι,

οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.

Τῷ ξυνεχῆς 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 [li] 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».

<sup>16</sup> Couloubaritsis, *op. cit.*, p. 340.

<sup>17</sup> Viola, *op. cit.*, pp. 94-5.

<sup>18</sup> Couloubaritsis, *op. cit.*, pp. 336-7.

<sup>19</sup> Viola, *op. cit.*, p. 100.

<sup>20</sup> Robbiano, *op. cit.*, p. 130.

Questa indicazione, concettualmente apprezzabile, non comporta inevitabilmente una presa di posizione sulla collocazione del frammento nel complesso del poema. Non implica, in altre parole, necessariamente la 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). Forse, accettandone le implicazioni cosmologiche, la funzione di B4 potrebbe essere stata prolettica, 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. Rimane comunque l'impressione che il frammento possa aver svolto, nell'economia dell'esposizione divina, un ufficio di raccordo, tra le due sezioni, analogamente a B9.

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 convenendo con Coxon<sup>21</sup> 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 νόος come capacità 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 e del senso della dinamica imperniata intorno ai due participi σκιδνάμενον e συνιστάμενον, che indicano dispersione e raccoglimento. Essi sono riferiti immediatamente a τὸ ἐόν, della cui connessione interna (rilevata dal νόος) costituiscono una alternativa:

οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι  
«non impedirai, infatti, che l'essere [ciò che è] sia connesso all'essere» (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 κόσμος per designare l'assetto complessivo della realtà?

#### *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:

---

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 187.

πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἠέρος ἄπλετον ὕψος,  
 Νεϊκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἀπάντη,  
 καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκός τε πλάτος τε·  
 τὴν σὺ νόωι δέρεκευ, μηδ' ὄμμασιν ἤσο 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'intelligenza, non restare con sguardo stupito» (Empedocle, DK 31B17.18-21).

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 separate le cose, le une dalle altre, e non risultano tagliati a scure né il caldo dal freddo né il freddo dal caldo» (Anassagora, DK 59B8).

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 peripatetico<sup>22</sup>), che contiene passaggi che sembrano effettivamente riecheggiare i versi parmenidei:

Πολλάκις μὲν ἔμοιγε θεῖόν τι καὶ δαιμόνιον ὄντως χρῆμα, ὦ Ἀλέξανδρε, ἡ φιλοσοφία ἔδοξεν εἶναι, μάλιστα δὲ ἐν οἷς μόνη διαραμμένη πρὸς τὴν τῶν ὄντων θεῶν ἐσπούδασε γνῶναι τὴν ἐν αὐτοῖς ἀλήθειαν, καὶ τῶν ἄλλων ταύτης ἀποστάντων διὰ τὸ ὕψος καὶ τὸ μέγεθος, αὕτη τὸ πρᾶγμα οὐκ ἔδεισεν οὐδ' αὐτὴν τῶν καλλίστων ἀπηξίωσεν, ἀλλὰ καὶ συγγενεστάτην ἑαυτῇ καὶ μάλιστα πρέπουσαν ἐνόμισεν εἶναι τὴν ἐκείνων μάθησιν. Ἐπειδὴ γὰρ οὐκ οἶόν τε ἦν τῷ σώματι εἰς τὸν οὐράνιον ἀφικέσθαι τόπον καὶ τὴν γῆν ἐκλιπόντα τὸν ἱερὸν ἐκείνων χῶρον κατοπεῦσαι, καθάπερ οἱ ἀνόητοί ποτε ἐπενόουν Ἀλωάδαι, ἡ γοῦν ψυχὴ διὰ φιλοσοφίας, λαβοῦσα ἡγεμόνα τὸν νοῦν, ἐπεραιώθη καὶ ἐξεδήμησεν, ἀκοπιάτόν τινα ὁδὸν εὐροῦσα, καὶ τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς τόποις τῇ διανοίᾳ συνεφόρησε, ῥαδίως, οἶμαι, τὰ συγγενῆ γνωρίσασα, καὶ θεῖω ψυχῆς ὄμματι τὰ θεῖα καταλαβομένη, τοῖς τε ἀνθρώποις προφητεύουσα. Τοῦτο δὲ ἔπαθε, καθ' ὅσον οἶόν τε ἦν, πᾶσιν ἀφθόνως μεταδοῦναι βουληθεῖσα τῶν παρ' αὐτῇ τιμῶν

«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, si è impegnata a conoscere la verità che è in essi. 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, mediante la filosofia, preso l'intelletto come conduttore, 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, con facilità, credo, perché riconobbe le cose che le sono congeneri e con il divino occhio dell'anima colse le cose divine, rivelandole poi agli uomini. E questo le accadde

<sup>22</sup> 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.

perché desiderava, nella misura in cui era possibile, far partecipi senza restrizione tutti gli uomini dei suoi tesori»<sup>23</sup>.

Quello che risulta interessante - in chiave eleatica – è, nei versi empedoclei e nelle righe peripatetiche, il nesso tra lo sguardo del pensiero (νόος, διάνοια) e la dimensione del tutto - le quattro radici in Empedocle, il riferimento agli elementi della totalità nello pseudo-Aristotele; nel frammento anassagoreo, invece, l'uso di κόσμος 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 separazione delle cose nella unità del κόσμος. Lo stesso Empedocle (DK 31B26.5) impiega κόσμος nella formula εις ἕνα κόσμον («in un unico mondo») nell'ambito della descrizione degli effetti cosmogonici dell'alternanza ciclica di Amore e Contesa; mentre in 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 l'intelligenza» (τὴν σὺ νόωι δέρεκευ) sembra effettivamente ricalcare il parmenideo λεῦσσε νόω, così come la pseudo-aristotelica «le cose più lontane fra loro nello spazio essa riunì insieme nel pensiero» (τὰ πλεῖστον ἀλλήλων ἀφεστῶτα τοῖς τόποις τῆ διανοία συνεφόρησε) richiama complessivamente B4.1 (λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόω παρεόντα βεβαίως). L'impressione è che i versi del Περί φύσεως, i loro cenni al κόσμος, alle cose lontane e vicine, assenti e presenti, allo sguardo del νόος, 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 evincerebbe in particolare dalla ripresa peripatetica, che risente tuttavia della lezione aristotelica).

La possibile (probabile) implicazione cosmica, l'accento alla dinamica di concentrazione-dispersione (eco plausibile della cosmogonia di Anassimene), e, in relazione a τὸ εἶν, il rilievo della funzione omogeneizzante del νόος potrebbero suggerire ancora una posizione introduttiva del frammento rispetto alla revisione cosmologica proposta dall'Eleate (sulla scorta della lezione di B8): premessa, dunque, alla vera e propria esposizione fisico-cosmologica della seconda sezione.

#### *Disperdendosi, concentrandosi*

I versi 3-4 alludono a qualche specifico precedente cosmologico-cosmogonico, ovvero dobbiamo pensare a un riferimento generico? Gli interpreti sono divisi anche su questo punto: qualcuno, come Coxon<sup>24</sup>, vi coglie una polemica nei confronti della teoria di una sostanza prima soggetta a condensazione e rarefazione (Anassimene<sup>25</sup>, pur non escludendo il coinvolgimento polemico di Eraclito DK 22B91<sup>26</sup>); altri, come Guthrie<sup>27</sup>,

<sup>23</sup> Ivi, p. 175.

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 189.

<sup>25</sup> Su questo concordano Reinhardt, Gigon, Albertelli.

<sup>26</sup> Il frammento recita:

ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι καθ' Ἡράκλειτον  
οὐδὲ θνητῆς οὐσίας δις ἀψασθαι κατὰ ἕξιν <τῆς αὐτῆς> ἀλλ' ὀξύτητι καὶ τάχει  
μεταβολῆς σκίδνησι καὶ πάλιν συνάγει (μᾶλλον δὲ οὐδὲ πάλιν οὐδ' ὕστερον,  
ἀλλ' ἅμα συνίσταται καὶ ἀπολείπει) καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι

ritengono Parmenide alluda a Eraclito (B91)<sup>28</sup>; altri ancora, come Conche<sup>29</sup>, valorizzando l'intenzione ontologica del frammento, dubitano che possa riferirsi a fenomeni di condensazione-rarefazione, giudicando tale lettura "obiettivista", 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 Graham<sup>30</sup>, 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 (φύσις) degli enti, il loro principio (ἀρχή), 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 punti<sup>31</sup>:

- a) esiste una sostanza originaria da cui tutto il resto è sorto;
- b) esiste un processo per cui gli elementi costitutivi del cosmo scaturiscono dalla sostanza originaria;
- c) tali elementi si dispongono negli strati materiali del cosmo;
- d) le strutture e i materiali del cosmo si stabilizzano nell'ordine che conosciamo;
- e) emergono gli esseri viventi;
- f) un'ampia varietà di fenomeni è spiegabile secondo il modello.

Rispetto a questo paradigma (modulato da Anassimene nel senso di una vera e propria teoria del mutamento<sup>32</sup>), Eraclito (cui è dedicata da Graham un'analisi convincente<sup>33</sup>) 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 Eraclito<sup>34</sup>, che Graham interpreta l'ontologia di Parmenide.

---

«Non è possibile scendere due volte nello stesso fiume, secondo Eraclito, né si può toccare due volte una sostanza mortale nell'identico stato; ma, per lo slancio e la velocità del mutamento, si disperde e di nuovo si raccoglie (piuttosto, non di nuovo né dopo, ma a un tempo si riunisce e si separa), viene e va».

<sup>27</sup> *Op. cit.*, p. 32.

<sup>28</sup> Su questo concordano Diels, Nestle, Cornford, Vlastos, Calogero, Mondolfo.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 94.

<sup>30</sup> Daniel W. Graham, *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2006.

<sup>31</sup> *Ivi*, pp. 8-9.

<sup>32</sup> *Ivi*, pp. 45-84.

<sup>33</sup> *Ivi*, pp. 113-147.

<sup>34</sup> *Ivi*, pp. 148-162.

La prima parte del *Περὶ φύσεως* 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 Parmenide<sup>35</sup>.

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 νόος chiaramente inteso a ricondurre gli ἀπεόντα alla presenza di τὸ ἐόν, 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 sembravano comportare, di fatto, accanto all'essere del principio\ natura, l'implicita ammissione del non-essere. Anassimene (DK 13B1), in effetti, sulla base di quanto espone Plutarco, avrebbe sostenuto:

τὸ γὰρ συστελλόμενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναι φησι, τὸ δ' ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω πως ὀνομάσας καὶ τῶι ῥήματι) θερμὸν  
«[Anassimene] dice infatti che la parte dell'aria che si contrae e si condensa è fredda, mentre la parte che è dilatata e "allentata" (è proprio questa l'espressione che usa) 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» (DK 22B91).

Il frammento di Parmenide – un breve passaggio nelle centinaia (ovvero migliaia, come crede qualcuno<sup>36</sup>) di versi complessivi del poema – potrebbe dunque essere risultanza di una più o meno esplicita evocazione dei precedenti ionici, per marcare l'originalità del contributo eleatico soprattutto in termini di coerenza – come attesterebbe l'insistenza sul νόος e sul suo operare - con i presupposti taciti nella stessa concezione della realtà della φύσις- ἀρχή ionica.

Proprio questa possibile funzione critica farebbe di B4 una sorta di *passe-partout* per il poema:

(i) come controparte gnoseologica dell'argomentazione di B8 e dunque degli effetti paradossali di una coerente riflessione ontologica rispetto ai dati del senso comune;  
(ii) come *trait d'union* tra la sezione ontologica e quella cosmologica, a sottolinearne la continuità, cioè nell'ambito di una positiva interpretazione della φύσις sulla scorta della Verità, come vuole Ruggiu<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> *Ivi*, pp. 182-5.

<sup>36</sup> Cerri, *op. cit.*, p. 11.

<sup>37</sup> *Op. cit.*, p. 251.

## B5

Il breve frammento ci è conservato in una citazione di Proclo, che lo connette a B8.25 (ἐὸν γὰρ ἔοντι πελάζει, «ciò che è si stringe infatti a ciò che è») e B8.44 (μεσσοθέν ἰσοπαλές πάντη, «a partire dal centro ovunque di ugual consistenza»), riferendolo dunque all'Essere. In realtà, come spesso viene riconosciuto, è difficile sfuggire all'impressione di una decontestualizzazione disorientante.

Se l'indicazione di Proclo può suggerire un suo significato ontologico, in linea, per altro, con la relazione tra νοεῖν e εἶναι che emerge da B3 e la dinamica ἀπεόντα-παρεόντα-τὸ ἔον di B4, è forte, tuttavia, tra gli interpreti l'opzione metodologica, che appare in qualche lettura particolarmente convincente<sup>1</sup>. Anche nel caso di B5, la questione del suo significato è decisiva per la sua collocazione. Laddove prevalga il rilievo del suo senso ontologico, l'attuale sequenza può essere mantenuta<sup>2</sup>. Laddove, al contrario, sia privilegiato il senso metodologico del frammento, il suo posizionamento nell'attuale ordinamento del materiale andrebbe rivisto (come fanno, tra gli altri, Pasquinelli e Coxon), a ridosso di B1 e prima di B2, come preliminare della esposizione divina.

Registrata la ricorrenza dell'immagine del cerchio all'interno delle citazioni del poema - la verità «ben rotonda» (B1.29); l'analogia tra τὸ ἔον e εὐκύκλου σφαίρης ὄγκος («massa di ben rotonda palla», B8.43); il discorso sulla verità indicato come ἀμφὶς Ἀληθείης (B8.51); il concetto di «limite estremo» (πεῖρας πύματον, B8.42) – appare comunque forzata la conclusione di Ruggiu<sup>3</sup>, secondo cui B5 esporrebbe la forma nella quale l'Essere esprime la propria natura. Soprattutto se teniamo conto della possibilità che il materiale conservato rappresenti solo una quota minoritaria dei versi del poema integrale. Nell'ambito della comunicazione della Dea, invece, il passo potrebbe essere inteso e marcare lo scarto tra sapere divino e sapere umano: la necessità di un ordine espositivo rivolto al κοῦρος e la sua indifferenza rispetto alla conoscenza di chi lo propone.

Conche<sup>4</sup> ha giustamente messo in relazione il frammento con il programma di insegnamento annunciato dalla Dea:

χρεὼν δέ σε πάντα πυθέσθαι  
«È necessario che tutto tu apprenda» (B1.28).

La verità che il κοῦρος apprenderà è la verità del Tutto, un sapere compiuto: i limiti dell'uomo non consentono tuttavia che tale sapere sia acquisito tutto in una volta. È necessario un ordine, corrispondente alle tappe di una ricerca, modalità tipicamente umana di accedere alla conoscenza. Il percorso, la via da seguire (affermazione di una via ed esclusione di un'altra, ecc.) rappresentano un *escamotage* didattico che ha senso solo per il discepolo, non per la Dea: per lei il punto di partenza e l'ordine di esposizione sono *indifferenti*. In relazione a una verità definita nel poema εὐκυκλής («ben rotonda»), Cerri valorizza, a sua volta, la prospettiva didascalica del frammento<sup>5</sup>,

<sup>1</sup> È il caso dell'analisi di Coxon e di quella di Conche.

<sup>2</sup> Ovvero, ipotizzando una lacuna in B8 (Cornford), potrebbe essere accettato il suo inserimento tra i due riferimenti di Proclo.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 253.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 98.

<sup>5</sup> Pur non escludendo, *a priori*, la possibilità di un suo coinvolgimento all'interno di una (implausibile in vero) specifica argomentazione geometrica.

rafforzata dal possibile accostamento a Eraclito (B103<sup>6</sup>) e dalla eco nel *Sofista* platonico (237a<sup>7</sup>): Parmenide implicherebbe una sorta di circolarità della ricerca scientifica e del discorso che la espone<sup>8</sup>.

In ogni caso, alla luce della successiva trattazione dell'Essere e del mondo della natura, sembra difficile poter insistere su tale circolarità, come ha opportunamente segnalato Coxon<sup>9</sup>: nel primo caso, infatti, lo sviluppo argomentativo procede in una direzione lineare; nel secondo l'esposizione delle «opinioni dei mortali» doveva diffondersi sul piano storico-descrittivo. Né è plausibile che la circolarità indifferente possa riferirsi al complesso delle due esposizioni, dipendendo la comprensione della seconda dalle analisi della prima<sup>10</sup>. Indifferente e circolare, invece, potrebbe essere considerata la discussione delle possibili vie di ricerca, non necessariamente legata a un ordine di sequenza e in questo senso indifferente rispetto all'argomento da articolare. Come segnala Coxon<sup>11</sup>, la circolarità di quella preliminare discussione sarebbe contrapposta alla linearità degli argomenti deduttivi sviluppati lungo la via imboccata verso la Verità (B8). Una interessante variante è quella avanzata da Bicknell<sup>12</sup>, che abbiamo registrato nelle annotazioni alla traduzione: se traduciamo ξυνὸν come *a basic point* («un punto fermo»), B5 potrebbe essere immediatamente anteposto alla κρίσις di B2, per marcare il fatto che ad essa l'argomentazione della Dea avrebbe dovuto ripetutamente richiamarsi.

---

<sup>6</sup> Il frammento recita:

Ξυνὸν γὰρ ἀρχὴ καὶ πέρασ ἐπὶ κύκλου περιφερείας  
«inizio e termine coincidono sulla circonferenza del cerchio».

<sup>7</sup> Il passo è il seguente:

Τετόλμηκεν ὁ λόγος οὗτος ὑποθέσθαι τὸ μὴ ὄν εἶναι· ψεῦδος γὰρ οὐκ ἂν ἄλλως ἐγίγνετο ὄν. Παρμενίδης δὲ ὁ μέγας, ὦ παῖ, παισὶν ἡμῶν οὔσιν ἀρχόμενός τε καὶ διὰ τέλους τοῦτο ἀπεμαρτύρατο, πεζῆ τε ὥδε ἐκάστοτε λέγων καὶ μετὰ μέτρων [DK 28B7.1-2]

«Questo discorso ha osato supporre che sia ciò che non è: il falso, in effetti, non potrebbe generarsi in altro modo. Il grande Parmenide, invece, ragazzo mio, a noi che eravamo ragazzini proprio contro questo discorso testimoniava dall'inizio alla fine, in prosa e in versi, che [citazione B7.1-2]».

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 202.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, pp. 171-2.

<sup>10</sup> In questo senso non convince il rilievo di Pasquinelli (*I presocratici*, p. 396) sulla presunta comunanza di tutti i punti del discorso della Dea.

<sup>11</sup> *Op. cit.*, pp. 171-2.

<sup>12</sup> P.J. Bicknell, "Parmenides, DK 28B5", in «Apeiron», 13, 1979, pp. 9-11.

## B6

Il frammento, ricostruito a partire dalle sole sparse citazioni di Simplicio (quindi, come osserva Cordero<sup>1</sup>, ricomparso a un millennio dalla stesura del poema), è dallo stesso commentatore per un verso direttamente connesso a B2<sup>2</sup>, per altro proiettato su B7 e B8:

ὅτι δὲ ἡ ἀντίφασις οὐ συναληθεύει, δι' ἐκείνων λέγει τῶν ἐπῶν δι' ὧν μέμφεται τοῖς εἰς ταῦτό συνάγουσι τὰ ἀντικείμενα· εἰπῶν γὰρ [B6.1b-2] <ἐπάγει> [B6.3-9] μεμψάμενος γὰρ τοῖς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν συμφέρουσιν ἐν τῷ νοητῷ [B6.8-9] καὶ ἀποστρέψας τῆς ὁδοῦ τῆς τὸ μὴ ὄν ζητούσης [B7.2], ἐπάγει [B8.1 ss.]

«sostiene che la contraddizione non sia vera [cioè: le proposizioni contraddittorie non siano vere] a un tempo in quei versi in cui biasima coloro che mettono insieme gli opposti: dice infatti [citazione B6.1b-2a] e aggiunge [citazione B6.3-9]. (*In Aristotelis Physicam* 117.2) Dopo aver biasimato infatti coloro che congiungono l'essere e il non-essere nell'intelligibile [citazione B6.8-9] e aver allontanato dalla via che ricerca il non-essere [citazione B7.2], soggiunge [citazione B8.1 ss.]» (*In Aristotelis Physicam* 78.2).

È dunque introduttivamente importante, per una valutazione del suo senso e della sua posizione, ricordare che la citazione di Simplicio è intesa a confermare l'uso condizionante del principio di contraddizione<sup>3</sup> (dove l'accostamento a B2) come premessa che lo stesso Simplicio salda esplicitamente all'argomento ontologico successivo (B8). In effetti, il primo verso e il primo emistichio del secondo sono richiamati dal commentatore, in altro contesto, proprio per marcare il nesso tra pensiero ed essere:

ἀλλὰ καὶ τὸ πάντων ἓνα καὶ τὸν αὐτὸν εἶναι λόγον τὸν τοῦ ὄντος ὁ Παρμενίδης φησὶν ἐν τούτοις [B6.1-2a].

εἰ οὖν ὅπερ ἄν τις ἢ εἴπη ἢ νοήσῃ τὸ ὄν ἐστὶ, πάντων εἷς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος

«Ma che la nozione di tutte le cose sia una e la stessa, quella dell'essere, Parmenide sostiene in questi versi: [B6.1-2a]

Se proprio l'essere è ciò di cui è possibile dire e pensare, di tutte le cose vi sarà una sola nozione, quella dell'essere» (*In Aristotelis Physicam* 86.25-30)

Per la sua discussa interpretazione è corretto e inevitabile rinviare al complesso B2-B3, a maggior ragione ipotizzando che gli attuali B4 e B5 siano fuori posto (in particolare

<sup>1</sup> *By Being, It Is*, cit., p. 90.

<sup>2</sup> Simplicio cita B6.1b-9 subito dopo aver citato B2.3-8.

<sup>3</sup> In questo senso Simplicio ne confermava l'implicita attribuzione a Parmenide da parte di Aristotele (*Metafisica* IV, 3, 1005a28-35):

ὥστ' ἐπεὶ δῆλον ὅτι ἡ ὄντα ὑπάρχει πᾶσι (τοῦτο γὰρ αὐτοῖς τὸ κοινόν), τοῦ περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν γνωρίζοντος καὶ περὶ τούτων ἐστὶν ἡ θεωρία. διόπερ οὐθεὶς τῶν κατὰ μέρος ἐπισκοπούντων ἐγχειρεῖ λέγειν τι περὶ αὐτῶν, εἰ ἀληθὴ ἢ μὴ, οὔτε γεωμέτρης οὔτ' ἀριθμητικός, ἀλλὰ τῶν φυσικῶν ἔνιοι, εἰκότως τοῦτο δοῶντες· μόνοι γὰρ ὦντο περὶ τε τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος

«Così, in quanto è chiaro che [gli assiomi] appartengono a tutte le cose in quanto sono (l'essere è infatti ciò che è comune a tutti), è proprio di colui che indaga l'essere in quanto essere anche lo studio di questi [assiomi]. Perciò, nessuno di coloro che si limitano all'indagine di una parte si cura di dire qualcosa di essi, se siano veri o no: non il geometra, né il matematico. Ne parlarono, tuttavia, alcuni dei fisici, e a ragione: credevano in effetti di essere gli unici a ricercare sul complesso della natura e sull'essere».

che B5 possa precedere immediatamente B2 e B4 trovarsi a cavaliere tra prima e seconda sezione). È possibile, infatti, intravedere nei versi e nel contesto della citazione la centralità del riferimento critico a τό γε μὴ ἔόν (che Simplicio evoca come τὸ μὴ ὄν), formula estratta dalla seconda «via di ricerca» di B2, che evidentemente aveva costituito il preliminare oggetto di discussione nella parte mancante del primo *logos* della Dea.

Come rivela l'ampio dibattito intorno alla traduzione del testo greco e alla sua inteliezione, il frammento è decisivo per determinare:

- (i) la natura delle «vie di ricerca per pensare»;
- (ii) il numero di tali vie;
- (iii) l'obiettivo della polemica parmenidea.

In particolare, relativamente all'ultimo punto, è dall'Ottocento oggetto di contesa l'attribuzione esatta dei riferimenti a βροτοὶ εἰδότες οὐδέν («mortali che nulla sanno»), δίκρανοι («uomini a due teste»), e ἄκριτα φύλα («schiere scriteriate»), che molti hanno inteso come allusioni a Eraclito e seguaci, trovando nelle espressioni degli ultimi versi un possibile riscontro verbale (come abbiamo segnalato in nota):

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται  
 καὶ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος  
 «per i quali esso è considerato essere e non essere la stessa cosa  
 e non la stessa cosa: ma di [costoro] tutti il percorso torna all'indietro» (B6.8-9).

#### La natura delle vie

Il primo verso e il primo emistichio del secondo, che sembrano fornire nell'insieme un asserto e le condizioni che lo giustificano (come evidenziato dal ricorso all'indicatore di premessa γάρ), introducono il primo problema interpretativo:

χωρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι,  
 μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν  
 «È necessario dire questo e pensare questo: che "ciò che è è"; poiché è possibile essere,  
 il nulla, invece, non è».

La nostra traduzione<sup>4</sup> evidenzia una struttura modale («è necessario», «è possibile») solo possibile nel testo greco, che appare invece immediatamente costruito su tre formule tautologiche:

<sup>4</sup> Costruzioni e traduzioni alternative:

(a) χωρὴ regge direttamente ἔμμεναι, di cui λέγειν e νοεῖν sono soggetti; τό è il loro articolo e ἔόν il loro complemento oggetto («è necessario che dire e pensare ciò che è sia»): così, per esempio, Fränkel e Untersteiner. Una variante interessante è quella sostenuta da Tarán e Cordero (*Les deux chemins de Parménide*, Vrin, Paris 1984, pp. 111-2): essi suppongono la costruzione χωρὴ εἶναι (ἔμμεναι) τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἔόν, traducendo: «è necessario dire e pensare ciò che è». Cordero, tuttavia, nella revisione (2004) della sua opera, traduce diversamente: «It is necessary to say and to think that by being, it is».

(b) χωρὴ regge direttamente ἔμμεναι, di cui λέγειν e νοεῖν sono soggetti; τό è articolo e ἔόν nome del predicato di ἔμμεναι («dire e pensare è necessario che siano un essere»): così, per esempio, Diels (1897), Heidel, Verdenius. Coxon (pp. 181-2) sostiene l'uso predicativo di ἔόν, supportandolo con paralleli (ἔόν εἶναι) in autori influenzati da Parmenide (Gorgia, Leucippo, Platone, Aristotele). La sua traduzione (che accoglie il testo emendato da Karsten) è, di conseguenza: «it is necessary to assert and conceive that this is Being». Soggetto della proposizione sarebbe τό, pronome (che Coxon riferisce a τὸ αὐτὸ di B3).

ἔὸν ἔμμεναι (letteralmente: «ciò che è [l'essere] è»),  
ἔστι εἶναι (che si potrebbe rendere letteralmente: «è essere» ovvero «[l']essere è»),  
μηδὲν οὐκ ἔστιν (letteralmente: «ni-ente non è»).

### *L'essere dell'ente*

Il primo emistichio è costituito da tre blocchi testuali:

(i) l'espressione verbale *χρή*, che abbiamo reso come «è necessario»: si tratta di una formula con cui la Dea rileva un passaggio significativo della propria comunicazione, proposto come conclusione di un argomento (le premesse introdotte dall'indicatore *γάρ*, «poiché»);

(ii) le due forme verbali all'infinito – *λέγειν* e *νοεῖν* – precedute da *τό*, con valore di dimostrativo in funzione prolettica («dire *questo* e pensare *questo*: ...»), ovvero, come crede qualcuno, di articolo sostantivante («il [fatto di] dire», «il [fatto di] pensare»); in ogni caso è evidente che la Dea (Parmenide) coinvolge due verbi particolarmente pregnanti nel contesto della sua rivelazione: *νοεῖν* richiama immediatamente B3 e B2.2 (*νοῆσαι*), mentre *λέγειν* può collegarsi a *φράζω* (B2.6-8);

(iii) l'insieme verbale *ἔὸν ἔμμεναι*, formato dal participio presente del verbo «essere» (*ἔόν*, forma ionica di *ὄν*: «essente», ovvero «ente» o ancora «ciò che è» e quindi anche «essere») e dall'infinito dello stesso verbo (*ἔμμεναι* nella forma epica), che abbiamo reso, come appare naturale, come proposizione infinitiva (dichiarativa) retta da *λέγειν* e *νοεῖν*: si tratta della prima formulazione ambigua (per la multivocità del verbo *essere*) della tautologia centrale (*μηδὲν οὐκ ἔστιν* non fa che esprimerla in negativo: da una lato l'«ente» di cui si afferma l'«essere», dall'altro il «ni-ente» di cui si nega lo stesso essere).

Nel contesto la traduzione proposta appare quella più plausibile, che evidenzia sostanzialmente la difficoltà di interpretazione dell'ultimo blocco: la scelta di Parmenide è chiaramente quella di sfruttare la densità semantica della coppia participio-infinito dello stesso «essere», per marcare l'identità di soggetto e verbo. L'effetto ricercato potrebbe essere quello – su cui giustamente insiste la lettura heideggeriana di Beaufret<sup>5</sup> e Conche<sup>6</sup> – di richiamare l'attenzione sull'*εἶναι* (*ἔμμεναι*) dell'*ἔόν*, sull'*essere* di *ciò che è*<sup>7</sup>; ovvero, più semplicemente, sul fatto d'essere, sull'evidenza dell'esistenza. Dobbiamo tener presente che, in B2.7-8, la Dea aveva denunciato come:

οὔτε γὰρ ἄν γνοιῖς τό γε μὴ ἔὸν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις·  
«non potresti infatti conoscere ciò che non è (non è in effetti cosa fattibile),  
né potresti indicarlo».

B6 si apre appunto sostituendo all'espressione negativa *τό γε μὴ ἔὸν* di B2.7 il positivo *ἔόν*; al rilievo dell'impossibilità di conoscere e indicare (esprimere) «ciò che non è», quello della necessità di dire e pensare l'«essere» dell'*ἔόν*. Nel passaggio interviene

---

(c) *χρή* regge direttamente *ἔμμεναι*, di cui *τό...ἔόν* è soggetto, da cui dipendono *λέγειν* e *νοεῖν* («ciò che è da dire e pensare è necessario che sia»): così, tra gli altri, Burnet e Raven.

<sup>5</sup> Parménide, *Le poème*, présenté par J. Beaufret, cit., p. 81.

<sup>6</sup> *Op. cit.*, p. 102.

<sup>7</sup> Ragion per cui Conche insiste per mantenere la forma della proposizione infinitiva, traducendo: «Il faut dire et penser l'étant être». Beaufret rende analogamente: «Nécessaire est ceci: dire et penser de l'étant l'être».

L'importante novità della introduzione del substrato logico del verbo εἶναι, ἐόν appunto: l'iniziale affermazione «che "è" e che "non è possibile non essere"» (B2.3: ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι) che caratterizzava il Πειθοῦς κέλευθος, «percorso di Persuasione», trova in B6.1a ἐόν come proprio naturale soggetto di riferimento. Nella sequenza B2-B6, possiamo intendere ἐόν come formula concettuale scaturita dalla riflessione sull'espressione della prima via di ricerca per pensare<sup>8</sup>: formula che manifesta l'essere di ciò di cui si afferma ἐστίν, ovvero come formula sintetica riassuntiva la totalità delle cose che si manifestano nella esperienza (come ricorda Thanassas<sup>9</sup>, è frequente l'uso del plurale ἐόντα nella sezione sulla *Alētheia*) di cui ἐστίν focalizza il fatto d'essere: ciò che è, l'ente, la "cosa", «è», esiste. Siamo portati decisamente a credere che, nel contesto, il valore di ἔμμεναι sia esistenziale, pur avendolo reso ambiguamente con «essere».

L'uso dell'iniziale χροή – anche senza volergli attribuire il significato forte di necessità logica – è funzionale alla ripresa della conclusione negativa di B2 riguardo a τό μὴ ἐόν, integrata dal rilievo di B3:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι  
«La stessa cosa, infatti, è pensare ed essere».

Delle «due vie di ricerca» di B2 – le uniche «per pensare» - quella che pensava che «non è» è di fatto indisponibile, perché, come abbiamo ricordato, «ciò che non è» non è conoscibile né esprimibile; questo porta la Dea in B3 a rilevare il nesso tra νοεῖν e εἶναι, tra il pensiero che svela (νοεῖν) e l'unico suo reale oggetto possibile (εἶναι) alla luce dell'iniziale alternativa tra le vie. Nell'apertura di B6, ai due infiniti (λέγειν e νοεῖν) viene esplicitamente attribuito un oggetto: la dichiarativa ἐόν ἔμμεναι («ciò che è è [esiste]»). La Dea non si limita in questo modo a riprendere ed esplicitare la propria tesi: sottolinea anche come pensiero e discorso debbano correttamente ammetterla<sup>10</sup>. A tale scopo, in B6.1b-2a, ella reitera nella sostanza le risultanze di B2:

ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν  
«poiché è possibile essere,  
il nulla, invece, non è».

La formula ἔστι εἶναι può estrarsi *positivamente* dall'insieme di affermazione e proibizione nella prima «via di ricerca per pensare»:

ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.

L'espressione μηδὲν οὐκ ἔστιν, a sua volta, ribadisce l'assolutezza della seconda via:

ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χροῶν ἐστι μὴ εἶναι,

attribuendo coerentemente a οὐκ ἔστιν un adeguato soggetto logico.

<sup>8</sup> Thanassas, *op. cit.* p. 45.

<sup>9</sup> *Id.*, p. 44. B4.1-2, B8.25, B8.47-8.

<sup>10</sup> Cordero, *op. cit.*, p. 92. Preferiamo attenuare il carattere di necessità logica che Cordero attribuisce a χροή.

La traduzione dei due emistichi e la loro interpretazione sono comunque particolarmente controverse.

*Essere, non-essere*

Traducendo letteralmente:

ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν

abbiamo almeno tre possibili costruzioni e relative plausibili soluzioni:

(i) intendere il precedente ἐὸν come soggetto del primo emistichio e μηδὲν del secondo:

«poiché è essere,  
il nulla, invece, non è»;

(ii) intendere ἐὸν come soggetto di entrambi, con μηδὲν predicato (come εἶναι):

«poiché è essere,  
e non è nulla»;

(iii) intendere εἶναι come soggetto del primo emistichio e μηδὲν del secondo:

«poiché [ovvero: in effetti] l'essere è,  
il nulla, invece, non è».

Nell'ultimo caso, esplicitamente ritroveremmo la disgiunzione ἐστὶ\οὐκ ἔστι, accompagnata dai due soggetti logici (il primo εἶναι, il secondo μηδὲν) che la trasformano in una duplice asserzione tautologica (quindi vera). Per molti versi si tratta della versione più naturale<sup>11</sup>, ma ha lo svantaggio di non dare del tutto ragione dell'uso di γὰρ. Seguendo una affermazione (χορὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι), esso dovrebbe introdurre le proposizioni in grado di giustificarla: ora la doppia tautologia (si tratta dell'aspetto che rende più perplessi) sembra semplicemente riformulare la dichiarativa (εἶναι funge da soggetto in sostituzione di ἐὸν), negando l'essere al soggetto contrario («[il] ni-ente»). La Dea, dunque, sosterebbe la propria tesi direttamente, marcando la non esistenza del non-essere: oggetto del dire e del pensare non può allora che essere «ciò che è», perché solo «ciò che è [l'essere] è [esiste]».

Il vantaggio di questa soluzione è quello di mettere in valore la possibile struttura delle due vie di B2: come abbiamo osservato, la disgiunzione ἐστὶ\οὐκ ἔστι è riformulata in termini tautologici, dunque investirebbe in realtà due verità, in questo senso proposte come le uniche vie di ricerca per pensare<sup>12</sup>, una delle quali feconda, l'altra, che introduce lo spettro del nulla, assolutamente improduttiva. Questo spiegherebbe il tono del discorso della Dea, che cambia e si fa sprezzante solo quando denuncia la confusione dei βροτοί che incrociano le due vie: come fa osservare Giorgio Colli<sup>13</sup>, la via enunciata in B2.5 non era stata rifiutata con disprezzo, perché volgare, come accade invece con quella formulata a partire da B6.4.

<sup>11</sup> Tra l'altro potrebbe essere suffragata dal fatto che due codici (BC) di Simplicio riportano τὸ εἶναι.

<sup>12</sup> In questo senso la lettura della Germani, *op. cit.*, p. 191.

<sup>13</sup> *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*, a cura di E. Colli, su appunti di E. Berti, Adelphi, Milano 2003, p. 175.

Le altre due soluzioni, in fondo, non si allontanano concettualmente dalla precedente, trovando comunque nel contesto dei frammenti una loro sensata giustificazione. Nel primo caso («poiché è essere, il nulla, invece, non è») sarebbe messo in valore l'essere di «ciò che è» (ἐόν), dell'ente, ribadendo la non esistenza del nulla, del "ni-ente"; nel secondo (la costruzione appare meno naturale) la Dea otterrebbe lo stesso risultato sottolineando che «ciò che è» è «essere» e non è «nulla».

*È possibile, non è possibile, è necessario*

Una interessante soluzione alternativa alla traduzione letterale è quella proposta da O'Brien: essa, rendendo ἔστι\οὐκ ἔστι con valore potenziale, ricava da B6.1-2a tre espressioni modali: *necessità* (χρή), *possibilità* (ἔστι), *impossibilità* (οὐκ ἔστιν):

«Il faut dire ceci et penser ceci: l'être est; car il est possible d'être, il n'est pas possible que <soit> ce qui n'est rien».

Poiché è *possibile* essere ed è *impossibile* che il *ni-ente* sia, dire e pensare (presupposti nel ragionamento) dovranno riconoscere come loro oggetto *necessario* l'ente. Come ricorda il commentatore<sup>14</sup>, infatti, i candidati a essere oggetto di tali attività sono ἐόν e μηδέν: il primo può esistere, il secondo no.

La difficoltà di questa interpretazione è principalmente legata alla lingua greca, in cui ἔστι assume valore potenziale in relazione con un infinito: è dunque legittima la traduzione del secondo emistichio del v.1, problematica la traduzione di B6.2a, nella quale, non a caso, O'Brien sottintende un infinito (μηδέν δ' οὐκ ἔστιν <εἶναι>). Anche Mansfeld<sup>15</sup> opta per una (diversa<sup>16</sup>) resa potenziale in entrambi i casi, proprio per garantire la corrispondenza, pur riconoscendo ininfluenza la traduzione con valore esistenziale di B6.2a (come abbiamo scelto di fare). Parmenide potrebbe dunque aver derivato, dalla affermazione della possibilità dell'essere e dalla negazione del nulla, la necessità che l'essere sia<sup>17</sup>. Resta comunque valida l'obiezione, avanzata da Leszl<sup>18</sup>, per cui, attribuendo alle due ricorrenze di ἔστι valori diversi, verrebbe meno la simmetria e soprattutto l'uniformità nell'impiego del verbo.

*Le due vie di B2 in B6*

In apertura di B6, insomma, la Dea ritorna sull'alternativa delineata in B2, precisandola: sottolinea la necessità (correttezza) del riconoscimento dell'ἐόν come oggetto di λέγειν e νοεῖν, escludendo che μηδέν (τό γε μὴ ἐόν di B2.7), teorico contenuto della via di ricerca «che "non è" e che "è necessario non essere"», esista. In pratica ci troviamo di fronte a una riproposizione in positivo della conclusione di B2. La puntualizzazione riguarda «le uniche vie di ricerca per pensare»: alla pura formulazione oppositiva ὅπως ἔστιν\ὡς οὐκ

<sup>14</sup> O'Brien, *Études sur Parménide*, cit., vol. I, p. 214.

<sup>15</sup> *Op. cit.*, p. 90.

<sup>16</sup> Traduce: «denn dieses (das Seiende) kann sein, ein Nichts hingegen kann nicht sein».

<sup>17</sup> Colli (*Gorgia e Parmenide*, cit., p. 174) ha osservato come l'affermazione iniziale di B6.1 (ἐὸν ἔμμεναι) sia l'enunciazione della prima via di B2, mentre B6.2 enuncerebbe la seconda. Ciò confermerebbe, secondo Colli, i soggetti delle due vie: «ciò che è», «ciò che non è». Questa lettura fa cogliere un nuovo aspetto: nel frammento 6 ci sarebbe una congiunzione delle due vie. Tra la possibilità che l'essere sia e la necessità che il nulla non sia, dovremmo scegliere la possibilità, che così diventerebbe a sua volta necessità.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 133.

ἔστιν si sostituiscono le espressioni (potenzialmente) tautologiche – ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι εἶναι, e μηδὲν οὐκ ἔστιν, con l'esplicitazione, dunque, di adeguati soggetti logici.

In B2 la Dea aveva prospettato due potenziali percorsi di indagine – gli unici «per pensare»:

(i) l'uno, ricercava pensando ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι, in pratica sviluppando le implicazioni dell'affermazione di esistenza - «è» - e negando possibilità al non-essere: valorizzando il significato arcaico di νοεῖν (come un vedere che coglie immediatamente il proprio oggetto), si potrebbe sostenere che lungo questa pista di indagine il *focus* era destinato a concentrarsi assolutamente sull'essere;

(ii) l'altro, al contrario, tentava la ricerca imboccando la direzione opposta, pensando cioè ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι, nello sforzo di ricavare le implicazioni della negazione «non è» rinforzata dal vincolo di necessità: in tal modo la seconda «via di ricerca per pensare» tracciava un percorso verso il nulla, subito inibito in quanto in tale direzione non vi era «ni-ente» (μηδὲν) da vedere e riferire.

La seconda via poteva essere delineata solo come radicale alternativa alla prima e sostanzialmente per confermarne la necessità: non è possibile νοεῖν, nel senso originario di percezione mentale, se non di ciò che è. La Dea, infatti, aveva immediatamente connotato la prima via come Πειθοῦς κέλευθος, in quanto capace di condurre alla vera realtà (Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ): un convincente chiarimento in merito era giunto però solo nei versi successivi, quando, a proposito della via alternativa, ella aveva ammonito che τό γε μὴ ἐὸν è indisponibile all'effettiva conoscenza ed espressione. In B2.7 la Dea aveva dunque estratto l'oggetto della seconda via, implicitamente ponendo quello della prima. In B6.1-2a, abbiamo l'indicazione in positivo dell'oggetto della ricerca:

χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι  
«è necessario dire questo e pensare questo: che "ciò che è è [esiste]"

e l'esplicitazione dei soggetti logici adeguati delle formule delle vie: «ciò che è è» (ovvero «l'essere è») e «il nulla [ovvero, letteralmente: ni-ente] non è».

A questa lettura – che ha conseguenze, come vedremo, sull'interpretazione dell'intero frammento - si contrappone in particolare quella di Cordero (ma condivisa da altri), secondo cui nel complesso 6.1b-6.2a si registrerebbe la presentazione della prima via<sup>19</sup>: «il nulla non esiste» di B6.2a sarebbe una semplice riformulazione di 2.3b: «non è possibile non essere», quindi appartiene alla prima via<sup>20</sup>. In questo senso si è orientato di recente anche Palmer<sup>21</sup>. Alla seconda via, a detta di Cordero, la Dea alluderebbe invece subito dopo, connotando l'indiscriminata combinazione di essere e non-essere: le cose dovrebbero essere e non essere allo stesso tempo, come segnalato da B7.1 (εἶναι μὴ ἐόντα «che esistano cose che non sono»).

La struttura argomentativa, tuttavia, suggerisce che quanto «è necessario» riconoscere (dire e pensare) - ἐὸν ἔμμεναι – è la compiuta, esplicita espressione della formula per la prima via; a sua giustificazione sono addotte la possibilità dell'essere e l'inesistenza del nulla. È decisivo soprattutto questo rilievo. In B2.6-8 la Dea aveva infatti sottolineato il nesso tra la seconda via e τό γε μὴ ἐὸν: essa era «sentiero del tutto privo di informazioni» (παναπευθής ἀταρπός) in quanto «ciò che non è» è inconoscibile e

<sup>19</sup> *By Being, It Is*, cit., p. 99.

<sup>20</sup> *Ivi*, p. 105.

<sup>21</sup> *Parmenides & Presocratic Philosophy*, cit., pp. 112-3. Palmer offre comunque un'interpretazione diversa delle vie.

indiscernibile. La sua negatività è ora tradotta nella tautologia μηδὲν οὐκ ἔστιν, come elemento dimostrativo per richiamare l'attenzione sulla necessità dell'opposto ἐὼν ἔμμεναι. Il guadagno teorico su B2 riguarda sia la riconsiderazione critica (argomentativa) del Πειθοῦς κέλευθος («percorso di Verità»), inizialmente introdotto in forma direttiva, sia la definizione ufficiale del suo oggetto: ἐόν.

#### Il numero delle vie

È indicativa la formula utilizzata per valorizzare l'argomento proposto in apertura di B6: la Dea, infatti, con espressione caratteristica dell'epica omerica ed esiodea, insiste:

τά σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα  
«Queste cose io ti esorto a considerare»,

che sembra richiamare l'invito iniziale di B2:

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας  
«Orsù, io dirò - e tu abbi cura della parola una volta ascoltata».

Come in quel caso, la Dea sottolinea il rilievo della alternativa tra le due vie per la corretta comprensione della realtà: il fraintendimento della loro natura, in effetti, è all'origine della confusione dei «mortalì che nulla sanno», come appureremo tra breve. Analogamente, dopo aver presentato la via «che non è e che è necessario non essere», la Dea si premura di osservare (B2.6):

τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρόπῳ  
«Questa ti dichiaro essere sentiero del tutto privo di informazioni»;

in B6.3, allora, ella ribadisce (immediatamente dopo aver affermato che «il nulla invece non è»):

πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος < εἶργω >  
«Da questa prima via di ricerca, infatti, ti < tengo lontano >.

Questa versione del testo greco, con l'integrazione della lacuna dei codici assunta da Diels (sulla base di una tradizione che risale alla edizione aldina del 1526), è stata vigorosamente avversata da Cordero e abbandonata anche da Nehamas<sup>22</sup> (e dalla Curd)<sup>23</sup>, i quali propongono, rispettivamente, di integrare con il verbo ἄρχω-ἄρχομαι (forma media), «cominciare»:

πρώτης γάρ τ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος < ἄρξει >  
«since you < will begin > with this first way of investigation»,

πρώτης γάρ σ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος < ἄρξω >  
«For, first, < I will begin > for you from this way of inquiry».

L'esigenza di mettere in discussione la lezione tradizionale, sebbene giustificata da un punto di vista filologico dalla oggettiva corruzione del testo dei manoscritti (con la ulteriore possibilità che la lacuna si estenda a più versi), è dettata soprattutto dalla

<sup>22</sup> A. Nehamas, "On Parmenides' Three Ways of Inquiry", *Deucalion* 33-34 (1981), pp. 197-211.

<sup>23</sup> Di ciò diamo conto in nota al testo.

incoerenza cui si va incontro interpretando i primi due versi del frammento come ripresa della sola via «che è e che non è possibile non essere», da cui, ovviamente la Dea non potrebbe «trattenere» ovvero «tenere lontano»<sup>24</sup>, bensì solo «cominciare» o invitare a cominciare.

Pur segnalando la lacuna e riconoscendo la coerenza degli argomenti filologici di Cordero, non crediamo necessario integrare secondo la sua lezione<sup>25</sup>, ma offrirla solo come possibilità. L'interpretazione che proponiamo è coerente con la lettura tradizionale, dal momento che consente di riferire il complemento iniziale e il dimostrativo ταύτης alla formula μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν. Essa evocava l'unica indicazione desumibile dalla via di indagine «che non è e che è necessario non essere»: l'oggetto che se ne può estrarre in verità non esiste. È probabile che dopo l'enunciazione delle due vie la Dea avesse condotto la discussione a partire dalla seconda, mettendo in guardia dal suo coinvolgimento: B6 e B7 rappresenterebbero la conclusione di tale disamina, mirata ad affermare la necessità del riconoscimento che ἐὼν ἔμμεναι. In questo senso, la seconda via prospetta diventa «prima» nell'ordine espositivo.

*Da questa prima via di ricerca, poi da quella....*

Per chi (come Cordero, come noi e come altri) fa leva su B2 per sostenere un modello duale per le vie parmenidee, B6.4-5 propone una difficoltà, che la soluzione di Cordero e Nehamas effettivamente sembra risolvere, indicando una sequenza nella esposizione della Dea. Adottando la congettura di Cordero avremmo:

πρώτης γάρ τ' ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος < ἄρξει >  
αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν  
<πλάσσουνται>  
«con questa prima via di ricerca comincerai,  
poi con quella che mortali che nulla sanno  
s'inventano».

Una sequenza che potrebbe alludere alle due sezioni del poema, e richiamare B8.50-52, considerato passaggio conclusivo della *Alētheia* e introduzione alla *Doxa*:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα  
ἀμφὶς Ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων  
«A questo punto pongo termine per te al discorso affidabile e al pensiero  
intorno alla Verità; da questo momento in poi opinioni mortali  
impara, l'ordine delle mie parole ascoltando che cosa che può ingannare».

Nella tradizione interpretativa, è stata decisiva (come per altri aspetti) la presa di posizione di Karl Reinhardt<sup>26</sup>, il quale, dal confronto tra B2 e B6, ricavò l'indicazione di tre vie:

---

<sup>24</sup> Noto, per inciso che, nel caso del verso B6.3, Cordero preferisce la lezione τ' dei codici BC a quella σ' (pronomi personale) di D (con E e F), di cui si era sottolineata, per la lezione del verso precedente, la bontà. Traducendo con il personale «ti» la integrazione proposta risulterebbe impraticabile nel caso di Cordero, meno naturale nel caso di Nehamas («comincerò per te»).

<sup>25</sup> Che appare comunque da un punto di vista sintattico più plausibile di quella di Nehamas, dal momento che la costruzione ἄρχεσθαι + ἀπό è caratteristica nella letteratura greca arcaica.

<sup>26</sup> Nel suo epocale K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1916.

- (i) quella che affermerebbe «l'essere è» (ricavata da B2);
- (ii) quella che affermerebbe (a) «l'essere non è» (ricavata da B2) ovvero (b) «il non-essere è» (ricavata da B7.1);
- (iii) infine quella che affermerebbe «l'essere sia è sia non è» ovvero «sia l'essere sia il non-essere sono».

La prima via da evitare (nella lettura tradizionale di Diels di B6.3) sarebbe la seconda via di B2; l'altra via da evitare (B6.4) sarebbe allora una *terza via* rispetto alle due menzionate in B2: dal momento che essa esplicitamente coinvolge la condizione dei mortali, Reinhardt concludeva che dovesse concernere l'ambito dell'opinione<sup>27</sup>. È proprio per precisare questo passaggio classico delle interpretazioni parmenidee che il nodo delle *vie* richiede di essere affrontato e risolto (per quanto è possibile) in questa sede.

A noi appaiono indiscutibili alcuni punti:

- (i) B2 delinea in modo netto una alternativa (ἢ μὲν ὅπως... ἢ δ' ὥς), marcando la esaustività («le uniche per pensare») delle «vie di ricerca» prospettate;
- (ii) B2 offre con «le uniche vie di ricerca per pensare» due direzioni d'indagine lungo le quali dirigersi:
  - (a) la prima muove dall'affermativa «che è» escludendo il non-essere (come impossibile);
  - (b) la seconda dalla negativa «che non è» affermando la necessità del non-essere;
- (iii) lo stesso B2 registra immediatamente l'asimmetria delle due vie indicate: l'indagine, infatti, non potrà in realtà procedere lungo la seconda, in quanto non potrebbe discernervi alcunché: «ciò che non è» non è possibile conoscere né indicare;
- (iv) le «vie di ricerca per pensare» sono introdotte come vere e proprie premesse della complessiva esposizione della Dea: nelle sue parole («io dirò - e tu abbi cura della parola, una volta ascoltata») è marcato il rilievo cruciale dell'alternativa per il *kouros* (e dunque anche per il discepolo, l'ascoltatore e il lettore);
- (v) difficile quindi ipotizzare che Parmenide attribuisca alla Dea la responsabilità di sostenere come possibile via di indagine («per pensare») la tesi contraddittoria: οὐκ ἔστιν ἔόν - «via dell'errore», come vorrebbe Cordero<sup>28</sup>: è vero, piuttosto, che alla seconda via si alluderà (B8.17-8) come οὐ ἀληθῆς ὁδός («via non genuina»), percorso di indagine che non può concretizzarsi in concoscenza;
- (vi) dalle due vie, invece, potranno essere estratte due verità basilari per le successive argomentazioni: l'essere è necessariamente, il non-essere non esiste. Mentre si potrà procedere ulteriormente a determinare la prima via (seguendo i *σήματα* di B8), nulla potrà dirsi di più della seconda, evocata solo per marcare la necessità della direzione d'indagine alternativa.

Come segnala la Germani<sup>29</sup> (e, in una prospettiva diversa, Cordero<sup>30</sup>), potrebbe in questo senso non essere casuale l'eco parmenidea della formulazione aristotelica del principio del terzo escluso:

τὸ μὲν γὰρ λέγειν τὸ ὄν μὴ εἶναι ἢ τὸ μὴ ὄν εἶναι ψεῦδος, τὸ δὲ τὸ ὄν εἶναι καὶ τὸ μὴ ὄν μὴ εἶναι ἀληθές

<sup>27</sup> Sulla questione molto chiara la ricostruzione di Leszl, *op. cit.*, pp. 120-1.

<sup>28</sup> *Op. cit.*, p. 73.

<sup>29</sup> *Op. cit.*, p. 193.

<sup>30</sup> *By Being, It Is*, cit., p. 105 nota.

«dire che l'essere non è o che il non essere è è infatti falso; [dire] che l'essere è il non essere non è è invece vero» (*Metafisica* IV, 7, 1011 b26-27).

In relazione a B6, di conseguenza, osserviamo che:

(i) la Dea evoca – con le proprie espressioni tautologiche (ἐὸν ἔμμεναι, ἔστι εἶναι, μηδὲν οὐκ ἔστιν) e con il proprio argomento (ἔστι γὰρ εἶναι, μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν) – l'alternativa tra le vie, invitando a non perderla di vista («Queste cose io esorto a considerare»), come ancora accadrà in B8.15-16 («La decisione a proposito di queste cose risiede in ciò: è o non è»);

(ii) la Dea in B6.1-2, probabilmente a conclusione di una disamina critica sul non-essere (esplicitamente evocata da Simplicio), esplicita in positivo quanto abbozzato in conclusione di B2, argomentando, a partire dal rilievo della inesistenza del nulla, la necessità che ἐὸν ἔμμεναι: in B8.15-18 il passaggio sarà richiamato:

ἡ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν·  
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
τὴν μὲν εἶναι ἀνόητον ἀνώνυμον - οὐ γὰρ ἀληθῆς  
ἔστιν ὁδός - τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι  
«Il giudizio in proposito dipende da ciò:  
è o non è. Si è dunque deciso, secondo necessità,  
di lasciare l'una [via] impensabile [e] inesprimibile (non è infatti  
una via genuina), e che l'altra invece esista e sia reale».

Il testo è significativo, secondo noi, perché scandisce efficacemente le sequenze del procedimento parmenideo: (a) introduzione (logica: le vie sono per pensare) della disgiunzione «è/non è»; (b) esclusione della via «che non è» in quanto ἀνόητον e ἀνώνυμον (che richiamano le connotazioni di B2.7-8); (c) riconoscimento dell'unica via praticabile per la ricerca: essa esiste è vera/reale (ἐτήτυμον), mentre l'altra non lo è (non è «genuina», ἀληθῆς), non può costituirsi, per sua natura, come effettivo percorso di ricerca;

(iii) alla Dea preme, liquidata ormai come via di ricerca («il nulla non è») la seconda via di B2, prima ancora di dedicarsi al sondaggio dell'unica via genuina, soffermarsi sulla erronea costruzione dei «mortalì», scaturente dal misconoscimento e disconoscimento di quella alternativa: seppur prospettata come ὁδός διζήσιος, la strada imboccata dai βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν è chiaramente caratterizzata, nelle scelte espressive dell'autore, come una illusione (soprattutto se intendiamo il verbo retto da βροτοὶ come forma di πλάσσομαι, «mi invento» e non di πλάζω «vado errando», come interpreta Diels, seguito da molti altri).

#### *L'impotenza dei mortali*

Il registro linguistico all'interno dei frammenti del poema muta sensibilmente, per assumere i toni della risentita disapprovazione:

αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἣν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν  
<πλάσσονται>, δίκρανοι· ἀμηχανὴ γὰρ ἐν αὐτῶν  
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον  
«poi da quella [via di ricerca] che appunto mortali che nulla fanno  
s'inventano, uomini a due teste: impotenza davvero nei loro  
petti guida la mente errante» (B6.4-6).

Questi versi assumono una grande importanza soprattutto per lo sfondo culturale che sembrano evocare: Gigon, Verdenius, Pasquinelli, Fränkel sottolineano come la terminologia parmenidea, ricavata da formule consolidate dell'epica e della lirica greca arcaica, veicola un senso tragico dell'esistenza. Non a caso Jaeger<sup>31</sup> richiama i versi del *Prometeo* eschileo (probabilmente di pochi decenni posteriore al poema *Sulla natura*):

λέξω δὲ μέμψιν οὐτιν' ἀνθρώποις ἔχων,  
 ἀλλ' ὧν δέδωκ' εὐνοίαν ἐξηγούμενος·  
 οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,  
 κλύοντες οὐκ ἤκουον, ἀλλ' ὄνειράτων  
 ἀλίγκιοι μορφαῖσι τὸν μακρὸν βίον  
 ἔφυσον εἰκῆι πάντα  
 «Parlerò senza disprezzo per gli uomini,  
 narrando solo del favore dei miei doni.  
 Dapprima essi, pur avendo occhi, in vano osservavano;  
 avendo orecchi non ascoltavano; solo di sogni  
 simili alle forme, la lunga vita  
 impastavano tutta senza disegno» (Eschilo, *Prometeo incatenato*, 445-50).

Non vi è dubbio che Parmenide, nei versi di B6, sia impegnato a stigmatizzare una condizione mortale, facendo riecheggiare spunti della tradizione letteraria che si possono ancora riscontare nella produzione filosofica del V secolo in Eraclito e Empedocle. La ἀμηχανία segna la costituzione dei βροτοί (ricordiamo che è una divinità a parlare, ribadendo il consolidato  *cliché*  dello scarto tra umano e divino già impiegato dal poeta nel proemio): l'«impotenza» si traduce in una sorta di paralisi della comprensione, in una confusa percezione della realtà e in un vano orientamento. Proprio come denunciato da Prometeo. Ma, rispetto al luogo comune fissato nel mito, Parmenide pone l'accento sull'incapacità di discriminare tra le due vie, e dunque su un intreccio perverso di essere e non-essere: l'obiettivo polemico appare dunque una falsa interpretazione del mondo reale, dell'esperienza, di cui si sottolineerà l'inconsapevole consolidamento nel linguaggio del sentire comune, in una vera e propria “seconda natura” (ἔθος di B7.3)<sup>32</sup>.

La Dea riferisce ai «mortali» una prima serie di caratteristiche negative:

- (i) li qualifica come εἰδότες οὐδέν, «che nulla sanno», una formula frequentemente impiegata nell'epica e nella lirica per indicare la limitatezza dell'orizzonte umano<sup>33</sup>, concentrato sul presente, nell'ignoranza del passato e del futuro: a questa situazione mortale era stata contrapposta la conoscenza rivendicata in B1.3 (εἰδώς φώς);
- (ii) li connota come δίκρανοι, «uomini a due teste», coniando un termine *ad hoc* per alludere allo specifico *deficit* di comprensione: la mancata discriminazione tra le due vie comporta che quei mortali guardino contemporaneamente in due direzioni;
- (iii) attribuisce loro la “finzione” (πλάσσουνται, «si inventano») di una via: invenzione evidentemente frutto della confusione delle «uniche vie di ricerca per pensare»;

<sup>31</sup> W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit., p. 155. L'autore osserva: «par di sentire l'eco di un'esortazione religiosa».

<sup>32</sup> Su questo Ruggiu, *op. cit.*, p. 257.

<sup>33</sup> *Ivi*, p. 259.

- (iv) denuncia la loro ἀμηχανίη, la debolezza per cui la loro mente (νόος) cede all'attrazione del non-essere - alla vertigine del nulla, come si esprime Conche<sup>34</sup>;
- (v) in tal modo ella collega a un impulso irrazionale la chiave dell'erranza dei mortali: ἐν αὐτῶν στήθεσιν, «nei loro petti», potrebbe riferirsi a una localizzazione dello θυμός che consenta di differenziarne la funzione rispetto al νόος.

Queste determinazioni negative sono ulteriormente accentuate con espressioni che sottolineano la fenomenologia del disorientamento:

οἱ δὲ φοροῦνται.  
 κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα  
 «Essi sono trascinati,  
 a un tempo sordi e ciechi, sgomenti, schiere scriteriate» (B6.6-7).

I «mortali» non sono dunque in controllo di sé; il loro atteggiamento ne svela la radicale incomprendimento che si manifesta a tre livelli:

- (a) nella perdita di contatto con la realtà: gli organi di senso deputati (la vista e l'udito) producono – nel loro caso dei «mortali» – isolamento, distorsione;
- (b) conseguentemente – con formula omerica (τεθηπότες) – nella tonalità emotiva della sorpresa (in Omero, *Odissea* 23.105, lo sgomento era attribuito allo θυμός e localizzato ἐνι στήθεσσι, «nel petto»), da intendere nel contesto non come apertura positiva alla comprensione, bensì come sintomo della condizione contraria;
- (c) infine – e si tratta della indicazione più importante nell'insieme del frammento - nella mancanza di giudizio, di discernimento (κρίσις, κρινεῖν), con cui spregiativamente la Dea connota le «schiere» (φύλα) dei βροτοί, cioè la loro massa, il loro insieme indistinto, come confusa è la loro percezione della realtà.

Le due sequenze su cui ci siamo concentrati sono interessanti perché mostrano lo sforzo di Parmenide, per bocca della divinità, di ridefinire lo stereotipo tradizionale della fragilità mortale: così nel filosofo non troviamo alcuna condanna dell'uomo in quanto tale, semmai, sin dal proemio, il tentativo di individuare la norma razionale che vincoli umano e divino (Untersteiner). In questo senso la posizione di Parmenide appare vicina a quella del contemporaneo Eraclito:

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόσσι, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέυμαι κατὰ φύσιν διατρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὕδοντες ἐπιλανθάνονται

«Di questo *logos* che è sempre gli uomini si rivelano senza comprensione, sia prima di udirlo, sia subito dopo averlo udito; sebbene tutto infatti accada secondo questo *logos*, si mostrano privi di esperienza, impegnati in parole e azioni quali quelle che io presento, analizzando ogni cosa secondo natura e mostrando come è. Ma gli altri uomini rimane celato tanto quello che fanno da svegli, quanto quello che fanno dormendo» (DK 22B1)

ὦι μάλιστα διηνεκῶς ὀμιλοῦσι λόγῳ τῷι τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳι διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται

<sup>34</sup> *Op. cit.*, p. 108.

«proprio dal *logos* con cui hanno maggiormente e costantemente familiarità, essi discordano, e quelle cose in cui si imbattono quotidianamente appaiono loro estranee» (DK 22B72)

ἀξύνετοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκοσιφάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπειῖναι

«ascoltando senza comprensione assomigliano a sordi; di loro è testimone il detto: pur presenti sono assenti» (DK 22B34)

τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι

«Per coloro che sono desti l'ordine del mondo è unico e comune» (DK 22B89)

ξὺν νόμῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρητῶν ξυνῶν πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἐνὸς τοῦ θεοῦ· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὁκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται «è necessario che coloro che intendano parlare con intendimento si fondino su ciò che a tutti è comune, come la città sulla legge, e ancora più fermamente. Tutte le leggi umane, in effetti, si alimentano dell'unica legge divina: poiché quella domina quanto vuole, basta per tutte le cose e ha prevalenza su di esse» (DK 22B114)

Senza voler entrare nel dettaglio della interpretazione del pensiero di Eraclito, è sufficiente osservare come nelle tre citazioni esemplari sia marcato l'isolamento del filosofo rispetto alle opinioni condivise. Da un lato, infatti, il discorso consapevole (λόγος) del filosofo annuncia come «tutto» accada secondo il *logos* (che manifesta dunque la struttura stabile del mutamento). Dall'altro l'incomprensione – la mancanza di intelligenza della realtà - degli «altri» (uomini), tanto più grave in quanto essi pure si muovono nell'ambito di quel *logos* universale (la legge eterna che ritma il divenire di ogni ente). Le espressioni impiegate denunciano chiaramente una condizione di inversione:

i) pur disponendo delle capacità sensoriali, gli uomini si comportano come se ne fossero privi;

ii) così, anche in presenza del *logos*, ne ignorano la normatività;

iii) la conseguenza è il torpore, lo stordimento, una sorta di sonnambulismo;

iv) il *logos* è invece base della realtà (in Eraclito abbiamo una delle prime attestazioni di κόσμος come ordine del mondo) condivisa dai «desti».

L'adesione al *logos* è adesione a «ciò che è comune» (τὸ ξυνόν) e quindi sensato, oggettivo, diversamente dall'ottusità della inconsapevole esperienza quotidiana, che ci convince falsamente di un mondo frammentario, discontinuo, caotico (il tema dell'estraneità).

L'«io» della Dea di Parmenide e l'«io» personale di Eraclito sono – come, a nostro avviso, ha correttamente segnalato Conche (editore sia dei frammenti parmenidei, sia di quelli eraclitei) - dalla stessa parte, in quanto «cooperatori del vero»; dall'altra ci sono coloro che non giudicano con la ragione: il segreto dell'erranza dei «mortali» è nel loro stesso pensiero<sup>35</sup>. A noi pare che lo studioso francese abbia colto nel segno sottolineando come l'espressione ἄκριτα φῦλα evochi l'«uomo collettivo», incapace di assumere la decisione (κρίσις) riguardo alle due vie: in questo senso, analogamente a quanto registriamo nei frammenti dell'Efesio, giudicare con intelligenza è possibile solo all'individuo che si distacchi intellettualmente dalle credenze collettive<sup>36</sup>.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, p. 107.

<sup>36</sup> *Ivi*, p. 108.

### Una via “inventata”

Per riassumere e concludere sulle vie di B6, ribadiamo la convinzione che Parmenide reiteri, in apertura del frammento, l’alternativa di B2, introducendo poi, in relazione a essa, il tema specifico dell’errore di fondo dei «mortalì». Il passaggio dalla alternativa alla confusa combinazione delle vie è accompagnato nel testo dal recupero del motivo tradizionale dell’impotenza umana (tanto più significativamente in quanto affidato alle parole di una divinità), che viene tuttavia “curvato” per corrispondere alle peculiari esigenze polemiche dell’autore.

Muovendo quindi dalla alternativa delle due vie, B6 denuncia la deriva di una posizione che scaturisce dalla loro confusione. Il linguaggio parmenideo sembra insistere soprattutto sulla natura illusoria di una ὁδὸς διζήσιος («via di ricerca»), scaturita in realtà dalla presunzione e debolezza cognitiva dei «mortalì». In questo senso Parmenide non avalla alcuna “terza via”, non le riconosce alcuna consistenza, nemmeno sul piano strettamente logico: mentre la via che pensa «che non è e che è necessario non essere» si presentava come uno dei corni della alternativa fondamentale e, pur impercorribile, poteva almeno essere prospettata correttamente, questa presunta “terza via” è stigmatizzata come “invenzione” di «coloro che nulla sanno», dunque come logicamente insostenibile.

Le due vie di B2 possono essere ritradotte in forma tautologica in apertura di B6: ἐὼν ἔμμεναι ε μηδὲν οὐκ ἔστιν; anche per la seconda via, dunque, a dispetto della sua negatività, è possibile, dunque, estrarre un soggetto, ancorché puramente formale (μηδὲν, ovvero τό γε μὴ ἐὼν). Dei βροτοὶ εἰδότες οὐδὲν - che nel loro scorretto argomentare e confuso parlare “si fingono” un commercio delle due vie alternative - si rileva invece:

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται  
κοὺ ταὐτόν  
«per i quali esso è considerato essere e non essere la stessa cosa  
e non la stessa cosa» (B6.8-9).

È opportuno ricordare che Simplicio cita B6.1b-3 (dopo B2), tralasciando l’esordio del nostro frammento e concentrandosi sulla disgiunzione essere-non essere:

ὅτι δὲ ἡ ἀντίφασις οὐ συναληθεύει, δι’ ἐκείνων λέγει τῶν ἐπῶν δι’ ὧν μέμφεται  
τοῖς εἰς ταὐτὸ συνάγουσι τὰ ἀντικείμενα  
«sostiene che la contraddizione non sia vera [cioè: le proposizioni contraddittorie non siano vere] a un tempo in quei versi in cui biasima coloro che mettono insieme gli opposti»  
(Simplicio, *Fisica*, 117, 2, DK 28B6).

Precisa inoltre:

μεμψάμενος γὰρ τοῖς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν συμφέρουσιν ἐν τῷ νοητῷ  
«Dopo aver biasimato coloro che congiungono l’essere e il non-essere nell’intelligibile»  
(Simplicio, *Fisica*, 78, 2, DK 28B6).

Pur non concordando con l’analisi specifica di Leszl (vicina a quella di Cordero), mi sembra inoppugnabile la sua osservazione: Simplicio intende rilevare la contraddizione in cui cadono i mortalì combinando termini incompatibili (essere e non-essere). Dei «mortalì che nulla sanno» la Dea parmenidea denuncia essenzialmente l’incapacità di discriminare πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι («essere e non essere»), ταὐτὸν κοὺ ταὐτόν («la

stessa cosa e non la stessa cosa»), che finiscono per essere contraddittoriamente riferiti a ἐόν. Nella loro finzione, secondo la Dea, essi indifferentemente assumono e combinano termini in realtà contraddittori, senza rendersi evidentemente conto della loro incompatibilità: proprio nella contestazione di tale ingiustificata, infondata assunzione, in questo come nei due successivi frammenti, si appalesa l'accanimento verbale di Parmenide.

#### L'obiettivo della polemica

Ma chi sono i «mortali» cui si rivolge l'attacco parmenideo? È possibile individuare un obiettivo specifico, ovvero dobbiamo pensare a una generica presa di posizione? Parmenide si limita a marcare la strutturale, originaria impotenza umana (come vuole Reinhardt), magari per legittimare la funzione rivelatrice della divinità (come vuole Mansfeld), oppure dobbiamo intravedere nei versi di B6 (come nei successivi di B7) la condanna di un errore determinato? Più precisamente: le assonanze espressive giustificano il coinvolgimento di Eraclito (e di suoi non meglio precisati seguaci) come oggetto delle critiche (come credono in molti), o dobbiamo piuttosto supporre che Parmenide prenda posizione in generale rispetto allo sfondo complessivo (e grandioso) della filosofia milesia (come sostengono, tra gli altri e in modo diverso, Untersteiner e Gadamer)?

In un certo senso, citando a conferma della nostra lettura i frammenti eraclitei, abbiamo indirettamente già preso posizione, almeno rispetto ad alcune posizioni consolidate del dibattito interpretativo.

#### *Quella che mortali che nulla sanno s'inventano*

Se da un lato è corretta l'osservazione di Coxon, per cui in B6.4 il complemento pronominale (ἀπὸ τῆς) si riferisce alla ὁδὸς διζήσιος del verso precedente, e dunque a “ricercatori”, è dall'altro possibile che Parmenide abbia colto l'occasione per polemizzare nei confronti di coloro (il greco indica genericamente βροτοί, «mortali») che propongono un punto di vista ordinario, teoreticamente ingenuo, in una veste ispirata o sapienziale. Nel linguaggio della Dea sarebbero allora apostrofati («nulla sanno», εἰδότες οὐδέν) presunti sapienti che esprimono, in verità, solo opinioni volgari.

L'errore ascritto – la mancata discriminazione delle due vie di B2 - potrebbe genericamente riferirsi alla incapacità di offrire una coerente (con le «uniche vie di ricerca per pensare») spiegazione dei processi naturali, preoccupazione esplicitata in B8.38-41 e soprattutto nella seconda sezione del poema. Ricordiamo che sempre Eraclito ha modo di sviluppare, nei frammenti pervenutici, una polemica analoga: la sua nuova nozione di saggezza da un lato lo spinge a rifiutare i modelli della tradizione, discutendone lo spessore (il caso di Omero) o la competenza (Esiodo), dall'altro a contestare l'enciclopedismo dei contemporanei:

τόν τε Ὀμηρον ἔφασκεν ἄξιον ἐκ τῶν ἀγώνων ἐκβάλλεσθαι καὶ ῥαπίζεσθαι  
καὶ Ἀρχίλοχον ὁμοίως  
«Omero merita di essere frustato e cacciato via dalle gare e ugualmente Archiloco» (DK 22B42)

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις  
ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν  
«Maestro dei più Esiodo: credono conoscesse molte cose, lui che non conosceva [che cosa fossero] il giorno e la notte: perché sono una cosa sola» (DK 22B57)

πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον  
«Il saper molte cose non insegna ad aver intelligenza: altrimenti lo avrebbe insegnato a Esiodo e a Pitagora, e anche a Senofane e a Ecateo» (DK 22B40)

Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην.  
«Pitagora, figlio di Mnesarco, esercitò la ricerca più di tutti gli uomini e raccogliendo questi scritti ne produsse la propria sapienza, il saper molte cose, cattiva arte» (DK 22B129).

L'obiettivo, nel caso di Parmenide, potrebbe dunque essere generale, e coinvolgere le alternative al modello di sapienza filosofica che proprio la Dea interveniva a delineare, sollecitando il *kouros* a meditare le sue parole e a giudicare con intelligenza.

Sul terreno filosofico è difficile pensare che le posizioni della tradizione milesia potessero meritare un'attenzione così critica e sprezzante. Il quadro offerto da Parmenide appare per molti versi analogo a quello delineato a Mileto, con la fondamentale differenza che, nel suo caso, non si punta a riscattare l'instabilità del divenire nella permanenza della φύσις-ἀρχή: nel complesso dei frammenti si può cogliere, semmai, la denuncia della debolezza degli schemi interpretativi ionici, come abbiamo già registrato nel commento a B4. Una polemica, aspra nei toni, come quella di B6 e B7 apparirebbe comunque eccessiva se rivolta effettivamente verso la cultura scientifica di Mileto (sempre ammettendo la praticabilità, all'epoca, di confronti del genere). L'impressione è che essa si rivolga piuttosto a una volgare contraffazione del sapere: Conche ha probabilmente ragione a cogliervi un riferimento alla massa di non filosofi, sordi e ciechi quando si tratta di intendere la parola della Dea, la parola della Verità. Anche in questo caso, potrebbe valere l'analogia con Eraclito.

#### *Uomini a due teste*

All'inizio del secolo scorso Döring<sup>37</sup> propose di leggere i versi B6.4-9 come polemica antipitagorica: una prospettiva rilanciata dalla adesione di una quota minoritaria degli specialisti (tra i più autorevoli certamente Raven<sup>38</sup>). Tra gli assunti di Döring<sup>39</sup>, soprattutto la convinzione che i primi pitagorici asserissero l'esistenza del vuoto, considerato identico al non-essere: posizione che Parmenide avrebbe riaffermato nella sua «terza via», combinando essere e non-essere. Si tratta, evidentemente, di tesi discutibili, che speculano su una materia molto controversa, non solo per le carenze documentarie, ma anche per la complessità di quel movimento culturale, con la sua tendenza a retroiettare verso l'origine conquiste teoriche maturate nel tempo.

È vero, d'altra parte, che proprio queste difficoltà non consentono di escludere che Parmenide, sulle cui relazioni con ambienti pitagorici si è molto insistito<sup>40</sup>, potesse attaccarne posizioni specifiche, immediatamente comprensibili nel contesto storico-

<sup>37</sup> A. Döring, *Geschichte der griechischen Philosophie*, vol. I, Leipzig 1903. Dello stesso autore *Das Weltsystem des Parmenides*, "Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik", 104 (1894), pp. 161-177.

<sup>38</sup> J.E. Raven, *Pythagoreans and Eleatics. An Account of the Interaction between the Two Opposed Schools during the Fifth and Early Fourth Centuries B.C.*, Cambridge 1948.

<sup>39</sup> Si veda Tarán, p. 68.

<sup>40</sup> Si veda, per un esempio autorevole, G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, C.U.P., Cambridge 1963, p. 277.

culturale in cui erano avanzate, a un pubblico essenzialmente di uditori o discepoli. Raven, in particolare, ha ravvisato in B6.4-9 un riferimento al modello dualistico pitagorico<sup>41</sup>, in cui lo studioso riconosce un'impronta antica, pre-parmenidea. Esso troverebbe espressione nella tavola degli opposti attestata da Aristotele, riconducibile alla originaria opposizione di *limite* (πέρας) e *illimito* (ἄπειρον), cooperanti nella generazione di tutti gli enti<sup>42</sup>.

In questo senso, gli uomini «a due teste» (δίκερανοι) cui allude Parmenide potrebbero essere genericamente pitagorici oppure i pitagorici responsabili della elaborazione di quel modello dualistico: la testimonianza aristotelica, infatti, a dispetto dell'acceso a un contributo specifico dedicato all'argomento, rivela, (come nel ricorso all'espressione «i cosiddetti pitagorici», οἱ καλούμενοι Πυθαγόρειοι), incertezze di documentazione e difficoltà di determinazione, ricostruendo un percorso di ricerca (dallo studio matematico all'applicazione dei suoi principi a tutta la realtà) che potrebbe implicare un'evoluzione delle posizioni interne alla scuola. In ogni caso è per noi significativo il riferimento ad Alcmeone (contemporaneo di Parmenide) in relazione alla tavola delle due serie di contrari:

ὄνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν, καὶ ἦτοι οὗτος παρ' ἐκείνων ἢ ἐκείνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τούτου· καὶ γὰρ [ἐγένετο τὴν ἡλικίαν] Ἀλκμαίων [ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρα,] ἀπεφάνετο [δὲ] παραπλησίως τούτοις· φησὶ γὰρ εἶναι δύο τὰ πολλὰ τῶν ἀνθρωπίνων, λέγων τὰς ἐναντιότητας οὐχ ὥσπερ οὗτοι διωρισμένας ἀλλὰ τὰς τυχούσας [...]

«In tal modo pare pensasse anche Alcmeone Crotoniate, sia che questi prendesse tale dottrina da quelli, sia quelli da questo; poiché, quanto a età, Alcmeone fiorì quando Pitagora era vecchio, e si espresse in modo molto simile a costoro. Sosteneva, infatti, che la maggior parte delle cose umane sono dualità, pur non determinando, come fanno questi, le opposizioni, ma proponendole a caso [...]» (*Metafisica* I, 5, 986a 27-34).

Secondo la Timpanaro Cardini<sup>43</sup>, dalla testimonianza aristotelica si può concludere che, come alla fisica ionica andava probabilmente ricondotta l'originaria dualità pitagorica (ἄπειρον-πέρας), così alla cultura scientifica milesia dovevano risalire quelle opposizioni (riscontrate poi nella pratica medica) che Alcmeone contribuì a introdurre nell'ambiente pitagorico, dove avrebbero ricevuto una elaborazione sistematica.

Insomma, non è da escludere, a livello teorico, che le allusioni critiche dei versi parmenidei possano investire temi e figure di una tradizione che doveva risultare riconoscibile nello *humus* locale: in un'epoca per la quale è difficile valutare l'incidenza

<sup>41</sup> Sebbene nella successiva opera con Kirk tale riferimento cada, a favore della possibilità del tradizionale coinvolgimento di Eraclito.

<sup>42</sup> Aristotele, *Metafisica*, I, 5, 986 a17-21:

τοῦ δὲ ἀριθμοῦ στοιχεῖα τό τε ἄρτιον καὶ τὸ περιττόν, τούτων δὲ τὸ μὲν πεπερασμένον τὸ δὲ ἄπειρον, τὸ δ' ἐν ἐξ ἀμφοτέρων εἶναι τούτων (καὶ γὰρ ἄρτιον εἶναι καὶ περιττόν), τὸν δ' ἀριθμὸν ἐκ τοῦ ἑνός, ἀριθμούς δέ, καθάπερ εἴρηται, τὸν ὅλον οὐρανόν

«[Essi pongono] come elementi del numero il pari e il dispari; di questi, il primo è illimitato, l'altro limitato. L'Uno deriva da entrambi questi elementi (è, infatti, insieme, e pari e dispari). Dall'Uno, poi, deriva il numero; e i numeri, come s'è detto, costituirebbero l'intero universo».

<sup>43</sup> *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Timpanaro Cardini, Bompiani, Milano 2010 edizione originale 1958-1964), pp. 134-135.

della distanza degli ambienti culturali, non vi è dubbio che appaia plausibile una referenza pitagorica. Sul rapporto con la tradizione pitagorica avremo comunque modo di tornare nel commento a B8.

*Il percorso torna all'indietro*

Sin dall'Ottocento (Bernays) è maturata tra un numero consistente di accreditati interpreti (Diels, Kranz, Mondolfo, Guthrie, Tarán, Couloubaritsis, Giannantoni, Cerri, Graham, tra gli altri) la convinzione che il vero obiettivo della polemica di B6.4-9 sia Eraclito (o, in alternativa, suoi presunti seguaci). Si va dalla supposizione motivata da considerazioni di contenuto (Guthrie<sup>44</sup>), alla lettura sostenuta dall'attenzione per la forma logica dei frammenti (Tarán e Couloubaritsis), alle conclusioni giustificate da assonanze espressive (per esempio Cerri). Sono spesso impiegati, come possibili evidenze testuali, le seguenti citazioni eraclitee:

οὐ ξυνιάσιν ὅκως διαφερόμενον ἑωυτῶι ὁμολογέει· παλίντροπος ἀρμονίη  
ὄκωσπερ τόξου καὶ λύρης  
«non capiscono che ciò che è differente concorda con se medesimo: armonia di contrari,  
come l'armonia dell'arco e della lira» (DK 22B51)

συνάψεις ὅλα καὶ οὐχ ὅλα, συμφερόμενον διαφερόμενον, συνᾶιδον διαῖιδον, καὶ  
ἐκ πάντων ἓν καὶ ἐξ ἑνὸς πάντα  
«congiungimenti: intero e non intero, concorde discorde, armonico disarmonico, da tutte le  
cose l'uno e dall'uno tutte le cose» (DK 22B10)

ποταμοῖς τοῖς αὐτοῖς ἐμβαίνομέν τε καὶ οὐκ ἐμβαίνομεν, εἶμέν τε καὶ οὐκ εἶμεν  
«noi scendiamo e non scendiamo nello stesso fiume, noi stessi siamo e non siamo» (DK  
22B49a)

ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι  
«non si può discendere due volte nel medesimo fiume» (DK 22B91).

Nel testo di Parmenide si valorizzano per il confronto gli ultimi due versi (per lo più tradotti diversamente<sup>45</sup>):

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται  
κού ταὐτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος  
«per i quali esso è considerato essere e non essere la stessa cosa  
e non la stessa cosa: ma di [costoro] tutti il percorso torna all'indietro».

Secondo Tarán, la sottolineatura parmenidea riferirebbe a Eraclito (DK 22B10) l'identità dei contrari come identità-nella-differenza, secondo un modello del "sì e no"<sup>46</sup>, che l'Eleate ricondurrebbe all'opposizione fondamentale essere-non essere (per cui appunto «l'essere e il non essere sono considerati la stessa cosa e non la stessa cosa»). In questo senso, secondo Couloubaritsis, l'attacco di Parmenide sarebbe rivolto a una impostazione (quella eraclitea) ancora prossima alla logica ambivalente del mito, in cui

<sup>44</sup> *Op. cit.*, p. 23.

<sup>45</sup> La resa italiana più frequente è la seguente:

«per i quali l'essere e il non essere sono considerati la stessa cosa  
e non la stessa cosa: di tutte le cose c'è un percorso che torna indietro».

<sup>46</sup> Tarán, *op. cit.*, p. 71.

la complementarità degli opposti suppone un legame indissociabile. Eppure lo studioso belga, nella modalità eraclitea di pensare gli opposti, riconosce già una presa di distanze da quella ambivalenza, soprattutto per l'introduzione di una opposizione più inglobante, comune a tutti, quella appunto di essere e non-essere (DK 22B49a, 22B91)<sup>47</sup>. Proprio la rottura radicale di quella logica caratterizzerebbe la κρίσις della Dea parmenidea, discriminante dunque allo stesso tempo anche rispetto alla posizione di Eraclito<sup>48</sup>.

Ancora di recente, Graham<sup>49</sup> ha proposto di leggere l'ontologia parmenidea come reazione prodotta dall'impatto dell'opera di Eraclito, la cui provocazione sarebbe consistita nella esasperazione della polarità presente nel modello ionico, con l'abbandono della idea di primato di una «sostanza generatrice» a vantaggio di quella di processo universale, regolato da una legge di scambio di masse elementari (fuoco, terra, acqua).

A questi elementi di contenuto o struttura, si aggiunge poi il riscontro di un'eco espressiva eraclitea, quasi Parmenide intendesse colpire un avversario evocandone le parole. Sebbene Tarán, a proposito del conclusivo πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος, metta in guardia dalla tentazione di leggervi un puntuale riferimento alle parole di Eraclito (DK 22B51)<sup>50</sup>, altri hanno molto insistito su questo punto: tra i contemporanei, per esempio, Cerri trova conferma in B6.9 di una vera e propria «tecnica della citazione», già emersa nel proemio con la evocazione del mito di Fetonte e delle Eliadi<sup>51</sup>.

Come Tarán e Couloubaritsis, anche lo studioso italiano marca vicinanza e distanza specifica della posizione di Parmenide rispetto a Eraclito, il quale, pur avendo anticipato la teoria dell'identità nella (apparente) differenza, manifestò nei suoi enunciati paradossali viva consapevolezza della problematicità di tale verità, delle oggettive contraddizioni insite nella realtà naturale e umana<sup>52</sup>. Così non vi è dubbio, secondo Cerri, che siano proprio le formule scelte da Eraclito, del tipo «è e non è», a essere imputate da Parmenide: il filosofo di Efeso avrebbe infatti praticato quella (presunta) “terza via” denunciata dall'Eleate<sup>53</sup>.

Lo studioso italiano, inoltre, sottolinea come le scelte lessicali di Simplicio, nel citare B6, mostrino come egli avesse inteso che la (presunta) “terza via” del frammento non si riferisse a un ingenuo atteggiamento ordinario della mente umana, ma alla tesi specifica di un indirizzo filosofico: il linguaggio impiegato dal commentatore, infatti, sarebbe quello con cui la tradizione peripatetica connotava inequivocabilmente la dottrina eraclitea<sup>54</sup>.

Questa osservazione, tuttavia, non comporta alcunché riguardo all'identificazione del referente dell'attacco di Parmenide: tra gli specialisti è noto, infatti, come le ricostruzioni platonica e aristotelica proponcano una anomalia di fondo, che si ritiene effetto dei peculiari canali nella ricezione delle opinioni dei pensatori arcaici. Le prime collezioni delle loro tesi, infatti, sarebbero da attribuirsi, nella seconda metà del V

---

<sup>47</sup> Couloubaritsis, *op. cit.*, p. 199.

<sup>48</sup> *Ivi*, p. 200.

<sup>49</sup> Per esempio, sia in *Explaining the Cosmos*, sia in *The Texts of Early Greek Philosophy*.

<sup>50</sup> Semmai vi si dovrebbe ravvisare la caratterizzazione delle vedute degli assertori dell'identità dei contrari (p. 72).

<sup>51</sup> Cerri, *op. cit.*, p. 208.

<sup>52</sup> *Ivi*, p. 206.

<sup>53</sup> *Ibidem*.

<sup>54</sup> *Ivi*, p. 208.

secolo a.C., ai sofisti Ippia<sup>55</sup>, che avrebbe approntato una selezione per temi, e Gorgia, che invece avrebbe disposto il materiale per contrapposizioni teoriche: è dunque molto probabile che la versione offerta da chi (Platone e Aristotele appunto) diede inizio alle prime forme di storiografia filosofica risentisse profondamente di quegli schemi riduttivi<sup>56</sup>.

Mansfeld<sup>57</sup> ha marcato come ciò risulti particolarmente evidente proprio nel caso di Eraclito e di Parmenide: del primo sarebbero stati esasperati la dottrina del flusso universale e della diversità (a scapito delle affermazioni su unità e stabilità); del secondo il motivo dell'Uno e della immobilità<sup>58</sup>. In realtà, come abbiamo già avuto modo di rilevare in precedenza, è possibile leggere i frammenti di Eraclito in una prospettiva alternativa, tale da rendere problematici le facili schematizzazioni.

L'Efesio, in effetti, proprio nelle citazioni sopra riportate, potrebbe essere impegnato in un'operazione analoga a quella parmenidea: considerare i modelli cosmologici e cosmogonici della prima riflessione ionica e delle teogonie poetico-religiose per estrapolarne gli schemi ricorrenti, sviluppando così la prima indagine sistematica sulle forme della razionalità applicata alla ricerca. Concretamente questo si sarebbe tradotto nel rilievo di tre aspetti essenziali: i) l'universale pervasività del divenire; ii) la forma inerente al divenire; iii) la stabilità persistente nel divenire. Significativa anche l'altra convergenza già segnalata: Eraclito esplicitamente polemizza con alcune figure della tradizione - Omero, Esiodo, Archiloco - e intellettuali contemporanei - Pitagora, Senofane, Ecateo - dalla cui sapienza egli si proponeva, evidentemente, di prendere le distanze, per delinearne, consapevolmente, quasi marcandone la novità, una propria.

Eraclito manifesta una verità – relativa alla costituzione del mondo fisico e umano - a cui, pur avendone potenzialmente accesso attraverso esperienza e riflessione, la maggioranza degli uomini - indicata spregiativamente con l'espressione *i molti* - rimane estranea. In questo senso, analogamente al *kouros* privilegiato dalla rivelazione della Dea, egli avverte e marca il proprio isolamento, sottolineando lo scarto tra una visione che va al fondo delle cose afferrandone la *natura* e la semplice, superficiale erudizione (*πολυμαθία*) o la percezione parziale e distorta che impronta le credenze degli uomini (*δοξάσματα*). La pluralità delle cose è da lui colta come unitaria connessione cosmica, all'interno di due limiti essenziali: i) il «*logos* che è sempre» (*τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος ἀεὶ*); ii) la totalità degli enti che «sempre divengono secondo questo *logos*» (*γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε*).

Eraclito sottolinea il valore di norma del *λόγος* rispetto a ogni accadere, con allusioni all'unità della legge civile (*νόμος*) - cui si riconduce la identità della *polis* - e alla unicità della legge divina (cui si riducono quelle umane), e ne afferma la funzione strutturante all'interno dei singoli enti. Così, con riferimento al *λόγος*, «tutto è uno»<sup>59</sup>, sia nel senso

---

<sup>55</sup> J. Mansfeld, "Aristotle, Plato and the Preplatonic doxography and chronography", in G. Cambiano (ed.), *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, Torino 1986, pp. 1-59. A. Patzer, *Der Sophist Hippas als Philosophiehistoriker*, München 1986.

<sup>56</sup> Sebbene sia plausibile che Platone e Aristotele (e i suoi discepoli Teofrasto e Eudemo) avessero accesso a un manoscritto dell'intero poema.

<sup>57</sup> F. Mansfeld, "Sources", in A.A. Long (ed.), *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, C.U.P., Cambridge 199, pp. 22-44.

<sup>58</sup> *Ivi*, p. 27.

<sup>59</sup> DK 22B50:

οὐκ ἐμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφόν ἐστὶν ἓν πάντα εἶναι  
«non ascoltando me, ma il *logos*, è saggio convenire che tutto è uno».

che le cose sono tra loro unitariamente organizzate secondo il suo piano, sia nel senso che nella natura di ogni singola cosa si riflette il suo schema. Il λόγος è la legge che regola il prodursi e il divenire degli enti nel mondo, pur rimanendo natura nascosta allo sguardo superficiale.

È in considerazione di questi elementi teorici (al di là dei problemi di cronologia relativa, di non facile risoluzione<sup>60</sup>) che la supposizione di una polemica specificamente antieraclitea appare esagerata, a meno di non insistere su un atteggiamento in realtà più complesso (come sembrano fare Graham, Cerri e Couloubaritsis). Cerri, per esempio, riconoscendo come a Eraclito sia da attribuire un ruolo decisivo (da «archegeta») nella ricostruzione della dottrina dell'«essere», giustifica l'attacco di Parmenide come effetto della irritazione di fronte a una incongruenza (la combinazione di «è» e «non è»), che rischiava di vanificarne l'intuizione scientifica<sup>61</sup>.

In questo senso, però, le battute parmenidee sembrano destinate a stigmatizzare un errore ovvero un'incoerenza che il filosofo poteva cogliere non solo (come Eraclito) nelle espressioni della cultura tradizionale, ma anche nelle posizioni della stessa filosofia ionica. Ipotizzando per le opere degli autori presocratici – come ha fatto di recente Maria Laura Gemelli Marciano<sup>62</sup> – un «contesto culturale e pragmatico» molto «concorrenziale», e concedendo quindi una circolazione sufficientemente ampia delle idee nel bacino del Mediterraneo, potremmo attribuire alla polemica parmenidea un riferimento generico e specifico a un tempo:

- (i) agli ignoranti colpevoli di fondamentali fraintendimenti dei propri dati sensoriali (da cui l'insistenza sull'ottundimento degli organi percettivi: cecità, sordità);
- (ii) ai poeti responsabili della divulgazione di quel volgare stravolgimento della realtà;
- (iii) ai filosofi ionici, che non avevano evitato un'ambiguità di fondo, riconoscendo la forza del *principio* a un elemento a scapito degli altri, concentrando l'essere in un'area della realtà, piuttosto che in un'altra;
- (iv) al limite allo stesso Eraclito, essenzialmente per le sue provocatorie enunciazioni di un *logos* che, per altri versi, Parmenide avrebbe dovuto apprezzare: formule in cui, pericolosamente dal punto di vista eleatico, essere e non-essere si trovavano accostati.

Al centro dell'attacco dell'Eleate – come confermerà B7 – sono gli “uomini della contraddizione”, coloro che implicano – consapevolmente o meno<sup>63</sup> – l'assurdo: «che siano cose che non sono»; in altre parole coloro («schiere senza giudizio») che, affidandosi acriticamente al dato empirico, condizionati dai meccanismi irriflessi dell'abitudine, avanzano una inaccettabile *terza via*. Come osserva Coxon<sup>64</sup>, la formulazione τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται καὶ ταῦτόν è da leggere in opposizione alla tesi di B6.1a: χρεὶν τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι: il verbo νομίζω, con la sua soggettività, è contrastato dai positivi (e oggettivi) λέγειν e νοεῖν. Conche giustamente può marcare come l'espressione «mortalità che nulla fanno» si riferisca alla massa di non filosofi, che Parmenide trova sordi e ciechi quando tenta di far intendere la

<sup>60</sup> Su questo tra gli altri Conche (p. 108) e Colli (p. 178).

<sup>61</sup> Cerri, *op. cit.*, p. 209.

<sup>62</sup> M.L. Gemelli Marciano, "Le contexte culturel des Présocratiques: adversaires et destinataires", in A. Laks et C. Louguet (éds), *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique? What is Presocratic Philosophy?*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq (Nord) 2002, pp. 83-114.

<sup>63</sup> In questo senso la lettura di Gallop (pp. 11-12), che attribuisce alle convinzioni dei mortali riguardo a pluralità e divenire l'«assurda implicazione» che «essere e non-essere sono la stessa cosa e non la stessa cosa».

<sup>64</sup> *Op. cit.*, p. 185.

parola della Dea, la parola della Verità<sup>65</sup>. Né va dimenticato un rilievo di Jaeger: *γενόμισται* evocerebbe non l'opinione di un uomo o di qualche individuo, ma la *communis opinio*, «la perversione del *nomos* dominante (cioè della tradizione)»<sup>66</sup>.

A questa ignoranza, tuttavia, è possibile fossero associate nella condanna anche quelle espressioni scientifico-filosofiche in cui il discrimine tra «le uniche vie di ricerca per pensare» appariva debole o confuso: un fronte potenzialmente ampio, dai Milesi a Eraclito, passando per i pitagorici, la cui reale presenza polemica è comunque solo ipotetica.

---

<sup>65</sup> *Op. cit.*, p. 109.

<sup>66</sup> W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, cit., p. 170, nota 36.

## B7

Il frammento, ricostruito nel corso delle successive edizioni Diels e Diels-Kranz, è un collage di diverse citazioni:

- (i) Platone (*Sofista*, 237 a 8-9) e Simplicio (*In Aristotelis Physicam*, 143, 31–144, 1) riportano il secondo emistichio del primo verso e l'intero secondo verso;
- (ii) Aristotele (*Metafisica*, 1089 a) riproduce l'intero primo verso;
- (iii) Sesto Empirico (*Adversus Mathematicos*, VII, 111) trascrive i versi 2-6, citandoli di seguito a B1.28-32 e completandoli con B8.1b-2a;
- (iv) Diogene Laerzio (IX, 22) ci conserva i versi 3-5.

Le sovrapposizioni sembrano quindi assicurare la plausibilità dell'attuale ricostruzione e la ragionevole unitarietà del frammento<sup>1</sup>, nonché la sua probabile saldatura con B8, in considerazione del fatto che il secondo emistichio dell'ultimo verso di B7 citato da Sesto corrisponde al primo verso della citazione dell'attacco di B8 in Simplicio. Anche da un punto di vista argomentativo appare piuttosto stretto il nesso tra B6, B7 e B8<sup>2</sup> e la loro dipendenza logica da B2 e B3. Coxon<sup>3</sup> ritiene possibile che B7 seguisse B4, a causa dell'uso iniziale del plurale *μη έόντα* che richiamerebbe *άπεόντα-παρεόντα* (B4.1). Mansfeld<sup>4</sup> - che propone la sequenza di tre blocchi logici (B2-B3, B6-B7, B8) - riconosce la possibilità che B5 si collochi tra il primo e secondo blocco.

Rispetto all'attuale ricomposizione del frammento, rimane aperto il problema della (parziale) citazione sestiana in continuità con il proemio (e per questo accolta originariamente da Diels nel primo frammento del poema<sup>5</sup>), cui possiamo aggiungere anche quello linguistico e metrico, ipotizzando l'ulteriore continuità di B7.6[a] con B8.1[b]<sup>6</sup>. Attribuire l'origine delle difficoltà a una libera citazione antologica da parte di Sesto, ovvero a una sua citazione da antologia poco affidabile<sup>7</sup>, non appare del tutto convincente, soprattutto alla luce del fatto che da Sesto abbiamo l'unica citazione dell'intero proemio, con tracce della redazione psilotica originaria (quindi di una tradizione alternativa a quella attica): è possibile dunque che «egli disponesse di una buona copia del proemio, derivata verosimilmente da un esemplare di tutto il poema»<sup>8</sup>. Nel caso della sua citazione sarebbe semmai da valutare l'intenzione teoretica di fondo: mentre Simplicio esplicitamente si impegnava a documentare passi di un'opera ormai irreperibile, Sesto potrebbe aver *consapevolmente* "montato" parti del poema originariamente distinte, in funzione di un assunto generale: respingere la validità della sensazione come vero strumento di conoscenza<sup>9</sup>.

Nonostante perduranti perplessità, negli ultimi decenni la critica si è mostrata tuttavia propensa a riconoscere la fondatezza della ricostruzione di Diels-Kranz anche riguardo

<sup>1</sup> Tarán, *op. cit.*, p. 76.

<sup>2</sup> Mansfeld, *op. cit.*, pp. 91-2.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 189.

<sup>4</sup> *Op. cit.*, p. 92.

<sup>5</sup> Di recente Ferrari (*Il migliore dei mondi impossibili*, cit., pp. 49 ss.), che è sostanzialmente tornato a riproporre l'originale versione dielsiana.

<sup>6</sup> Nella citazione di Sesto, il verso iniziale di B8 costituisce il secondo emistichio (b) di B7.6a (*έξ έμέθεν όηθέντα*). Ma la forma tràdita - *μόνος δ' έτι μύθος όδοιο* - è improbabile in epica, dove si troverebbe *μούνος* (in vece di *μόνος*); d'altra parte, rettificandola, l'intero verso non reggerebbe metricamente.

<sup>7</sup> Per esempio Plamer, *Parmenides & Presocratic Philosophy*, cit., p. 380.

<sup>8</sup> E. Passa, *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*, Edizioni Quasar, Roma 2009, p. 31.

<sup>9</sup> *Ivi*, p. 30.

al presente frammento. Non è in discussione, in ogni caso, il suo ruolo critico, per noi condizionato dalla ricezione di B6 e dalla soluzione del problema delle “vie”.

Una via che è impossibile addomesticare

L’attacco del frammento, infatti, ci proietta ancora sulla *krisis* di B2, ribadita all’inizio di B6:

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα·  
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα·  
«Questo infatti mai sarà forzato: che siano cose che non sono.  
Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero» (B7.1-2).

Il senso del primo verso coincide con la reiterazione della condanna della contraddizione, da cui la Dea mette in guardia il *kouros*, con scelte espressive (ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος, ma anche εἶργε νόημα, se accettiamo l’integrazione Diels per la lacuna di B6.2) che richiamano evidentemente il frammento precedente. Il nume sembra ancora impegnato a stigmatizzare gli «uomini a due teste» (δίκρανοι), uomini della contraddizione appunto, formalizzandone in questo passaggio, nei termini delle «uniche vie di ricerca per pensare» (ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός [...] νοῆσαι B2.2), l’assurdità.

*Un pensare “selvaggio”*

Due elementi spingono in questa direzione: (i) l’espressione introduttiva (οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ) secondo cui è impraticabile (logicamente) riconoscere che «cose che non sono» (μὴ ἔόντα) «sono [esistono]» (εἶναι); (ii) il sostantivo νόημα, che, come vedremo, può essere messo in relazione sia con la formula κρῖναι δὲ λόγῳ, («giudica invece con il ragionamento») ovvero valuta discorsivamente, attraverso l’argomentazione), sia, per contrasto, con ἔθος πολύπειρον, l’«abitudine» nata dalle «molte esperienze».

Per quanto riguarda il primo aspetto, la traduzione che abbiamo adottato è sostanzialmente quella tradizionale, che Diels suggerì sulla scorta della lezione platonica e Tarán ha difeso per la sua sensatezza. Da O’Brien e Conche ne è stata proposta una versione più letterale (di cui si è data notizia in nota alla traduzione), che aiuta a comprendere il valore dell’affermazione εἶναι μὴ ἔόντα: «Jamais, en effet, cet énoncé ne sera dompté», «For never shall this [wild saying] be tamed» (O’Brien); «Car jamais ceci sera mis sous le joug» (Conche). Ciò che la Dea vuol manifestare è l’irragionevolezza della tesi che può ricavarsi dalla confusa posizione dei mortali «che nulla sanno». La contraddittoria commistione delle «due vie», il mancato apprezzamento della loro disgiunzione, si traducono in una “selvaggia” (bestiale) contaminazione, che è impossibile “domare”, “aggiogare”, ricondurre a norma razionale. Liddell-Scott-Jones propongono per δαμάζω, in questo caso, proprio in relazione a questa attestazione parmenidea, lo specifico valore di *to be proved*.

La durezza della presa di posizione della Dea, che reitera le formule sprezzanti del frammento precedente, non si giustifica come semplice messa in guardia rispetto alla inconcludenza della “seconda via” (ὡς οὐκ ἔστιν), il cui statuto, ricordiamolo, era stato immediatamente definito in termini inequivocabili<sup>10</sup>:

τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·

<sup>10</sup> Insiste su questo punto, in diversi passaggi del capitolo 5 (*Parmenides’ Poem*), la Wilkinson; in particolare pp. 77-8.

οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔόν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις·  
«Proprio questa ti dichiaro essere sentiero del tutto privo di informazioni:  
non potresti infatti conoscere ciò che non è (non è in effetti cosa fattibile),  
né potresti indicarlo» (B2.6-8).

Ciò che viene stigmatizzato è piuttosto il fraintendimento corrente, consapevole o meno: il nume si riferisce a quelle posizioni che assumono esplicitamente o comunque implicano l'esistenza del non-essere.

#### *Cose che non sono*

Non è ovviamente sfuggito agli interpreti il fatto che in questi versi Parmenide utilizzi il plurale - εἶναι μὴ ἔόντα (una infinitiva, per altro, con soggetto senza articolo, così da lasciarlo indeterminato). Si è per lo più voluto cogliere in questa scelta un rilievo polemico nei confronti dell'esperienza sensibile<sup>11</sup>, di una "via" dei sensi che cerca di attribuire esistenza a cose che non esistono. Anzi, secondo Cordero<sup>12</sup>, la critica delle attestazioni sensibili salderebbe gli ultimi versi di B6 all'intero B7, in un complessivo attacco al πλακτὸς νόος dei mortali. Insomma, l'infinitiva iniziale (εἶναι μὴ ἔόντα), riassumendo B6.8-9, denuncerebbe l'esito di un modo di pensare – quello di «mortali che nulla sanno» (βροτοὶ εἰδότες οὐδέν) – condizionato, dalla fiducia nel dato sensibile e dalla guida di un intelletto instabile, a credere che esistano cose che non sono<sup>13</sup>.

Parmenide avrebbe impiegato il plurale (μὴ ἔόντα) e non il singolare (μὴ ἔόν) perché il pensiero "selvaggio" di chi si allontana dalla strada dell'essere è esercitato a partire dalle cose che si presentano nella esperienza<sup>14</sup>. In questo passaggio il filosofo non intenderebbe, tuttavia, riferirsi al «non-essere», non sarebbe impegnato a rigettare la seconda via<sup>15</sup>, ma a rilevare la contraddizione indotta dal fraintendimento dell'esperienza<sup>16</sup>. L'insistenza su questo punto nei due frammenti che precedono (secondo le ipotesi di ricostruzione cui abbiamo introduttivamente accennato) la lunga analisi della "prima via" in B8.1-49, rivela come esso sia cruciale nella economia del discorso di Parmenide, soprattutto in funzione della seconda sezione del poema.

Una posizione diversa e più specifica in proposito è quella espressa da Coxon<sup>17</sup>, secondo cui il contesto di B7 sarebbe quello di una critica non genericamente condotta nei confronti dell'esperienza sensibile o del suo fraintendimento, ma delle teorie fisiche precedenti e contemporanee. Ciò sarebbe confermato da Simplicio (*In Aristotelis Physicam* 650, 11-2), che cita il verso 2 proiettandolo nella discussione aristotelica degli argomenti del V secolo a favore o contro l'esistenza dello spazio vuoto:

καὶ τὸ κενὸν οὐκ ἔχει χῶρον ἐν τῷ παντελῶς ὄντι, ὥσπερ οὐδὲ τὸ μὴ ὄν  
«non può esservi il vuoto in ciò che è in senso pieno, così come non può esservi il non-essere».

Nella sottolineatura parmenidea dell'inesistenza di «cose che non sono», avremmo allora una contestazione delle teorie ioniche (i processi di condensazione-rarefazione cui

<sup>11</sup> Tarán, *op. cit.*, p. 77.

<sup>12</sup> *By being, It Is*, cit., p. 129.

<sup>13</sup> *Ivi*, p. 130.

<sup>14</sup> Ruggiu, *op. cit.*, p. 263.

<sup>15</sup> Come ritengono Cordero e Tarán.

<sup>16</sup> Conche, *op. cit.*, p. 117.

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 189.

alluderebbe anche B4, i cui ἀπεόντα-παρεόντα sarebbero evocati appunto da μὴ εἶντα), e probabilmente delle posizioni di alcuni pitagorici sul vuoto: logicamente B7.1-2 dipenderebbe da B2 e B4, in quanto a essere coinvolta nell'attacco sarebbe appunto la supposizione che esista il vuoto (equiparato al non-essere), condizione per discriminare l'Essere in εἶντα. In pratica la Dea richiamerebbe il kouros (in questa prospettiva essenziale l'enfasi sul «tu» personale) dalla tentazione di seguire coloro che asseriscono l'esistenza del non-essere (vuoto)<sup>18</sup>. In effetti, come ci ricorda anche la Wilkinson<sup>19</sup>, il concetto di «non-essere» sarebbe associato nella riflessione arcaica al termine e alla nozione pitagorica di ἄπειρον (illimitato): come risulta dalla testimonianza aristotelica, i Pitagorici sostenevano che, dall'esterno «illimitato soffio» (ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος), il vuoto (τὸ κενόν) fosse penetrato nell'universo (οὐρανός) come «respiro» (πνεῦμα), costituendo lo spazio discriminante e distanziante le cose:

εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινὸς τῶν ἐφεξῆς καὶ [τῆς] διορίσεως· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζει τὴν φύσιν αὐτῶν  
 «Anche i Pitagorici affermavano che esistesse il vuoto e che esso dall'illimitato soffio penetrasse nell'universo come se questo respirasse, e che è il vuoto a delimitare le nature, quasi il vuoto fosse una sorta di separatore e divisore delle cose che sono in successione. Questo accade in primo luogo tra i numeri: il vuoto, infatti, distingue la loro natura» (Aristotele, *Fisica* IV, 213 b22-27).

Come abbiamo osservato commentando B6, l'ipotesi di un confronto con le tesi pitagoriche è suggestiva, anche per l'ambiente culturale cui si rivolgono i versi di Parmenide: le indicazioni di Coxon, in effetti, sono supportate dall'uso di aggettivi come ἔμπλεόν (B8.24) – riferito a εἶν - ovvero πλέον (B9.3) per «pieno»:

Οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·  
 οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
 οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν εἶντος  
 «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» (B8.22-24).

Αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
 καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,  
 πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
 ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν  
 «Ma poiché tutte le cose luce e notte sono state denominate,  
 e queste, secondo le rispettive proprietà, [sono state attribuite] a queste cose e a quelle,  
 tutto è pieno ugualmente di luce e notte invisibile,  
 di entrambe alla pari, perché insieme a nessuna delle due [è] il nulla» (B9).

Nei due diversi contesti – la sezione sulla Verità per B8, e, quasi certamente, quella sulla Opinione, per B9 -, Parmenide associa a εἶν e πᾶν omogeneità e pienezza, evidenziando, nel secondo caso, l'assenza del nulla. Ciò farebbe supporre implicito il

<sup>18</sup> *Ivi*, pp. 190-191.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 101.

rifiuto del «vuoto» (τὸ κενόν) e la sua identificazione con il non-essere (μηδέν, «nulla» appunto), che solo Melisso avrebbe esplicitamente sostenuto:

οὐδὲ κενεὸν ἔστιν οὐδέν· τὸ γὰρ κενεὸν οὐδέν ἔστιν· οὐκ ἂν οὖν εἴη τό γε μηδέν  
«Né esiste alcunché di vuoto: il vuoto, infatti, è nulla; e ciò che è nulla non può esistere»  
(DK 30B7.7).

Coxon<sup>20</sup> nota come Aristotele – nella discussione sul vuoto commentata da Simplicio (*In Aristotelis Physicam*, 650, 11), cui si riferisce la citazione di B7.2 – coinvolga sul tema, oltre a Leucippo e Democrito, solo i Pitagorici: essi avrebbero appunto attribuito al vuoto una funzione discriminante, all'origine della pluralità (in primo luogo dei numeri).

La proposta di Coxon non è, tuttavia, del tutto convincente nello specifico, in quanto non è sufficiente a spiegare il ricorso a μὴ ἔόντα per indicare il vuoto. Forse giustificato per designare i supposti enti molteplici frutto della scorretta assunzione del vuoto-nulla, l'uso del plurale – come conferma anche il lessico di Melisso - sembra improprio in riferimento a qualcosa che è in sé indiscriminabile e inconsistente.

Appare dunque più probabile che l'apertura dell'attuale B7 riprenda la polemica aperta in B6 contro gli «uomini a due teste», formalizzandola in relazione alla *krisis* di B2: il γὰρ del primo verso sottolinea una continuità argomentativa che potrebbe trovare, nella formula contraddittoria εἶναι μὴ ἔόντα, la possibilità di stigmatizzare con rigore l'assurdità implicita nelle assunzioni di βροτοὶ εἰδότες οὐδέν. Forse la lettura di Mansfeld<sup>21</sup> è incauta nell'assumere la validità dell'integrazione εἶργω di Diels per B6.3, ma la proposta complessiva è di grande interesse: i primi due versi di B7 riformulerebbero B6; εἶργε (B7.2) richiamerebbe εἶργω (B6.3), completandone il senso con un chiaro esempio di composizione ad anello. L'attacco ai «mortalì che nulla sanno» sarebbe dunque compreso tra il primo richiamo alla disgiunzione fondamentale (B6.1-2: ἔστι γὰρ εἶναι, μηδέν δ' οὐκ ἔστιν) e l'invito a «giudicare con il ragionamento» (κρίναι δὲ λόγῳ): due modi per evocare la *krisis* di B2, prima e dopo la descrizione del mondo umano<sup>22</sup>.

*Che siano cose che non sono*

La Dea mette in guardia il *kouros*: a dispetto dell'alternativa rappresentata dalle «uniche vie di ricerca per pensare» e dunque contro una coerente considerazione razionale della realtà, si tenta di far accettare l'esistenza di *cose che non sono*. In gioco è la presunta pluralità di “non-enti” (μὴ ἔόντα) in qualche modo associata, nei versi successivi a ἔθος πολύπειρον, «abitudine alle molte esperienze», un costume mentale scaturito dal commercio quotidiano con il mondo. B4.1-2 può essere su questo di aiuto alla comprensione:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·  
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι  
«Considera come cose assenti siano comunque per la mente saldamente presenti;  
non impedirai, infatti, che l'essere sia connesso all'essere».

<sup>20</sup> Coxon, *op. cit.*, pp. 189-190.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 91.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

Ciò che non è immediatamente percepito è comunque razionalmente raccolto nell'«essere» (τὸ εἶναι), perché il νόος impedisce di considerare l'essere a “intermittenza”, quasi fosse alternato al non-essere. Sono i sensi ad attestare presenza e assenza immediate degli enti; è l'abitudine a tale oscillante attestazione empirica a tradire la corretta comprensione: una superficiale lettura dei dati empirici spinge a riscontrarvi la successione di essere (presenza) e non-essere (assenza). I sensi, in verità, non rilevano (né potrebbero) il non-essere, come giustamente ricorda Ruggiu<sup>23</sup>: essi attestano la presenza di qualcosa, quindi la sua assenza; mai, però, propriamente il nulla. Ciò che la Dea contesta è dunque una superficiale inferenza condotta dai mortali a partire dalla loro esperienza: in Parmenide, come in Eraclito, non è in discussione il valore dei sensi, ma quello dei giudizi dei mortali<sup>24</sup>.

*Ma tu ...*

Leggiamo ancora una volta l'attacco di B7:

Οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ εἶναι  
 ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα  
 «Questo infatti mai sarà forzato: che siano cose che non sono.  
 Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero» (B7.1-2).

La Dea esorta il *kouros* a trattenere il pensiero (εἶργε νόημα) dall'incosciente illusione che esistano cose che non sono (εἶναι μὴ εἶναι). Ritorna il riferimento alla «via di ricerca» (τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος), che richiama B6.4-5:

[...] ἀπὸ τῆς [ὁδοῦ διζήσιος], ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέεν  
 <πλάσσουνται>, δίκρανοι [...]  
 «da quella [via di ricerca] che mortali che nulla sanno  
 <s'inventano>, uomini a due teste».

Nel frammento precedente si era iniziato a costruire lo stereotipo degli sprovveduti mortali, impaniati nella contraddizione: il loro, in fondo, era solo un “preteso” percorso di indagine, in realtà forgiato indebitamente (πλάσσουνται, «s'inventano»).

In B7, invece, si punta su due elementi:

(a) l'indomabile resistenza alla ragione (οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ) manifestata dalla presunzione che «siano cose che non sono»;

(b) l'appello ἀλλὰ σὺ - «Ma tu» - evidentemente contrapposto con enfasi agli ἄκριτα φύλα, alle «schiere scriteriate» (B6.7), impotenti a discriminare essere e non-essere.

Questo richiamo personale segue:

(i) l'iniziale allocuzione di saluto della dea al *kouros* (B1.24-28) con l'illustrazione del suo programma di istruzione (B1.28b): «Ora è necessario che tutto tu apprenda» (χρεῶν δέ σε πάντα πυθέσθαι);

(ii) l'invito ad aver cura della comunicazione introduttiva sulle due vie alternative di ricerca, da cui dipende la possibilità di accedere alla Verità (B2.1): «Orsù, io dirò - e tu abbi cura della parola una volta ascoltata» (εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας);

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 266.

<sup>24</sup> Conche, *op. cit.*, p. 122.

(iii) l'esortazione ad atteggiare coerentemente la propria intelligenza (B4.1 e B6.2): «Considera come cose assenti siano comunque al pensiero saldamente presenti» (λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως); «Queste cose io ti esorto a considerare» (τὰ σ' ἐγὼ φράζεσθαι ἄνωγα);

(iv) la dissuasione dalla tentazione irriflessa di adeguarsi a uno stile di pensiero (e comportamento) diffuso ma logicamente contraddittorio (B6.3-4): «Da questa prima via di ricerca<sup>25</sup>, infatti, ti <tengo lontano>, e poi da quella...» (πρώτης γὰρ σ'<sup>26</sup> ἀφ' ὁδοῦ ταύτης διζήσιος <εἰργω>, αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς...).

In B7 registriamo dunque il compimento dello sforzo dissuasivo della dea nei confronti del *kouros*, esplicitamente sollecitato a marcare il proprio atteggiamento intellettuale rispetto all'«impotenza» dei «mortali», a condividere razionalmente la disamina critica della Dea. La presunta "terza via" è delineata essenzialmente per distogliere da essa: B6 e B7 svolgono, in questo senso, l'ufficio critico di «liberare la mente dell'allievo (e dell'uditorio) da presupposti invalsi e premesse fallaci» per concentrarla sul compito arduo di «riconoscere i segni scaglionati lungo la Via dell'essere»<sup>27</sup>.

Chiara Robbiano, interessata a valorizzare in chiave performativa l'efficacia comunicazionale del poema, ha sottolineato lo specifico effetto identificativo sull'*audience*. Essa è stata incoraggiata a immedesimarsi nel destinatario della comunicazione divina: un «uomo che sa» (B1.3), *partner* degli dei (B1.24) sotto l'egida di Themis e Dikē (B1.28). All'*audience* è stata prospettata quindi la scelta tra le alternative «per pensare» proposte dalla Dea: la via lungo la quale è lei stessa a condurre alla manifestazione dei «segni» della realtà genuina, e l'altra, da cui ella mette in guardia, dal momento che:

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔδν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις  
«non potresti infatti conoscere ciò che non è (non è in effetti cosa fattibile),  
né potresti indicarlo» (B2.7-8).

Ora, le vie dei mortali, nel loro sforzo di comprensione della realtà, implicano il nulla: così in B7.4-5 la Dea metterebbe sull'avviso la propria *audience* contro il modo comune di guardare alle cose e di esperirle<sup>28</sup>, insistendo a stigmatizzarne confusione e distorsione.

In questo senso, rispetto alla marcata contrapposizione del «tu» ai «mortali» (e alle loro vie confuse), il riferimento della Robbiano allo schema dissuasivo dell'*antimodello*<sup>29</sup>: tra B6 e B7 la Dea connoterebbe uno stereotipo negativo (un *antimodello*, appunto),

<sup>25</sup> Concordiamo con Ferrari (*Il migliore dei mondi impossibili*, cit., p. 49) nel considerare questo riferimento alla «prima via di ricerca» (πρώτη ὁδός διζήσιος) vincolato alla discussione di cui B6.1-2a costituisce la conclusione, e che doveva vertere sul non-essere. Si tratta della discussione cui allude Simplicio nel contesto della citazione di B8.1-52:

ἔχει δὲ οὕτωςι τὰ μετὰ τὴν τοῦ μὴ ὄντος ἀνάφρασιν  
«Le cose stanno in questo modo dopo l'eliminazione del non essere».

<sup>26</sup> Il codice D di Simplicio riporta σ' (così come E e F); B e C, invece, τ'.

<sup>27</sup> Ferrari, *Il migliore dei mondi impossibili*, cit., pp. 48-9.

<sup>28</sup> Robbiano, *op. cit.*, p. 97.

<sup>29</sup> Secondo la lezione di Ch. Perelman & L. Olbrechts-Tyteca, *Traité de l'argumentation. La nouvelle rhétorique*, Paris 1958, §80: *le modèle et l'antimodèle*.

così da condizionare nella scelta la propria *audience* interna (il *kouros*) ed esterna. Imboccare la via sbagliata implicherebbe, infatti, essere assimilati a una tipologia umana con cui nessuno intende identificarsi<sup>30</sup>.

*Da questa via di ricerca...*

Come abbiamo segnalato in nota, nella testimonianza di Simplicio (forse direttamente dal testo del poema) la «via di ricerca» da cui la Dea inviterebbe a tenersi alla larga (B7.2) sarebbe la seconda di B2 (ὡς οὐκ ἔστιν), diversa da quella evocata in B6.4, inventata da «mortalità che nulla sanno»:

μεμψάμενος γὰρ τοῖς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν συμφέρουσιν ἐν τῶι νοητῶι [B6.8-9] καὶ ἀποστρέψας τῆς ὁδοῦ τῆς τὸ μὴ ὄν ζητούσης [B7.2], ἐπάγει [B8.1 ss.]  
Dopo aver biasimato infatti coloro che congiungono l'essere e il non-essere nell'intelligibile [citazione B6.8-9] e aver allontanato dalla via che ricerca il non-essere [citazione B7.2], soggiunge [citazione B8.1 ss.]» (*In Aristotelis Physicam* 78.2).

Certamente la “seconda via” è coinvolta nel rilievo della Dea, ma non nel senso che a essa immediatamente ci si riferisca: essa, piuttosto, risulta implicata nella posizione espressa dai mortali che combinano indiscriminatamente essere e non-essere. Ed è per questo motivo che B7.1 denuncia l'insostenibile contraddizione: εἶναι μὴ ἔόντα, dove, come abbiamo già segnalato, il neutro plurale plausibilmente si salda alla prospettiva del fraintendimento empirico di cui si renderebbero colpevoli i «mortalità».

Condividiamo dunque la lettura di B7.2 che Conche<sup>31</sup> (e altri) hanno avanzato: la via di ricerca incriminata sarebbe quella che βροτοὶ εἰδότες οὐδέν illusoriamente si forgiavano, quella appunto che pretende che i non-enti siano. Si tratta impropriamente di una terza via, illegittima dal punto di vista della Dea: in B2 sono definite le uniche vie legittime da un punto di vista razionale (quello della Dea).

Il pensiero e l'abitudine

I versi che seguono l'avviso della Dea contribuiscono probabilmente a chiarire l'origine dello sviamento dei «mortalità che nulla sanno»:

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,  
νωμῶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχίησσαν ἀκουήν  
καὶ γλῶσσαν  
«né abitudine alle molte esperienze su questa strada ti faccia violenza,  
a dirigere l'occhio che non vede e l'orecchio risonante  
e la lingua» (B7.3-5).

Appena invitato il *kouros* a trattenere il pensiero (νόημα) dalla fittizia via di indagine lungo la quale si trascinano i (o meglio certi) «mortalità», il nume richiama l'attenzione sulle insidie dell'«abitudine» (ἔθος), che allignano nella irriflessa consuetudine quotidiana, con l'effetto di stravolgerne il quadro: i termini in gioco sono appunto (i) ἔθος, che guadagna la sua forza dal contrasto con (ii) νόημα. Il linguaggio dei versi 4-5 riprende chiaramente la fenomenologia degli ἄκριτα φύλα (B6.7): l'«abitudine» è contrastata con la valutazione intellettuale implicita in νόημα, che può dissolvere le illusorie (perché in sé contraddittorie) certezze empiriche.

<sup>30</sup> Robbiano, *op. cit.*, pp. 103-4.

<sup>31</sup> *Op. cit.*, p. 120.

### Costume irriflesso

Di quale abitudine si tratta? La Dea la qualifica come *πολύπειρον*, probabilmente per marcarne l'origine dalle frequenti esperienze, e ne rileva l'azione a un tempo dispotica e insidiosa: evidentemente il quotidiano rapporto sensibile con le cose, quando non è guidato dall'intelligenza, può indurre assuefazione e spingere, inconsapevolmente, a ritenere che «siano cose che non sono». La nuova messa in guardia è giustificata dai meccanismi irriflessi che condizionano il nostro orientamento: proprio per questo i sensi non possono essere separati dalla ragione<sup>32</sup>.

È sufficientemente chiaro che la condanna è rivolta al cattivo uso dei sensi per effetto dell'abitudine e non ai sensi stessi: è infatti marcato nel testo come sia l'ἔθος *πολύπειρον* a “forzare” (*βιάσθω*) la percezione. D'altra parte, se la Dea esorta a giudicare con la ragione è perché lungo la via sconsigliata la ragione non è impiegata, sotto l'effetto appunto dell'abitudine<sup>33</sup>. Costantemente sottoposti a *input* sensibili che richiederebbero di essere correttamente analizzati, i mortali sviluppano una acritica dimestichezza con le cose, progressivamente avviluppandosi in una spirale di incomprensioni.

Eraclito aveva espresso forse lo stesso punto di vista:

κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ὀφθαλμοὶ καὶ ὦτα βαρβάρους ψυχὰς ἐχόντων  
«Cattivi testimoni per gli uomini sono occhi e orecchi, se essi hanno anime barbare  
[balbettanti]» (DK 22B107).

L'Efesio riconosce all'anima una funzione intellettuale – la presenza a sé stessi, la consapevolezza - testimoniata da prontezza di direzione, controllo sui gesti e in genere sul corpo (si vedano, per esempio, i frammenti B85 e B118) – integrata dalla capacità di discernimento, senza la quale, sostiene il filosofo, i sensi sono fuorvianti. I dati sensoriali in sé considerati sono insufficienti, richiedendo il vaglio critico della *psychē*, proposta come istanza indipendente rispetto alla sensibilità. Interessante, nella prospettiva parmenidea, l'uso dell'aggettivo «barbaro», in cui è stata ravvisata la probabile implicazione linguistica: il termine si riferisce, infatti, o al balbettare di chi non ha un buon controllo della lingua (gli stranieri) o alla incomprensione di chi non conosce il linguaggio. A sottolineare l'essenziale ruolo dell'anima come facoltà di raccolta, decifrazione e intellesione dei dati empirici.

In Parmenide, come in Eraclito, non è in gioco il valore dei sensi, ma quello dei giudizi e del linguaggio dei mortali: i sensi, in effetti, non fanno che attestare presenza e assenza; il resto è frutto del giudizio e del linguaggio umani, che attribuiscono ai dati sensoriali una consistenza ontologica che essi non rivendicano<sup>34</sup>. L'erramento dei «mortali» è marcato dalla Dea (come in B6.4-9) come erramento del pensiero, intellettuale: se consideriamo il contesto del suo discorso, assicurato da B1, potremmo convenire con Conche che, se la via della Dea è discosta «dalla pista degli uomini» (*ἀπ' ἀνθρώπων ἐκτὸς πάτου* B1.27), l'abitudine, al contrario, pare proprio trattenere e intrattenere su quel percorso<sup>35</sup>. In questa prospettiva l'esortazione rivolta al *kouros* in B7.2 (*ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα*) può essere letta di nuovo in parallelo con il frammento B1 di Eraclito (già utilizzato nel commento a B6):

<sup>32</sup> Ruggiu, *op. cit.*, p. 267.

<sup>33</sup> Conche, *op. cit.*, p. 121.

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 122.

<sup>35</sup> *Ivi*, p. 121.

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἔόντος ἀεὶ ἀξύνετοι γίνονται ἄνθρωποι καὶ πρόσθεν ἢ ἀκοῦσαι καὶ ἀκούσαντες τὸ πρῶτον· γινομένων γὰρ πάντων κατὰ τὸν λόγον τόνδε ἀπείροισιν εἰκόσιν, πειρώμενοι καὶ ἐπέων καὶ ἔργων τοιούτων, ὁκοίων ἐγὼ διηγέσθαι κατὰ φύσιν διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους λανθάνει ὁκόσα ἐγερθέντες ποιοῦσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὔδοντες ἐπιλανθάνονται

«Di questo *logos* che è sempre gli uomini si rivelano senza comprensione, sia prima di udirlo, sia subito dopo averlo udito; sebbene tutto, infatti, accada secondo questo *logos*, si mostrano privi di esperienza, impegnati in parole e azioni quali quelle che io presento, analizzando ogni cosa secondo natura e mostrando come è. Ma gli altri uomini rimane celato tanto quello che fanno da svegli, quanto quello che fanno dormendo» (DK 22B1).

L'isolamento del filosofo rispetto alle opinioni condivise dagli «altri uomini» (τοὺς δὲ ἄλλους ἀνθρώπους) si rivela nella tensione tra il suo discorso consapevole - che annuncia il dominio del *logos* su tutta la realtà - e l'incomprensione degli uomini (nei frammenti connotata come torpore, stordimento, una sorta di sonnambulismo) per le cose che li circondano, tanto più grave in quanto essi pure si muovono nell'ambito di quella legge universale e eterna, cui è improntato il divenire di tutti gli enti.

Ramnoux<sup>36</sup> preferisce allora al termine «abitudine» il termine «costume», per evidenziarne un effetto: esso ci spinge a giudicare come tutti gli altri, ad assumere un punto di visto ordinario, come se il nostro sguardo fosse privo di una propria identità. Per questo, dunque, l'appello personale della Dea al discepolo affinché valuti ragionando. Conche<sup>37</sup> ne ricava un'indicazione suggestiva: l'abitudine esercita il suo potere in modo insidioso, facendo leva sulla pressione sociale, con il risultato di alienare il giudizio personale nel giudizio collettivo. La via ordinaria è la via "collettiva" dei mortali; la via della Dea, la via della Verità, è la via "singolare" del *kouros*<sup>38</sup>.

Sempre in relazione a Eraclito, ma all'interno del più generale quadro di riferimento della cultura arcaica, Cerri<sup>39</sup> valorizza l'espressione ἔθος πολυπειρον, il «vezzo di molto sapere». I termini πολυπειρος e πολυπειρία (in greco sinonimo di πολυμαθία e ἱστορία) indicherebbero l'attitudine alle molte esperienze, a collezionare notizie, denotando in ultima analisi una forma di cultura nozionistica, nell'antichità attribuita per esempio a Solone<sup>40</sup>, impartita con la memorizzazione scolastica, che Platone (*Leggi* 7.811 a-b) esplicitamente condanna (come πολυπειρία e πολυμαθία), ma già duramente stigmatizzata da Eraclito:

πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει· Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον  
«il sapere molte cose non insegna ad aver intelletto; altrimenti lo avrebbe insegnato a Esiodo, a Pitagora, e altresì a Senofane e a Ecateo» (DK 22B40)

<sup>36</sup> C. Ramnoux, *Parménide et ses successeurs immédiats*, Monaco, Ed. du Rocher, 1979, p. 111. La referenza è di Conche, *op. cit.*, p. 121.

<sup>37</sup> Che, ricordiamolo, è anche editore di Eraclito.

<sup>38</sup> Conche, *op. cit.*, p. 122.

<sup>39</sup> *Op. cit.*, pp. 61-2.

<sup>40</sup> Il quale (Plutarco, *Sol.* 2.1) avrebbe compiuto viaggi in giovinezza «a scopo di esperienza molteplice e di indagine conoscitiva» (*polypeirias heneka ... kai historias*).

Πυθαγόρης Μνησάρχου ἱστορίην ἤσκησεν ἀνθρώπων μάλιστα πάντων καὶ ἐκλεξάμενος ταύτας τὰς συγγραφὰς ἐποίησατο ἑαυτοῦ σοφίην, πολυμαθίην, κακοτεχνίην  
«Pitagora, figlio di Mnesarco, si è dedicato all'indagine più di tutti e, raccogliendo questi scritti, ne ha fatto la propria sapienza, il saper molto, cattiva arte» (DK 22B129).

Appoggiandosi a Gemelli Marciano<sup>41</sup>, anche Chiara Robbiano ha di recente ricordato come nel contesto presocratico (in particolare in Senofane, Eraclito ed Empedocle) sia costante la polemica nei confronti di altri filosofi ma soprattutto di altre autorità in campo culturale e sapienziale. In questo senso sarebbero da leggere le aspre critiche di Parmenide in B7: il riferimento sarebbe alla πολυμαθίη come sapienza tradizionale, che raccoglie e accumula conoscenza intorno a molte cose<sup>42</sup>.

#### *Occhio, orecchio e lingua*

La “forza” della consuetudine è dunque contrastata dalla “persuasività” (B2.4) che caratterizza il viaggio lungo la via autentica<sup>43</sup>: il *logos* deve rettificare l'eco confusa della comune ricezione empirica, la cui cifra è, ribadiamolo, essenzialmente la distorsione:

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,  
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχίησσαν ἀκουήν  
καὶ γλῶσσαν  
«né abitudine alle molte esperienze su questa strada ti faccia violenza,  
a dirigere l'occhio che non vede e l'orecchio risonante  
e la lingua» (B7.3-5).

Parmenide recupera un motivo tradizionale, che ha riscontri in Omero<sup>44</sup> e nei lirici e ritornerà ancora in Empedocle (DK 31B3), ma soprattutto, come abbiamo già ricordato a proposito di B6.7, in Eschilo:

οἱ πρῶτα μὲν βλέποντες ἔβλεπον μάτην,  
κλύοντες οὐκ ἤκουον, ἀλλ' ὄνειράτων  
ἀλίγκιοι μορφαῖσι τὸν μακρὸν βίον  
ἔφυρον εἰκῆι πάντα  
«Dapprima essi [gli uomini], pur avendo occhi, in vano osservavano;  
avendo orecchi non ascoltavano; solo di sogni  
simili alle forme, la lunga vita  
impastavano tutta senza disegno» (Eschilo, *Prometeo incatenato*, 447-50).

Couloubaritsis ritiene che i μὴ ἔοντα (analogamente a τὰ δοκοῦντα) sarebbero da identificare con le “cose”, cui Parmenide negherebbe lo statuto di essere, attribuendo al commercio quotidiano con esse, alla esperienza multipla, quella violenza sul pensiero che si traduce nella identificazione del reale con il divenire<sup>45</sup>. In verità, la Dea insegnerebbe che il loro statuto è quello di «nome» (ὄνομα): svuotate di ogni

<sup>41</sup> M.L. Gemelli Marciano, “Le contexte culturel des Présocratiques: adversaires et destinataires”, in A. Laks, C. Louguet (eds), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique? What is Presocratic Philosophy?*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2002, pp. 83-114.

<sup>42</sup> Robbiano, *op. cit.*, p. 102.

<sup>43</sup> Coxon, *op. cit.*, p. 191.

<sup>44</sup> Coxon (p. 192) sottolinea la risonanza omerica (non l'uso che se ne fa) dell'intero verso 4.

<sup>45</sup> *Op. cit.*, p. 201.

consistenza ontologica, le “cose” sono così destinate a sparire. Secondo l’autore belga, dunque, questa prima forma di “nominalismo” condannerebbe ogni tentativo di attribuire realtà alle cose come «vuoto parlare», «parlare per non dire niente»<sup>46</sup>.

Noi riteniamo che in B7 Parmenide rilanci la propria denuncia contro il modo comune di guardare alle cose e di esperirle: i mortali implicano il non-essere nel tentativo di comprendere la realtà attraverso il dato sensibile: dunque, per riprendere una osservazione della Robbiano<sup>47</sup>, la Dea ammonisce la propria *audience* che quando si coinvolge il non-essere, non si troverà la verità. Per riprendere una formulazione, che ci pare efficace, della Wilkinson<sup>48</sup>, la Dea «*non critica i mortali perché percepiscono in modo scorretto*, piuttosto *critica i mortali perché nominano in modo scorretto quello che percepiscono*»<sup>49</sup>.

### *Logos e elenchos*

Il frammento si chiude con una esortazione notevole:

κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον  
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα  
«Giudica invece con il ragionamento la prova polemica  
da me enunciata» (B7.5-6).

L’interesse del passo è legato alla connessione tra vocaboli destinati a diventare tecnici nelle filosofie posteriori - λόγος e ἔλεγχος: il *kouros* è invitato a valutare, a sottoporre a scrutinio, con il *logos* (con il discorso, con l’argomentazione) l’*elenchos* (qualificato come πολύδηριν, «polemico», ma anche «molto contestato») appena proposto (sulle implicazioni temporali del participio aoristo ῥηθέντα si veda la nota alla traduzione). La Dea, con trasparenza, sollecita il proprio interlocutore a prendere piena coscienza della forza (razionale) della contestazione condotta. In questo modo:

(i) ogni distanza (tra umano e divino) è annullata sul terreno dell’argomentazione: il potere del *logos* può accomunare docente e discente;

(ii) giudicare e discriminare appaiono come operazioni implicanti il *logos* e riferentesi a una «prova» destinata a contestare: in senso aristotelico, un argomento che intende accertare una contraddizione.

Il termine λόγος indicava originariamente l’attività e il risultato del «raccoliere» (λέγειν), donde una prima associazione semantica alla «numerazione» e le successive due linee di sviluppo: (i) «enumerazione» e «racconto» (inteso appunto come raccolta e ordinamento di fatti), quindi «discorso»; (ii) «conteggio, calcolo, stima, ragionamento». Nel nostro contesto, e nella associazione con κρίνω, λόγος è espressione di operatività razionale: argomentazione, riflessione. Nel contemporaneo Eraclito, λόγος risulta polivalente, designando a un tempo il «pensiero» (come capacità), il suo esercizio, il «discorso», la sua espressione scritta, il suo significato; esso possiede anche una forte valenza ontologica, nella misura in cui viene utilizzato per designare la struttura della realtà, la sua misura interna. Secondo Ruggiu<sup>50</sup>, anche in Parmenide, come in Eraclito

<sup>46</sup> *Ivi*, pp. 201-2.

<sup>47</sup> *Op. cit.*, p. 97.

<sup>48</sup> *Op. cit.*, p. 105.

<sup>49</sup> Enfasi dell’autrice.

<sup>50</sup> *Op. cit.*, p. 267.

B1, λόγος indicherebbe quella peculiare forma di conoscenza razionale che (analogamente al νόος) consente di penetrare il senso profondo delle cose.

A determinarne l'accezione è proprio l'associazione con *elenchos*: il valore etimologico originario del verbo ἐλέγχω (da cui discende il sostantivo ἔλεγχος) è «provocare vergogna», una vergogna che scaturisce dalla cattiva figura; collegato a esso è il significato di «smentire una menzogna», riuscire a provare che qualcuno è colpevole di una menzogna. È possibile che in questo modo il verbo abbia assunto il senso di «mettere alla prova, verificare, accertare qualcosa».

L'espressione πολύδηρις ἔλεγχος sembra dunque riferirsi proprio alla critica, sviluppata tra B6 e B7, nei confronti della presunta sapienza tradizionale, probabilmente delle tesi di pensatori ionici e forse pitagorici. Una vera e propria *confutazione*, se consideriamo che la polemica è consistita essenzialmente nel denunciare la contraddizione implicita in quelle posizioni.

La Dea ha prima (B2) sviluppato la disgiunzione fondamentale «è\ non-è»; poi (B6, B7) ha rilevato come i «mortalì» si trovino in contraddizione<sup>51</sup> (B6.8-9), contravvenendo continuamente al divieto implicito nella formulazione delle due vie:

ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι  
ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἔστι μὴ εἶναι  
«l'una "che è" e che "non è possibile non essere"»  
«l'altra "che non è" e che "è necessario non essere"» (B2.3, B2.5).

Sebbene non formulati, l'*elenchos* ha di fatto operato con il principio di non-contraddizione e con il principio del terzo escluso, e in questo senso la «prova» intorno a cui la Dea invita il *kouros* a meditare è, nella posteriore accezione aristotelica, una «confutazione» (ἐλέγχος), deduzione di una contraddizione (ἀντίφασις), cioè procedimento dialettico per eccellenza<sup>52</sup>.

---

<sup>51</sup> Heitsch, *op. cit.*, p. 161.

<sup>52</sup> Su questo si vedano in particolare i contributi di Enrico Berti, ora raccolti in E. Berti, *Nuovi studi aristotelici. I – Epistemologia, logica e dialettica*, Morcelliana, Brescia 2004.

## B8 vv. 1-49

Il frammento B8 ci è interamente conservato da Simplicio, in due passi del suo commento alla *Fisica* aristotelica, ma brevi citazioni (per lo più di singoli versi) sono riscontrabili nello stesso commentatore, in Platone, Aristotele, Pseudo Aristotele, Aetius, Plutarco, Clemente, Eusebio, Plotino, Teodoreto, Proclo, Ammonio, Filopono, Asclepio, Damascio. La collazione dei codici ha creato, almeno in alcuni casi, non pochi problemi per la ricostruzione del testo originale, con conseguenti, profonde divergenze interpretative, come abbiamo già documentato nelle note.

La acribia nella discussione critica si giustifica per il rilievo del lungo frammento, attestato dalla stessa messe di citazioni e comunque dalla sua eccezionale tradizione (B8 rimane uno dei più lunghi passi superstiti della sapienza greca arcaica): con tutta probabilità in questi versi Simplicio ci ha conservato (consapevole della rarità dell'opera) l'intera comunicazione di verità del poema - dopo le premesse (B2, B3) e un primo esame critico (B6 e B7) - insieme con l'introduzione della sezione convenzionalmente designata come *Doxa* (che, secondo i calcoli contemporanei, da sola doveva coprire i 2/3 dell'opera):

καὶ εἴ τῳ μὴ δοκῶ γλίσχρος, ἡδέως ἂν τὰ περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἔπη τοῦ Παρμενίδου μὴδὲ πολλὰ ὄντα τοῖσδε τοῖς ὑπομνήμασι παραγράψαιμι διὰ τε τὴν πίστιν τῶν ὑπ' ἐμοῦ λεγομένων καὶ διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος. ἔχει δὲ οὕτως τὰ μετὰ τὴν τοῦ μὴ ὄντος ἀναίρεσιν  
«anche a costo di sembrare insistente, vorrei aggiungere a questi miei appunti i non molti versi di Parmenide sull'essere uno, sia per il credito delle cose da me dette, sia per la rarità dello scritto parmenideo. Dopo l'esclusione del non essere, le cose stanno così: [B8.1-52]»  
(Simplicio, *Commentario alla Fisica*, 144.25-29).

Nella nostra edizione e nel nostro commento abbiamo deciso di dividere i due segmenti, ma solo per ragioni di omogeneità: abbiamo in altre parole preferito concentrare l'attenzione prima sulla presunta *ontologia* del poema, per passare poi in modo più sistematico a discuterne i principi interpretativi della natura.

La via «che è» e la Verità

Riguardo alle tesi di Parmenide, Diogene (IX.22), in effetti, afferma:

δισσὴν τε ἔφη τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν  
«Disse che la filosofia si divide in due parti, l'una secondo verità, l'altra secondo opinione».

Alla luce di quanto risulta dalla nostra analisi di B1, tale struttura emerge dal programma annunciato dalla Dea in B1.28b ss.:

χρεῶν δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἦτορ  
ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς.  
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃαι, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα  
«Ora è necessario che tutto tu apprenda:  
sia di Verità ben rotonda il cuore fermo,  
sia dei mortali le opinioni, in cui non è reale credibilità.  
Eppure anche questo imparerai: come le cose accettate [nelle opinioni]

era necessario esistessero in modo plausibile, tutte insieme davvero esistenti».

Nella sezione indicata - per antica consuetudine, sulla scorta di tale programma - come *Verità*<sup>1</sup>, ritroveremmo dunque - concentrato sostanzialmente in B8 - l'insegnamento (πυθέσθαι, anche «imparare») del «cuore fermo di Verità ben rotonda» (ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ), correlato alla denuncia (B6, B7 e ancora B8) dell'errore insito nelle «opinioni dei mortali» (βροτῶν δόξας). La sezione indicata come *Opinione* sarebbe (nella nostra interpretazione) da mettere invece in relazione all'ultimo punto del programma: conterrebbe cioè una «plausibile» lezione (μαθήσεται, «apprenderrai») in merito a τὰ δοκοῦντα (quanto accettato nell'opinione corrente).

È significativo dell'originalità della sezione sulla *Verità* - soprattutto di B8 - il fatto che le citazioni relative siano più numerose e consistenti. Dei tre blocchi testuali in cui supponiamo fosse articolato il poema - *Proemio, Verità, Opinione* - l'apertura proemiale, che si prestava all'allegoresi, dovette riscuotere particolare attenzione in età ellenistica: probabilmente da una tradizione stoica dipende, infatti, la sua interpretazione da parte di Sesto Empirico, che è anche l'unico a riprodurne integralmente il testo (forse da fonte non attica<sup>2</sup>). In genere, però, già la produzione filosofica del V secolo a.C. attesta l'incidenza del modello argomentativo e della concettualità della *Verità*, che doveva costituire novità rispetto all'arcaica elaborazione ionica, sebbene, come vedremo, sia molto probabile che i "naturalisti" posteriori, da Empedocle agli atomisti<sup>3</sup>, abbiano adottato uno schema interpretativo desunto dalla *Opinione*. Anche la consistente eco parmenidea in Platone e Aristotele è per lo più riferita alla *Verità* e solo subordinatamente (soprattutto in Aristotele) alla *Opinione*, cioè a quella che doveva presentarsi come una più tradizionale trattazione *peri physeōs*.

*La via che è*

L'attacco del frammento (vv. 1-3a) non sembra lasciare dubbi sul contenuto:

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο  
λείπεται ὡς ἔστιν· ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
πολλὰ μάλ', ὡς...  
«Unica parola ancora, quella della via  
che "è", rimane; su questa [via] sono segnali  
molto numerosi: che ...».

Esplicito il richiamo a B2.1-4:

<sup>1</sup> E che - ricordiamolo - Parmenide in B2.4 designa come Πειθοῦς κέλευθος - «percorso di Persuasione».

<sup>2</sup> Secondo Passa (*op. cit.*, p. 31), infatti, Sesto avrebbe utilizzato fonti diverse per il testo del proemio e per la sua parafrasi: nel secondo caso, la fonte potrebbe effettivamente essere stoica; nel primo caso, invece, la tradizione sestana è l'unica a conservare traccia dell'antica redazione psilotica del poema. Passa ne conclude che è plausibile che Sesto disponesse di una buona copia del proemio, derivata verosimilmente da un esemplare dell'intero poema.

<sup>3</sup> Alexander Nehamas ("Parmenidean Being/Heraclitean Fire", in *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, edited by V. Caston and D.W. Graham, Ashgate, Aldershot 2002, pp. 51-2) sottolinea come, nonostante i presocratici posteriori avessero mutuato le caratteristiche ontologiche illustrate da Parmenide, nessuno si sentisse in dovere di sostenere l'introduzione di una pluralità di elementi giustificandola argomentativamente. Quasi non ce ne fosse bisogno: un segno, forse, di continuità con il poema. D'altra parte, Melisso, che non attribuisce esplicitamente a Parmenide le proprie posizioni, si impegnò a giustificare il proprio «numerical monism»: un segno, forse, di discontinuità con il poema.

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
 αἴπερ ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·  
 ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,  
 Πειθοῦς ἐστι κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ -  
 «Orsù, io dirò - e tu abbi cura della parola una volta ascoltata -  
 quali sono le uniche vie di ricerca per pensare:  
 l'una che "è" e che "non è possibile non essere" -  
 di Persuasione è il percorso (a Verità infatti si accompagna) →».

La ricorrente centralità delle espressioni chiave μῦθος - con riferimento alla istruzione della Dea (la quale, in B2, sottolinea per altro anche l'atteggiamento con cui il *kouros* deve ricevere la sua parola) - e ὁδός, insieme alla ripresa della formula ὡς [ὅπως] ἔστιν, indica, in apertura di B8, che è giunto il momento di incamminarsi lungo la via che appartiene a Πειθῶ e Ἀληθείη. Su questo Parmenide è ancora più netto nei vv. 15-18:

ἢ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν·  
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
 τὴν μὲν εἴαν ἀνόητον ἀνώνυμον - οὐ γὰρ ἀληθῆς  
 ἔστιν ὁδός - τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.  
 «Il giudizio in proposito dipende da ciò:  
 è o non è. Si è dunque deciso, secondo necessità,  
 di lasciare l'una [via] impensabile [e] inespriabile (non è infatti  
 una via genuina), e che l'altra invece esista e sia reale».

Nel sottolineare la bontà del proprio argomento, la Dea ricostruisce sinteticamente la *ratio* per cui μόνος δ' ἔτι μῦθος [...] λείπεται («unica parola ancora [...] rimane» B8.1-2), evocando l'alternativa dilemmatica - ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν (le ὁδοὶ μοῦναι διζήσιός [...] νοῆσαι di B2.2) - e la conseguente, *necessaria* esclusione della via «che non è» (B2.5-8):

ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι,  
 τὴν δὴ τοὶ φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἀταρπόν·  
 οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ εἶναι - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
 οὔτε φράσαις  
 «l'altra che "non è" e che "è necessario non essere".  
 Proprio questa ti dichiaro essere sentiero del tutto privo di informazioni:  
 non potresti infatti conoscere ciò che non è (non è in effetti cosa fattibile),  
 né indicarlo».

La «decisione» (il «giudizio», κρίσις) in merito al problema essenziale della prima riflessione filosofica occidentale - il problema dell'origine - è affidata alla considerazione delle implicazioni di quella alternativa. Come è destino («necessità», ἀνάγκη), ricorda la Dea, una via è stata riconosciuta ἀνόητον ἀνώνυμον, in quanto οὐ ἀληθῆς ἔστιν ὁδός: non si tratta di una via «genuina», lungo la quale sia realmente possibile inoltrarsi e incontrare qualcosa: lo stesso nume aveva osservato (B2.7-8) come non fosse «cosa fattibile» (ἀνυστόν) conoscere (γνώναι) e indicare (o definire, φράζειν) «ciò che non è» (ovvero «il non-essere», τό μὴ εἶναι). Essa, di conseguenza, risulta «impensabile», né è possibile determinarla (è «indicibile», letteralmente «senza nome»). All'inizio di B8, delle «uniche vie di ricerca [...] per pensare», dopo aver (i) scartato l'alternativa (ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χρεῶν ἐστι μὴ εἶναι) e (ii) denunciato

L'inconsistenza della presunta via di cui si illudono βροτοὶ εἰδότες οὐδέν («mortali che nulla sanno» B6.4) – incapaci di discriminare tra πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι (B6.8), non rimane che (iii) imboccare quella «reale» (ἐτήτυμον): quella, appunto, ὡς ἔστιν («che è» ovvero «come è»), la quale sinteticamente designa la formula più pregnante: ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι («che "è" e che "non è possibile non essere"»). Muoversi sul terreno di «è» e «non è possibile non essere», rinunciando a dare consistenza a «non-è» e «è necessario non essere»<sup>4</sup>, garantisce intelligibilità e comprensione della realtà<sup>5</sup>.

#### Una sola parola

L'eco iniziale del μῦθος che la Dea aveva invitato il kouros ad accogliere e conservare - e che dunque propone i tratti di un *authoritative speech act* (Morgan) – è funzionale alla successiva notifica della vanità del nominare mortale (B8.38b-39):

τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,  
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ  
 «Per esso [ciò che è, l'essere] tutte le cose saranno nome,  
 quante i mortali stabilirono, persuasi che fossero reali»,

ma anche al rilievo della svolta introdotta in conclusione del frammento (vv. 50 ss.), con una formula indicativa:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα  
 ἀμφὶς Ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
 μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
 «A questo punto pongo termine al discorso affidabile e al pensiero  
 intorno a Verità; da questo momento in poi opinioni mortali  
 impara, ascoltando l'ordine delle mie parole che può ingannare» (B8.50-52).

La «parola» (il «discorso») di Verità della Dea traccia i contorni della realtà attraverso l'esclusione sistematica di ciò che, nella propria inconsistenza (τό μὴ εἶναι), si rivela ἀνόητον ἀνώνυμον. Si tratta della rigorosa applicazione argomentativa della formula della prima «via»:

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι  
 «l'una che "è" e che "non è possibile non essere"».

In questo senso, in B7.5 ella aveva chiaramente esortato a valutare discorsivamente (κρίναι δὲ λόγῳ) la «prova polemica» (πολύδηριν ἔλεγχον) fornita: donde forse – ipotizzando una sostanziale continuità tra B7 e B8 (come attesterebbero le citazioni e il commento di Sesto Empirico, *Adversus mathematicos* VII 111 e 114) – l'apertura con l'espressione μόνος δ' ἔτι μῦθος [...] λείπεται.

Tale μόνος μῦθος è relativo alla «via che "è"» (ὁδός ὡς ἔστιν), di cui - in termini filosoficamente significativi - la Dea informa (vv. 2b-3a):

ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
 πολλὰ μάλ'...

<sup>4</sup> Sul rilievo della formulazione e della concezione modale delle «vie» parmenidee ha insistito di recente l'interpretazione di J. Palmer, *Parmenides & Presocratic Philosophy*, O.U.P., Oxford 2009.

<sup>5</sup> Sul rapporto tra il tema della «via» e l'unicità del discorso in apertura di B8 si veda in particolare L. Couloubaritsis, *Les multiples chemins de Parménide*, in *Études sur Parménide*, cit., t. II, pp. 29-30.

«su questa [via] sono segnali  
molto numerosi...».

Il discorso è unico, perché una sola è in effetti la via riconosciuta percorribile; molti i «segni» (σήματα) che consentono di identificarla<sup>6</sup>, molti gli argomenti che possono essere addotti per metterla alla prova: di qui il nesso tra πολύδηρις ἔλεγχος, μόνος μῦθος e σήματα. Come rivela il precedente epico del riconoscimento di Odisseo da parte di Penelope, essi, infatti, possono essere usati per provare (sottoporre a *elenchos*) l'identità di una persona<sup>7</sup>.

Sarà allora lo stesso intreccio dei «segni» a rivelare unità e omogeneità di τὸ ἔόν e dunque a mostrare l'alterità tra il μῦθος della Dea e i discorsi dei «mortalì»: essi ipostatizzano quanto, in vero, è solo «nome»; assumono come evidenza ultimativa la molteplicità di enti, senza ricondurla all'identità dell'«essere». Il μόνος μῦθος che la θεά articola in B8.1-49 corrisponde a quanto annunciato (B2.4) come Πειθοῦς κέλευθος («percorso di Persuasione») in quanto Ἀληθείη ὀπηδεῖ («tien dietro a Verità»): lungo la «via che "è" e che "non è possibile non essere"» si esprime – non solo per l'autorevolezza dell'indicazione divina, ma per l'intrinseca costruzione razionale – quella πίστις ἀληθῆς (B8.28) che era stata negata (B1.30) alle «opinioni dei mortali» (ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς, «in cui non è reale credibilità»). Con una differenza significativa: nel proemio il *kouros* doveva semplicemente registrare un annuncio; la πίστις ἀληθῆς rappresentava quella credibilità che la Dea disconosceva alle convinzioni correnti. In B8 è lo stesso «convincimento», maturato argomentativamente, a trattenere dalla distorsione tipica dei «mortalì che nulla sanno»: considerare (νομίζειν) (B8.27-28):

ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος  
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς  
«poiché nascita e morte  
sono state respinte ben lontano: convinzione genuina [le] fece arretrare».

Analogamente, in B6.4-9 e B7.1-5 la Dea aveva duramente stigmatizzato la confusione teorica corrente, mettendo in guardia il *kouros*:

ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν  
<πλάσσονται> [...] ἄκριτα φύλα,  
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται  
κοῦ ταῦτόν [...]  
«[ti trattengo?] da quella [via] che mortali che nulla sanno  
s'inventano [...] schiere scriteriate,  
per i quali esso [ciò che è] è considerato essere e non essere la stessa cosa  
e non la stessa cosa [...]

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα·  
ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀφ' ὁδοῦ διζήσιος εἰργε νόημα·  
μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω  
«Mai, infatti, questo sarà forzato: che siano cose che non sono.  
Ma tu da questa via di ricerca allontana il pensiero;  
né abitudine alle molte esperienze su questa strada ti faccia violenza».

<sup>6</sup> Secondo gli interessanti rilievi di Robbiano, *op. cit.*, pp. 108-9.

<sup>7</sup> *Ibid.*

In B8.38 ss. è lo stesso *μόνος μῦθος* (articolato in relazione ai *σήματα*) a svelare in che cosa effettivamente consista quello stravolgimento: perdere di vista il fatto che, prescindendo dall'unico referente reale (l'essere), i vari nomi con cui designiamo i fenomeni della nostra esperienza sono, *in realtà*, solo simboli:

τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,  
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν  
«Per esso tutte le cose saranno nome,  
quante i mortali stabilirono, persuasi che fossero reali:  
nascere e morire, essere e non essere,  
cambiare luogo e mutare luminoso colore».

L'«essere» (τὸ ἐόν), ovvero «ciò che è» (ἐόν), è la sola cosa che possa essere pensata ed espressa nel linguaggio: a qualsiasi cosa i mortali pensino o di qualsiasi cosa i mortali parlino e in qualsiasi modo ne pensino o parlino, essi in realtà pensano o parlano di ciò-che-è<sup>8</sup>. Questa è la lezione che si ricava dalla «parola» della Dea: trasfigurazione del linguaggio dell'esperienza, della rappresentazione ingenua, ma anche della (contestata) cosmologia ionica. Una lezione che discende, dunque, dalla *krisis* (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν), condotta escludendo τὸ μὴ ἐόν: l'unica via praticabile troverà manifestazione rigorosa attraverso i «segnali» che possono identificarla per la ragione.

In questa prospettiva i vv. 50-52 marcano effettivamente un passaggio, dal momento che spostano l'attenzione (e l'istruzione) del *kouros* da quella manifestazione – il «discorso affidabile» (πιστὸν λόγον) che esprime la Verità (νόημα ἀμφὶς Ἀληθείης) – all'ambito delle nostre convinzioni empiriche (τὰ δοκοῦντα B1.31), da ridurre a uno schema interpretativo accettabile (χορὴν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα B1.32). È la stessa divinità a connotare la propria comunicazione (μῦθος): a rilevarne con formule (κέκριται ὥσπερ ἀνάγκη) la coerenza, la dipendenza dalla κρίσις (ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν), e, attraverso figure (Δίκη, Ἀνάγκη, Μοῖρα), lo statuto trascendentale. La «parola», infatti, nel suo procedere argomentativo, appalesa, della realtà (τὸ ἐόν), ordine e superiore garanzia: «Giustizia [lo] tiene (ἔχει)», «Necessità potente [lo] tiene (ἔχει)», «Moira (Destino) lo ha costretto (ἐπέδησεν)».

La nuova sezione, introdotta al v. 50, è, a sua volta, esplicitamente determinata: è sempre la divinità a sottolinearne la materia diversa – conseguenza dell'adozione di un punto di vista che potremmo definire “umano”: δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάθθαι («da questo momento in poi opinioni mortali impara» B8.51-2). Contestualmente, nell'abbandonare la parola garantita e il suo oggetto immutabile (τὸ ἐόν e i suoi *σήματα*), è la Dea stessa a mettere in guardia sul passaggio dal rigore del «discorso affidabile» (πιστὸν λόγον), del «pensiero intorno alla Verità» (νόημα ἀμφὶς Ἀληθείης), alla ricostruzione potenzialmente fuorviante (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων, «ascoltando l'ordine delle mie parole che può ingannare»). L'attuale frammento B19 confermerà i limiti “umani” di quella prospettiva (κατὰ δόξαν), tanto nell'instabilità del suo oggetto empirico (gli enti in divenire), quanto nella sua peculiare costruzione linguistica:

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καὶ νυν ἔασι

<sup>8</sup> R. McKirahan, “Signs and Arguments in Parmenides B8”, cit., p. 205.

καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·  
τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρώποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστῳ  
«Ecco, in questo modo, secondo opinione, queste cose ebbero origine e ora sono,  
e poi, in seguito sviluppatasi, avranno fine.  
A queste cose, invece, un nome gli uomini imposero, distintivo per ciascuna».

La via e i suoi «segnali»

La Dea si affretta a osservare (B8.2-3), riguardo alla ὁδός (ὡς ἔστιν), come:

ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
πολλὰ μάλ'  
«su questa [via] sono segnali  
molto numerosi».

Il rilievo è importante perché sottolinea la fondatezza della comunicazione divina, sottraendola all'arbitrio, e la sua intenzione razionale: essa allude a «segni», proprietà evidentemente da riconoscere come genuini indicatori della realtà, e implicitamente è introdotta la loro discussione. La presenza di «segnavia» lungo un percorso (κέλευθος) è naturale, così come la loro funzione di orientamento: trattandosi di Πειθοῦς κέλευθος, il compito educativo della Dea diventa quello di illustrarli e, così facendo, di sviluppare la conoscenza della via, di guidare alla comprensione dell'essere.

I σήματα si riferiscono immediatamente alla ὁδός, non a τὸ εἶν, ma la loro discussione, il riconoscimento della loro funzione, contribuisce a determinare e far prendere consapevolezza della nozione di τὸ εἶν. La «via», ricordiamolo, è connotata come ὡς ἔστιν, la «via che "è"», ovvero, come altri preferisce, la «via come è». In questo caso la natura descrittiva dei «segnali» rispetto al percorso di conoscenza si fa ancora più netta. Simplicio (*Phys.*, 78.11) parla di τὰ τοῦ κυρίως ὄντος σημεία, che potremmo tradurre come «connotazioni dell'essere che veramente è».

*Segnali*

La Dea ne propone un catalogo, nel seguito utilizzato (anche se non integralmente) per l'analisi:

ὡς ἀγένητον εἶν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
οὔλον μουνγενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·  
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,  
εἶν, συνεχές  
«che senza nascita è ciò che è e senza morte,  
tutto intero, uniforme, saldo e senza fine;  
né un tempo era né [un tempo] sarà, poiché è ora tutto insieme,  
uno, continuo».

Dei molti problemi testuali abbiamo dato notizia in nota. Qui interessa tentare di comprendere che cosa i σήματα rappresentino per l'autore.

Una prima risposta possiamo ricavare dalla versione che abbiamo proposto (una delle possibili): la via ὡς ἔστιν è tradotta in termini proposizionali, con un soggetto (εἶν, lo

stesso emerso in B6.1: *χρή τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι*) e, apparentemente<sup>9</sup>, due serie di predicati:

- (i) ἀγέννητον, ἀνώλεθρόν, οὐλον, μουνογενές, ἀτρεμές, ἀτέλεστον;
- (ii) νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές.

I «segnali molto numerosi» sulla via *ὡς ἔστιν* sarebbero dunque caratteristiche che si possono legittimamente riferire a «ciò che è», sulla scorta – come risulterà più chiaramente nel corso della esposizione divina (e come abbiamo anticipato) - della *κρίσις*: *ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν*. Formulando diversamente lo stesso concetto: predicati essenziali di τὸ ἐόν, implicati (e deducibili) dalla stessa nozione di ἔστιν (*τε καὶ [...] οὐκ ἔστι μὴ εἶναι*), con esclusione di οὐκ ἔστιν (*τε καὶ [...] χρεών ἐστι μὴ εἶναι*); attribuiti all'essere, essi ne manifestano la natura. È plausibile nel contesto che la Dea intenda *σήματα* e *ἔλεγχος* non disgiuntamente, in altre parole che l'orientamento conoscitivo richieda non semplicemente il catalogo ma l'argomentazione che lo sostiene. Anzi, dal punto di vista della lezione divina, la valutazione razionale del giovane allievo appare preoccupazione primaria, come marcato in B7.5-6:

*κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον  
ἐξ ἐμέθεν ῥηθέντα  
«Giudica invece con il ragionamento la prova polemica  
da me enunciata».*

I «segnali» potrebbero dunque costituire il materiale concettuale su cui esercitare la razionalità del *kouros*, con un duplice scopo: (i) fargli prendere confidenza con τὸ ἐόν; (ii) fargli prendere coscienza delle inconsistenze di altre posizioni teoriche (ioniche, forse pitagoriche). Si tratta ovviamente di due risvolti della stessa strategia, nella misura in cui il riconoscimento della natura di «ciò che è» comporta, per un verso, la presa di distanza dalla superficiale lettura del dato sensibile, per altro la contestazione di lezioni concorrenti. Così ritroveremo riaffermato (B8.34-36a) il nesso tra pensiero (addirittura nella formulazione astratta τὸ νοεῖν) e essere:

*ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.  
Οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν  
«La stessa cosa invero è pensare e il pensiero che «è»:  
giacché non senza l'essere, in cui [il pensiero] è espresso,  
troverai il pensare».*

Un rilievo che ribadisce appunto l'equazione di B3:

*τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι  
«La stessa cosa, infatti, è pensare ed essere».*

e soprattutto richiama la funzione “ontologica” del νόος di B4.1-2:

*λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως*

<sup>9</sup> Come segnalato in nota, Leszl, Heitsch e di recente Palmer (tra gli altri), fanno iniziare l'analisi dei segni dal v. 5, con ciò considerando gli attributi dei vv. 5-6 già parte della discussione e non propriamente *σήματα*.

οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι

«Considera come cose assenti siano comunque al pensiero saldamente presenti;  
non impedirai, infatti, che l'essere sia connesso all'essere...».

L'aspetto che appare tuttavia peculiare nella relazione tra *σήματα* e *νοεῖν* è il fatto che alcuni dei «segnali» fondamentali siano evidentemente costruiti - sul piano linguistico - con l'uso dell'*alfa* privativo, mentre su quello argomentativo (attraverso *ἔλεγχος*, confutazione) tutti siano sostenuti ribaltando il dato di senso comune (nascita e morte, accrescimento e diminuzione, mobilità ecc.). Un risultato che a loro modo anche le filosofie ioniche avevano ottenuto, ma, come rivelerebbe la discussione parmenidea, in modo contraddittorio. In questo senso, i *σήματα* possono essere letti come elementi concettuali espressamente rivolti a contestare i metodi tradizionali di interpretazione dell'universo<sup>10</sup>. Il catalogo e la relativa discussione investirebbero direttamente alcuni contributi della elaborazione cosmologica arcaica<sup>11</sup>:

(i) il paradigma di fondo della cosmogonia (B8.6-21);

(ii) il modello esplicativo per successive differenziazioni - quale è possibile intravedere nelle testimonianze su Anassimandro e Anassimene (B8.22-25);

(iii) la riflessione sul mutamento - cui possono ricondursi in parte i frammenti di e le testimonianze su Anassimene e Eraclito (B8.26-31);

(iv) il modello biologico di sviluppo dell'universo, che possiamo ritrovare nelle testimonianze su Anassimandro (B8.32-49).

È allora possibile che la natura dei *σήματα* non fosse quella di predicati astratti, concettualmente dedotti dalla nozione di «essere», bensì quella di contrafforti dialettici scaturiti dal confronto con specifiche dottrine, e, in questo senso, storicamente, culturalmente determinati. La loro funzione “segnica” rispetto alla «via» consisterebbe nell'evitare che essa possa essere abbandonata, seguendo il richiamo di assunzioni acritiche ovvero di presunte, scorrette, teorie. Donde l'impronta discutiva e confutatoria dell'analisi di Parmenide.

#### *La via, i segnali e la guida*

D'altra parte è evidente nel testo come la Dea scelga di riferirsi ai «segnali» nel contesto della propria istruzione al *kouros*, del proprio esercizio di guida. Anzi: ella guida attraverso *σήματα*, che impegnano razionalmente. La tradizione li conosceva come «segni augurali» che gli indovini dovevano interpretare<sup>12</sup>, come mezzi di rivelazione di una potenza superiore<sup>13</sup>. In questo senso il contemporaneo Eraclito evocava lo stesso modello nel frammento DK22 B93:

ὁ ἄναξ, οὗ τὸ μαντεῖόν ἐστι τὸ ἐν Δελφοῖς, οὔτε λέγει οὔτε κρύπτει ἀλλὰ  
σημαίνει

«Il signore, di cui è l'oracolo in Delfi, non dice, non nasconde, ma dà segni».

Anche la dea di Parmenide invia segnali ai mortali, per far conoscere cose normalmente fuori della loro portata: Robbiano e Cerri hanno probabilmente ragione nel sottolineare come il termine *σήματα* non si riferisca allora tanto ai predicati enumerati in B8.2-6, quanto ai successivi argomenti, risultando essenziale nella relazione tra l'umano e il

<sup>10</sup> Robbiano, *op. cit.*, p. 109.

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Cerri, *op. cit.*, p. 219.

<sup>13</sup> Mansfeld, *op. cit.*, p. 104.

divino il momento dell'interpretazione dei segni per giungere alla verità. In questa prospettiva – come rilevato da Mourelatos<sup>14</sup> - σήματα e ὁδός (ὡς ἔστιν) si salderebbero nel motivo della *quest*: per raggiungere il fine della *ricerca* è necessario percorrere la *strada* «che è»; per fare ciò è necessario tenere d'occhio i *segnavia*.

L'accostamento al modello oracolare - giustificato non solo dalle implicazioni tra σήματα e σημαίνειν, ma pure dal nesso lessicale tra σήματα e σημεῖον, termine per «segno divinatorio» (di qualsiasi tipo), e «risponso oracolare» (testo verbale) – è ricco di risvolti significativi nel contesto.

Il segno divinatorio, infatti, proviene dalla sfera divina: in esso irrompe nell'ambito umano, per condensarsi poi nel responso, la sapienza divina: la parola del responso è umana come suono, ma rivela una conoscenza che separa l'uomo dal dio<sup>15</sup>. Ora, non vi è dubbio che Parmenide rielabori, in forme originali, questi elementi: la rivelazione, lo scarto conoscitivo e il suo rilievo esistenziale, la comunicazione di verità come evento privilegiato. Come ricorda la Robbiano<sup>16</sup>, la dea di Parmenide evoca un dio che manda segnali ai mortali per far loro conoscere cose normalmente fuori della loro portata: non dobbiamo dimenticare che in Omero la divinazione comporta la conoscenza delle cose che sono, di quelle che saranno e di quelle che sono state in passato (*Iliade* I.68-72):

[...] τοῖσι δ' ἀνέστη  
Κάλχας Θεστορίδης οἰωνοπόλων ὄχ' ἄριστος,  
ὃς ἦδη τά τ' ἐόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἐόντα,  
καὶ νήεσσ' ἠγήσατ' Ἀχαιῶν Ἴλιον εἴσω  
ἦν διὰ μαντοσύνην, τὴν οἱ πόρε Φοῖβος Ἀπόλλων  
«Si alzò allora  
Calcante, figlio di Testore, di gran lunga il migliore degli indovini,  
il quale conosceva le cose che sono, le cose che saranno, le cose che furono,  
e aveva guidato le navi degli Achei fino a Ilio  
grazie all'arte profetica che gli donò Febo Apollo».

In Parmenide è la divinità stessa a indicare i «segnali» che tracciano la via al pieno dispiegamento della realtà (Verità) nella conoscenza, e a interpretarli per il *kouros*; è la divinità stessa a tradurre la propria sapienza in immagini e discorsi: essa riassorbe in sé, insieme alla funzione rivelativa, anche quella di μάντις e προφήτης, marcando l'eccezionalità del privilegio concesso. Il «colpo d'occhio [del dio] che conosce ogni cosa» (Pindaro), la visione simultanea di passato, presente e futuro, si presenta nei segni che l'indovino deve riversare in parole (enigmatiche) e l'interprete chiarire per i mortali. In questo senso la divinità di Parmenide ha un ruolo simile a quello delle Muse (le quali garantiscono al poeta la trasposizione della loro sinossi nello sviluppo del canto), ma “laicizzato”: analoga l'intenzione pedagogica, comunque diversamente declinata.

La Dea non “ispira” propriamente un canto, piuttosto insegna argomentando; pur marcando lo scarto tra umano e divino, ella comunica razionalmente, insistendo sulla «forza di convinzione» (πίστιος ἰσχύς), sulla «convinzione genuina» (ovvero «reale credibilità», πίστις ἀληθῆς), per giustificare con il proprio interlocutore (che quindi non deve supinamente accogliere ma riflettere su quanto comunicato) i σήματα: interpretarli significa nel nostro contesto ricavarli razionalmente dai principi introdotti in B2. Alla ripresa del motivo tradizionale segue, dunque, una sostanziale revisione: è attraverso

<sup>14</sup> *Op. cit.*, p. 94.

<sup>15</sup> Su questo punto si veda G. Manetti, *Le teorie del segno nell'antichità classica*, Bompiani, Milano 1987.

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 126.

ἔλεγχος che la Dea sviluppa il tracciato della «via che "è"»; è contestando ed escludendo errate assunzioni di senso comune e contributi teorici concorrenti che ella viene determinandola dialetticamente.

È indicativo del retroterra culturale il fatto che Parmenide scelga di proporre in prima istanza un catalogo (memorizzabile) di «segni», quindi un prolungato sforzo argomentativo – un *unicum* nel panorama della produzione arcaica –, sostenuto da una serie di immagini plastiche (catene, legami, sfera) e figure (divine). Ritroviamo sapientemente intessuti ἔλεγχος, metafora e mito, quasi costituissero ancora tre aspetti inscindibili di una stessa esperienza comunicativa.

### Segnavia

L'attacco di B8 sottolinea dunque una volta di più il ruolo della guida divina e la centralità del tema della via: è la Dea, infatti, a ricordare come (di quel che precede, da quanto già esposto) rimanga ancora solo la possibilità di un μῦθος; è la Dea ad annunciare i «segnavia» (σήματα) e quindi che il percorso sarà discorsivo. È la Dea, insomma, che non solo anticipa al *kouros* l'identità della via che resta (ὡς ἔστιν), ma prospetta pure la prova (ἔλεγχος) che il giovane discepolo deve sostenere. Come opportunamente osservato da Coxon<sup>17</sup>, B8 è introdotto da un resoconto delle evidenze lungo la via, sulla quale, nella narrazione, il *kouros* deve ancora viaggiare: gli argomenti di B8 valgono quindi come guida (filosofica), grazie a cui è possibile mantenere la direzione e percorrere fino in fondo la «via genuina» (ὁδός ἀληθής), in B2.4 connotata come Πειθοῦς κέλευθος.

Come anticipato, Parmenide sembra articolare un doppio registro di evidenze da sottoporre all'attenzione; in effetti il testo recita (vv. 3-6):

ὡς ἀγένητον ἔὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
οὔλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἢδ' ἀτέλεστον·  
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,  
ἔν, συνεχές  
«che senza nascita è ciò che è e senza morte,  
tutto intero, uniforme, saldo e senza fine;  
né un tempo era né [un tempo] sarà, poiché è ora tutto insieme,  
uno, continuo».

Ne abbiamo sopra estratto due liste di attributi di ἔὸν:

- (i) ἀγένητον, ἀνώλεθρόν, οὔλον, μουνογενές, ἀτρεμές, ἀτέλεστον;
- (ii) νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές.

L'argomento di B8 – pur coinvolgendoli complessivamente – sembra costruito per privilegiare questi enunciati:

γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος  
«è estinta nascita e morte oscura» (B8.21)

πᾶν ἔστιν ὁμοῖον  
«è tutto omogeneo» (B8.22)

---

<sup>17</sup> *Op. cit.*, p. 193.

ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται  
χοῦτως ἔμπεδον αὐθι μένει  
«Identico e nell'identica condizione perdurando, in se stesso riposa,  
e, così, stabilmente dove è persiste» (B8.29-30)

οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·  
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές  
«non incompiuto l'essere [è] lecito che sia:  
non è, infatti, manchevole [di alcunché]» (B8.32-33).

In questo senso appare plausibile la ricostruzione di Mourelatos<sup>18</sup> (ripresa di recente anche da Robbiano<sup>19</sup>), elaborata tenendo conto delle convergenze tra gli interpreti sui seguenti blocchi testuali e relativi σήματα di riferimento:

B8.6-21: ἀγένητον (ingenerato) e ἀνώλεθρόν (imperituro);

B8.22-25: συνεχές (continuo) εἰς ἀδιαίρετον (indiviso);

B8.26-31: ἀκίνητον (immobile, immutabile);

B8.32-33: οὐκ ἀτελεύτητον (non incompiuto);

B8.42-49: τετελεσμένον (compiuto).

Possiamo precisare leggermente questo schema e privilegiare la discussione (ἐλεγχος) di quattro σήματα di base, riferibili, in quanto «segnavia», direttamente a ὁδός (ma, nella nostra traduzione, predicati di τὸ ἐόν), cui è poi possibile ricollegare gli altri: (i) «senza nascita e morte» (ἀγένητον, ἀνώλεθρόν B8.5-21); (ii) «tutto omogeneo» (πᾶν ὁμοῖον B8.22-25); (iii) «immobile» (ἀκίνητον B8.26-31); (iv) «compiuto» (οὐκ ἀτελεύτητον, τετελεσμένον B8.32-49).

Di recente McKirahan<sup>20</sup> ha proposto un elenco più minuzioso, classificando con una più articolata suddivisione in gruppi tutti i predicati:

A: ἀγένητον (ingenerato) ἀνώλεθρόν (imperituro)

B: οὐλον (intero) τέλειον<sup>21</sup> (completo) ὁμοῦ πᾶν (tutto insieme) συνεχές (che si tiene insieme)

C: οὐδέ ποτ' ἦν (né un tempo era) οὐδ' ἔσται (né sarà) νῦν ἔστιν (è ora)

D: ἀκίνητον (immobile) ἔμπεδον (immutabile)

E: ἀτρεμές (stabile)

F: μονογενές (unico<sup>22</sup>) ἐν (uno).

Nella nostra esposizione seguiremo lo schema di Mourelatos che abbiamo precisato, integrandolo con le osservazioni desumibili dall'elenco di McKirahan.

### Ingenerato (e imperituro)

Il vero e proprio attacco argomentativo del frammento è formulato come interrogazione (vv. 6-7)<sup>23</sup>:

τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 95.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, p. 108.

<sup>20</sup> “Signs and Arguments in Parmenides B8”, in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, edited by P. Curd – D.W. Graham, O.U.P., Oxford 2008, p. 191.

<sup>21</sup> McKirahan legge ἡδὲ τέλειον in vece di ἡδὲ ἀτέλειστον.

<sup>22</sup> Noi abbiamo preferito rendere come «uniforme».

<sup>23</sup> Ma alcuni sostengono che l'argomentazione cominci al verso precedente con οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται...

πῆ πόθεν ἀύξηθέν;  
«Quale nascita, infatti, ricercherai di esso?  
Come e donde cresciuto?».

L'implicita opzione discutiva impronterà lo sviluppo discorsivo: la Dea non si limiterà a ragionare con il proprio (muto) ascoltatore, ma mimerà un autentico confronto dialettico, attribuendogli le convinzioni teoriche (o di senso comune) che è necessario confutare per dimostrare la propria tesi.

#### *Un possibile modello argomentativo*

I versi 7-15 – nella versione (a dire il vero tormentata) che abbiamo accolto e tradotto<sup>24</sup> - possono esemplificare efficacemente la struttura del procedimento razionale di Parmenide:

οὐτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐάσω  
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὤρσεν  
ὑστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;  
οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.  
οὐδὲ ποτ' ἐκ <τοῦ ἐ>όντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς  
γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι  
οὐτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
ἄλλ' ἔχει·  
«Da ciò che non è non permetterò  
che tu dica e pensi; non è infatti possibile dire e pensare  
che "non è". Quale bisogno, inoltre, lo avrebbe spinto,  
originando dal nulla, a nascere più tardi o prima?  
Così è necessario sia per intero o non sia per nulla.  
Né mai <dall'essere> concederà forza di convinzione  
che nasca qualcosa accanto a esso. Per questo né nascere  
né morire concesse Giustizia, sciogliendo le catene,  
ma [lo] tiene».

L'argomento – insieme agli interrogativi che lo introducono - ha come soggetto sottinteso (nella nostra traduzione) ἐόν (v. 3): per escluderne generazione (τίνα γένναν αὐτοῦ; - «quale nascita di esso?») e derivazione (πῆ πόθεν ἀύξηθέν; - «come e donde cresciuto?»), la Dea non concede:

- (i) che esso possa nascere (φῦν) «originando dal nulla» (τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον) - «da ciò che non è» (ἐκ μὴ ἐόντος);
- (ii) che esso origini (γίγνεσθαι) «dall'essere» (ἐκ <τοῦ ἐ>όντος).

Non rimanendo alternative, ella conclude il proprio ragionamento (a dimostrazione della tesi: ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἔστιν) appoggiandosi alla superiore garanzia di Dike (il nume tutelare dei limiti e delle prerogative a essi associate), la quale vincola ciò che è a essere ἀγένητον (ε ἀνώλεθρόν).

La struttura dell'argomento risulterebbe dilemmatica, come segnalato dall'uso di οὔτε (v. 7) e οὐδέ (v. 12): «non è vero questo, e neppure è vero quest'altro», dove «questo» e «quest'altro» rappresentano le uniche due possibilità concepibili in proposito<sup>25</sup>, appunto

<sup>24</sup> Come risulta dalle annotazioni al testo greco, abbiamo accettato l'emendazione proposta da Karsten della forma ἐκ μὴ ὄντος attestata dai codici, in ἐκ <τοῦ ἐ>όντος.

<sup>25</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 177.

ἐκ μὴ ἐόντος (v. 7) e ἐκ <τοῦ ἐ>όντος (v. 12 emendato). Di questa struttura si trova conferma nello scritto *Sul non-essere* di Gorgia (versione Sesto Empirico, *Adversus mathematicos* VII.71):

καὶ μὴν οὐδὲ γενητὸν εἶναι δύναται τὸ ὄν. εἰ γὰρ γέγονεν, ἦτοι ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος γέγονεν. ἀλλ' οὔτε ἐκ τοῦ ὄντος γέγονεν. [...] οὔτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος [...] οὐκ ἄρα οὐδὲ γενητὸν ἐστὶ τὸ ὄν  
«E ancora, l'essere non può neppure essere generato: se è stato generato, infatti, certamente è stato generato o dall'essere o dal non-essere; ma non è stato generato né dall'essere [...] né dal non essere [...]. L'essere, di conseguenza, non è stato generato»;

e in Aristotele (*Fisica* I 8, 191a23 ss.), con chiara allusione anche agli Eleati<sup>26</sup>:

Ἵτι δὲ μοναχῶς οὕτω λύεται καὶ ἡ τῶν ἀρχαίων ἀπορία, λέγωμεν μετὰ ταῦτα. ζητοῦντες γὰρ οἱ κατὰ φιλοσοφίαν πρῶτοι τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ἐξετράπησαν οἷον ὁδὸν τινα ἄλλην ἀπωσθέντες ὑπὸ ἀπειρίας, καὶ φασιν οὔτε γίνεσθαι τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε φθείρεσθαι διὰ τὸ ἀναγκαῖον μὲν εἶναι γίνεσθαι τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος, ἐκ δὲ τούτων ἀμφοτέρων ἀδύνατον εἶναι· οὔτε γὰρ τὸ ὄν γίνεσθαι (εἶναι γὰρ ἦδη) ἐκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι· ὑποκεῖσθαι γὰρ τι δεῖν. καὶ οὕτω δὴ τὸ ἐφεξῆς συμβαῖνον αὐξοντες οὐδ' εἶναι πολλά φασιν ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ ὄν.  
«Che così solamente si risolve anche la difficoltà dei pensatori antichi, lo diremo in quel che segue. Coloro, infatti, che per primi hanno indagato in modo filosofico la realtà e la natura delle cose furono sviati come spinti lungo una via diversa dalla loro inesperienza. Essi sostengono in effetti che degli enti nessuno né si genera né si distrugge: poiché *ciò che si genera, necessariamente, si genera o da ciò che è o da ciò che non è, ma è impossibile che ciò accada in entrambi i casi*<sup>27</sup>. L'essere, infatti, non si genera (perché è già) e nulla può generarsi dal non essere, dal momento che qualcosa deve fungere da sostrato. E sviluppandone ulteriormente le conseguenze, affermavano allora che non esiste il molteplice, ma solo l'essere stesso».

Lo stesso Simplicio, parafrasando due volte il testo (*Phys.*, 77, 9; 162, 11), offre questo senso:

καὶ γὰρ καὶ Παρμενίδης ὅτι ἀγένητον τὸ ὄντως ὄν ἔδειξεν ἐκ τοῦ μήτε ἐξ ὄντος αὐτὸ γίνεσθαι (οὐ γὰρ ἦν τι πρὸ αὐτοῦ ὄν) μήτε ἐκ τοῦ μὴ ὄντος  
«Anche Parmenide infatti sosteneva che l'essere in senso pieno è ingenerato: mostrava che esso non si genera né dall'essere (poiché non c'è qualche essere oltre a esso), né dal non essere» (162, 11).

Accettando questa lezione, ritroveremmo Parmenide impegnato a elaborare una dimostrazione dialettica rigorosa<sup>28</sup>:

(i) gli interrogativi (retorici: τίνα [...] γένναν διζήσεται αὐτοῦ;) introducono l'ipotesi contraddittoria alla tesi che l'autore intende dimostrare (nella forma gorgiana: εἰ γὰρ γέγονεν), in questo modo delineando la struttura dilemmatica di base: «ciò che è è ingenerato» (ἀγένητον ἐόν) - «ciò che è è generato» (Gorgia: γενητόν ἐστὶ τὸ ὄν);

<sup>26</sup> Palmer (*Parmenides & Presocratic Philosophy* cit., pp. 129-133) ha contestato, con buoni argomenti, che il testo si riferisca esclusivamente agli Eleati.

<sup>27</sup> Enfasi nostra.

<sup>28</sup> Contro questa ricostruzione, che presume l'introduzione (consapevole) di un modello argomentativo dilemmatico da parte dell'autore, può valere l'osservazione di Leszl (p. 178) secondo cui la sequenza di tre argomenti (vv. 7b-9a; vv. 9b-11; vv. 12-13a) rende improbabile una struttura dilemmatica.

(ii) tale ipotesi viene articolata in un nuovo dilemma: nascita e crescita implicano necessariamente un'origine o (a) ἐκ μὴ ἔόντος ο (b) ἐκ <τοῦ ἐ>όντος (secondo lo schema citato da Simplicio);

(iii) dal momento che entrambe le possibilità sono razionalmente insostenibili, l'ipotesi (nascita e crescita di ciò che è) si rivela infondata, e la sua contraddittoria, la tesi difesa da Parmenide, è dimostrata: «che ciò che è è ingenerato» (ὡς ἀγέννητον ἐὸν ... ἔστιν).

Come abbiamo già segnalato, anche il contesto appare implicitamente dialettico: viene (monologicamente) mimato il dibattito tra un sostenitore (che pone gli interrogativi) e un oppositore (di cui si anticipano le risposte possibili) della tesi di Parmenide. Compito (retorico-persuasivo) della Dea rispetto al *kouros* (e al pubblico di ascoltatori e lettori di Parmenide) è di illustrare i passaggi della (virtuale) discussione, marcando il nesso tra «forza di convinzione» (πίστιος ἰσχύς), «giudizio» (κρίσις), necessità (ὥσπερ ἀνάγκη).

Appare trasparente nella confutazione della prima possibilità:

οὔτ' ἐκ μὴ ἔόντος ἔάσω  
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι  
«Da ciò che non è non permetterò  
che tu dica e pensi; non è infatti possibile dire e pensare  
che non è»

il riferimento a B2.7-8 e B6.1:

οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τό γε μὴ ἔόν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις  
«non potresti infatti conoscere ciò che non è (non è in effetti cosa fattibile),  
né indicarlo»

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι  
«È necessario dire questo e pensare questo: che "ciò che è è"».

Questo comporta che quanto leggiamo a livello frammentario fosse in realtà organizzato in una costruzione argomentativa complessa, che il discorso della Dea in B8 presuppone (e talvolta richiama esplicitamente): in particolare il μῦθος di B2. Il modello delle «uniche vie di ricerca per pensare» ricavate dall'alternativa «è»-«non-è», il rifiuto del secondo corno sulla scorta della sua inconsistenza (assenza di contenuto da pensare, dire e indicare) e dunque la piena accettazione della prima via di indagine («che è»), insieme alla conseguente esclusione di una effettiva “terza via” (B6.4-5, 8-9; B7.1), consentono a Parmenide di operare di fatto con i principi di non-contraddizione e del «terzo escluso»<sup>29</sup>: dondè l'impossibilità di sostenere che «ciò che è» non sia, ovvero ammettere qualcosa che possa comportare che «ciò che è» non sia<sup>30</sup>.

D'altra parte la pervasiva presenza della Dea - che pone domande e risponde (vv. 6b-7a: τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; πῆ πόθεν ἀύξηθῆν;), che sottolinea i passaggi (v. 7b: οὔτ'... ἔάσω;) e richiama le condizioni (v. 15b: ἢ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν...), che complessivamente ribadisce il rigore del procedimento seguito (v. 16b: κέκριται δ' οὔν, ὥσπερ ἀνάγκη...) e ne conferma i risultati con il proprio commento (l'inciso ai vv. 17b-

<sup>29</sup> Conche, *op. cit.*, p. 142.

<sup>30</sup> McKirahan, *op. cit.*, p. 192.

18a: οὐ γὰρ ἀληθὴς ἔστιν ὁδός) – ci ricorda che il contesto narrativo entro cui si inserisce il ragionamento è comunque quello di una rivelazione.

Il fatto che alcune premesse rimangano implicite si giustifica forse proprio con la forma apodittica della comunicazione divina: come osserva Mansfeld<sup>31</sup>, i «segni» sono ricavati - immediatamente o mediamente - dalla disgiunzione di B2, la verità delle cui premesse è garantita dal μῦθος della Dea. Questo potrebbe anche spiegare la scelta dell'espressione σήματα, il mezzo di comunicazione di una potenza superiore: Parmenide sceglie di lasciare la «parola» della Dea a fondamento di tutti i processi (e progressi) del pensiero in B8<sup>32</sup>. Ella sollecita l'autonomia del discepolo, ma lo invita a registrare e ad aver cura di un μῦθος contrapposto a quanto comunemente assunto dai «mortali»: il suo ruolo pedagogicamente “eccede” lo stesso esercizio razionale, assicurandone le premesse, così come le altre divinità evocate nel frammento (Dike, Ananke, Moira) “trascendono” (garantendolo) ciò che, secondo l'istruzione razionale, pretende di dominare – di fronte al pensiero – senza eccezione (ἐόν)<sup>33</sup>.

#### *Nascita e crescita*

Abbiamo sottolineato come la prima sezione argomentativa si apra con tre interrogativi, che offrono alla Dea l'opportunità di dimostrare ὡς ἀγέννητον ἔὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἔστιν; essi sono così formulati (vv. 6b-7a):

τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;  
πῆ πόθεν ἀξήθεν;  
«Quale nascita, infatti, ricercherai di esso?  
Come e donde cresciuto?».

È possibile intenderli come introduzione ai tre successivi argomenti:  
(i) vv. 7b-9a:

ἐκ μὴ ἐόντος ἔάσω  
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι  
«Da ciò che non è non permetterò  
che tu dica e pensi; non è infatti possibile dire e pensare  
che non è»;

(ii) vv. 9b-10:

τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ᾧρσεν  
ὑστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;  
«Quale necessità lo avrebbe mai spinto,  
originando dal nulla, a nascere più tardi o prima?»

(iii) vv. 12-13a:

οὐδὲ ποτ' ἐκ <τοῦ ἐ>όντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς

<sup>31</sup> *Op. cit.*, pp. 103-4.

<sup>32</sup> Mansfeld, *op. cit.*, p. 106.

<sup>33</sup> Su questo in particolare la terza edizione dell'opera di Couloubaritsis, più volte citata, *Mythe et Philosophie chez Parménide*, ora con nuova titolazione: *La pensée de Parménide* (en appendice traduction du Poème), Éditions Ousia, Bruxelles 2008, per esempio p. 247.

γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό  
«Né mai <dall'essere> concederà forza di convinzione  
che nasca qualcosa accanto a esso».

Le relative risposte negative sarebbero formulate espressamente ai vv. 13b-15a:

τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι  
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
ἀλλ' ἔχει  
«Per questo né nascere  
né morire concesse Giustizia, sciogliendo le catene,  
ma [lo] tiene».

Piuttosto che sollevare problemi diversi (ancorché collegati) e rinviare a distinti argomenti, la progressione delle domande, il ricorso a interrogativi retorici (vv. 9-10) e la possibile articolazione dilemmatica sembrano evocare l'incalzare dialettico di un confronto, i cui termini di riferimento – il sostantivo γέννα («nascita», «generazione») e il participio αὐξηθέν («cresciuto», da αὐξάνω, «crescere, incrementare») – puntano direttamente al problema dell'origine, come esplicitamente rivelato dall'uso di due espressioni verbali sintomatiche: ἀρχάμενον (da ἄρχω, «iniziare, cominciare, dare origine», da cui ἀρχή, «principio») e φύω (da φύω, «generare, produrre», ma anche «sorgere, nascere», da cui φύσις, «natura»).

In questo senso le tre formule inquisitive (τίνα γένναν, πῆ αὐξηθέν, πόθεν αὐξηθέν) potrebbero essere assunte come equivalenti: la seconda e la terza, in particolare, come riferentesi alle condizioni necessarie alla nascita: essa è un processo (questo spiega il «come?») che richiede un'origine («dove?») <sup>34</sup>. Analogamente gli argomenti possono essere letti come momenti della stessa progressione negativa contro l'ipotesi di γένεσις di τὸ εἶν: le domande ne articolerebbero le implicazioni per consentire di confutarne più efficacemente le condizioni di possibilità.

#### *Nascita e morte oscura*

Proprio la connessione tra γέννα e φύσις (di cui «nascita» esprimerebbe uno dei significati originari) ha fatto supporre <sup>35</sup> che Parmenide nel nostro passo discuta il senso stesso della nozione di φύσις, scomponendola nei suoi originari termini costitutivi, di fatto attaccando la riduzione dell'Essere a φύσις. In particolare, obiettivi della confutazione sarebbero Esiodo (il quale aveva posto il problema: chi venne per primo?) e i pensatori ionici (per la ricerca della ἀρχή) <sup>36</sup>. Esemplari in questa prospettiva i frammenti di Anassimandro:

ἀρχὴν ... τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον ... ἐξ ὧν δὲ ἡ γένεσις ἐστὶ τοῖς οὖσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεών· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν. (Simplicio, *Fisica* 24, 13, DK 12B1)

«principio delle cose che sono è l'infinito ... dalle quali cose invero le cose che sono hanno la loro origine, ed è secondo necessità che la loro distruzione avvenga verso quelle stesse cose [ovvero: è secondo necessità che verso le stesse cose, da cui le cose che sono hanno

<sup>34</sup> McKirahan, *op. cit.*, p. 193; Robbiano, p. 112.

<sup>35</sup> Per esempio a Ruggiu, *op. cit.*, p. 289.

<sup>36</sup> Ivi, p. 290.

origine, avvenga anche la loro distruzione]; esse, infatti, pagano la pena e reciprocamente il riscatto della colpa, secondo l'ordine del tempo»

ταύτην (sc. φύσιν τινὰ τοῦ ἀπειροῦ) ἀίδιον εἶναι καὶ ἀγήρω (Hippolitus, Ref. I 6, 1, DK 12B2)

«che essa [una certa natura dell'infinito] è eterna e non invecchia»

ἀθάνατον .. καὶ ἀνώλεθρον (τὸ ἄπειρον = τὸ θεῖον) (Aristotele *Fisica*, III 4 203 b13, DK 12B3)

«immortale .... e indistruttibile».

Il frammento B1 ci è conservato nella testimonianza di Simplicio, il quale nel suo commento alla *Fisica* aristotelica si serve del prezioso contributo di Teofrasto (uno degli ultimi a disporre probabilmente dell'opera del Milesio) nelle sue *Opinioni dei fisici*: la citazione, che appare sostanzialmente accurata<sup>37</sup>, è inserita in una presentazione delle opinioni di Anassimandro che è necessario non perdere di vista per intenderne correttamente le parole:

«[A.] [...] ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τοῦνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ' αὐτὴν μῆτε ὕδωρ μῆτε ἄλλο τι τῶν καλουμένων εἶναι στοιχείων, ἀλλ' ἑτέραν τινὰ φύσιν ἄπειρον, ἐξ ἧς ἅπαντας γίνεσθαι τοὺς οὐρανούς καὶ τοὺς ἐν αὐτοῖς κόσμους· ἐξ ὧν δὲ ... τάξιν [B 1], ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἄλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἠξίωσεν ἐν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα· οὗτος δὲ οὐκ ἄλλοιουμένου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς ἀίδιου κινήσεως. [...]

«Anassimandro [...] affermò l'infinito principio e elemento delle cose che sono, adottando per primo questo nome di "principio". Egli sostiene, infatti, che esso non sia né acqua né alcun altro di quelli che sono detti elementi, ma che sia una certa altra natura infinita, da cui originano tutti i cieli e i mondi in essi: [citazione B1]. Così si esprime in termini molto poetici. È evidente allora che, avendo considerato la reciproca trasformazione dei quattro elementi, non ritenne adeguato porre alcuno di essi come sostrato, preferendo piuttosto qualcos'altro al di là di essi. Egli poi non fa discendere la generazione dalla alterazione dell'elemento, ma dalla separazione dei contrari, a causa del movimento eterno [...]» (Simplicio, *Fisica* 24, 13 DK 12A9).

Dal complesso di testimonianza e citazione possiamo in effetti intravedere nel testo di Anassimandro sei aspetti su cui si sarebbe concentrata la sua indagine:

- (i) L'ἄπειρον come «principio delle cose che sono» (ἀρχὴ τῶν ὄντων);
- (ii) «le cose che sono» (τὰ ὄντα), la totalità degli enti della nostra esperienza<sup>38</sup>, sottoposti ai processi di generazione (γένεσις) e corruzione (φθορά);
- (iii) il *donde* (ἐξ ὧν, «dalle quali cose») le «cose che sono» hanno la loro generazione: nel contesto molto probabile il riferimento agli «elementi» (στοιχεῖα) – nel linguaggio peripatetico della testimonianza; più plausibile intendere i «contrari» (τὰ ἐναντία) da cui esse si fomerebbero direttamente, come documentato da Pseudo-Plutarco (DK 12A10):

<sup>37</sup> Per l'analisi relativa si rinvia al fondamentale contributo di Ch. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Hackett, Indianapolis 1994<sup>3</sup>, in particolare alla prima parte, dedicata alla documentazione dossografica.

<sup>38</sup> Su questo punto la nostra interpretazione diverge da quella di Kahn (pp. 180 ss.), che costituisce ancora un riferimento imprescindibile.

φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι καὶ τινα ἐκ τούτου φλογὸς σφαιραῖραν περιφυῆναι τῶι περὶ τὴν γῆν ἀέρι ὡς τῶι δένδρωι φλοῖον  
«[Anassimandro] sostiene che ciò che, dall'eterno, è produttivo di caldo e freddo fu separato alla generazione di questo mondo, e da esso una sfera di fiamma si sviluppò intorno all'aria che circonda la terra, come la scorza intorno all'albero»;

(iv) il *verso cui* (εἰς ταῦτα, «verso quelle stesse cose») si produce (γίνεσθαι) la loro corruzione: gli elementi (ovvero i contrari) cui esse si riducono;

(v) il *come* tale processo si sviluppa: «secondo necessità» (κατὰ τὸ χρεῶν), secondo l'ordine del tempo» (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν)<sup>39</sup>;

(vi) il *perché*, la causa del processo: il costante e compensativo confronto conflittuale tra i contrari (διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας).

Da un punto di vista filologico, Kahn<sup>40</sup> ha convincentemente insistito sulla probabile genuinità della citazione, rilevando, con riscontri nella letteratura del periodo, le ascendenze ioniche e arcaiche del lessico del frammento: è per noi di particolare interesse la conferma – addirittura nella costruzione sintattica – dell'uso omerico di γένεσις nel senso di «generazione» ma anche di «origine causale» e - accanto alla plausibile autenticità di φθορά (termine non attestato prima di Erodoto e Eschilo), come in Parmenide impiegato nella letteratura ippocratica in contrapposizione a αὔξη («crescita») - la possibilità di τελευτή («morte»), presente, con forme verbali derivate (τελευτᾶν), in Senofane (τελευτᾶι B27) e appunto in Parmenide (τελευτήσουσι B19).

Secondo quanto attesta Ippolito (DK 12A11):

οὔτος ἀρχὴν ἔφη τῶν ὄντων φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου, ἐξ ἧς γίνεσθαι τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸν ἐν αὐτοῖς κόσμον. ταύτην δ' αἰδίου εἶναι καὶ ἀγήρω [B 2], ἦν καὶ πάντας περιέχειν τοὺς κόσμους. λέγει δὲ χρόνον ὡς ὠρισμένης τῆς γενέσεως καὶ τῆς οὐσίας καὶ τῆς φθορᾶς  
«Egli [Anassimandro] disse che principio [origine] di tutte le cose che sono è una certa natura dell'infinito, da cui si generano i cieli e l'ordine [il cosmo] in essi. Tale natura è eterna e non invecchia: essa, inoltre, abbraccia tutti i mondi. Egli parla poi del tempo come di determinazione della nascita e della sostanza e della dissoluzione»,

di quella «certa natura dell'infinito» (φύσιν τινὰ τοῦ ἀπείρου) Anassimandro avrebbe inoltre sostenuto che (i) è «eterna» (αἰδίου) e (ii) «non invecchia» (ἀγήρω). Predicati analoghi a quelli - «senza morte» (ἀθάνατον, immortale) e «senza distruzione» (ἀνώλεθρον) - che Aristotele, riferendosi esplicitamente anche ad Anassimandro, aveva a sua volta citato, nel discutere dell'ἀπειρον come principio: non a caso marcandone il nesso con «il divino» (τὸ θεῖον).

Ora, è possibile che Parmenide, nel complesso della sezione B8.6-21, tenesse presenti proprio il modello se non addirittura lo scritto di Anassimandro: le assonanze verbali (ovviamente per quanto la filologia ha potuto ricostruire del testo del Milesio) appaiono esplicite, così come l'esigenza di escludere che (i) «da ciò che non è» (ἐκ μὴ ἔοντος) qualcosa possa «essere cresciuto» (αὔξηθῆν) – ovvero che qualcosa possa «nascere»

<sup>39</sup> Secondo S.A. White ("Thales and the Stars", in *Presocratic Philosophy* cit., p. 4) l'espressione rifletterebe le conquiste astronomiche di Talete. Sullo stesso tema l'autore è tornato più diffusamente in "Milesian Measures: Time, Space and Matter", in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy* cit., pp. 89-133).

<sup>40</sup> *Op. cit.*, pp. 168 ss..

(φῶν) «originando dal nulla» (τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον); appare chiaro soprattutto il disegno di sistematica contestazione di nozioni come γένεσις e γέννα (cui si deve aggiungere ὄλεθρος) e dell'idea stessa che (ii) «da ciò che è» (ἐκ <τοῦ ἐ>όντος) possa generarsi «qualcosa accanto [o oltre] a esso» (τι παρ' αὐτό).

È una evidenza che la Dea, nella propria confutazione, insista sulla γένεσις, senza produrre, in effetti, una specifica argomentazione a supporto della incorruttibilità (ἀνώλεθρόν): sebbene poi sottolinei (vv. 14 e 21) di averlo fatto. Dobbiamo concludere<sup>41</sup> che Parmenide giudicasse gli argomenti a sostegno di ἀγένητον sufficienti anche per ἀνώλεθρόν (considerando l'affermazione della indistruttibilità dell'essere implicita nell'esclusione della sua generabilità<sup>42</sup>); ovvero che non ritenesse necessario confutare la corruzione in quanto processo analogo, ancorché opposto, al precedente; o ancora che la rubricasse tra le espressioni della via negativa. Significativamente, egli connota ὄλεθρος («morte», distruzione) come ἄπυστος («oscura», oggetto di oblio) come aveva fatto per la via negativa con παναπευθής («del tutto privo di informazioni» B2.6)<sup>43</sup>.

D'altra parte, l'idea di forze elementari a un tempo «immortali» e tuttavia generate era parte della tradizionale concezione del mondo omerica ed esiodea (dove il genere *teogonico*)<sup>44</sup>. Lo schema della testimonianza teofrastea ribadita da Simplicio potrebbe confermarne il residuo nella distinzione anassimandrea tra:

(i) «principio» - τὸ ἄπειρον, pensato eterno e stabile, in contrapposizione alla instabilità degli elementi (στοιχεῖα);

(ii) «contrari» (τὰ ἐναντία: di base «caldo» e «freddo») che scaturiscono per «separazione» (ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων), «a causa del movimento eterno» (διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως), e che producono con il proprio conflitto il processo cosmogonico (ovvero, più correttamente, la «cosmo-gono-phthoria»<sup>45</sup>);

(iii) «cose» (τὰ ὄντα) sottoposte alla vicissitudine di generazione e corruzione.

Il resoconto della Dea avrebbe dimostrato come, secondo ragione, «ciò-che-è», oltre a implicare la stessa incorruttibilità abitualmente attribuita al divino e a quanto a esso immediatamente connesso (i cieli), escludesse in ogni modo la possibilità stessa di «generazione», nel duplice senso di derivazione da qualcosa di «altro» dall'essere o di produzione di altro essere.

#### *Aristotele, i Milesi e Parmenide*

Possiamo trovare un'eco della discussione arcaica sulla «generazione» nella ricostruzione aristotelica delle origini della filosofia (*Metafisica* I.3): a proposito della posizione della «maggioranza di coloro che per primi filosofarono» (τῶν δὴ πρώτων φιλοσοφησάντων οἱ πλείστοι), secondo cui «principi di tutte le cose» (ἀρχὰς πάντων) sarebbero «solo quelli nella forma di materia» (τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας), Aristotele osserva (983b8-13):

ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτου καὶ εἰς ὃ φθείρεται τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο στοιχεῖον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασιν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε

<sup>41</sup> Con McKirahan, *op. cit.*, p. 193.

<sup>42</sup> Tarán, *op. cit.*, p. 106.

<sup>43</sup> Mourelatos, *op. cit.*, p. 97.

<sup>44</sup> *Ibidem*.

<sup>45</sup> A. Laks, *Introduction à la «philosophie présocratique»*, PUF, Paris 2006, p. 10.

γίγνεσθαι οὐθὲν οἶονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης

«ciò da cui, infatti, tutte le cose derivano il loro essere, e ciò da cui dapprima si generano e verso cui infine si corrompono, permanendo per un verso la sostanza, per altro invece mutando nelle affezioni, questo sostengono essere elemento e questo principio delle cose, e per questo credono che né si generi né si distrugga alcunché, dal momento che una tale natura si conserva sempre».

Nello schema interpretativo di Aristotele, dunque, alle origini della tradizione filosofica ritroveremmo, per dar conto del divenire degli enti, l'applicazione di un principio: nulla si genera (dal nulla) e nulla si distrugge (nel nulla). Ciò avrebbe di fatto imposto una forma di "monismo materialistico"<sup>46</sup>, di riduzione del molteplice empirico all'unità soggiacente del principio materiale. Il movimento dal principio e verso il principio, cioè verso «quella natura che si conserva sempre» (τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης), richiama quasi letteralmente (il complemento di origine è espresso al singolare e non al plurale) il frammento anassimandro. Più avanti, precisando tale posizione che riconosce «unico il sostrato» (ἐν τῷ ὑποκείμενον), Aristotele si riferisce implicitamente agli Eleati in questi termini (984a29-984b1):

ἀλλ' ἔνιοί γε τῶν ἐν λεγόντων, ὥσπερ ἡττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως, τὸ ἐν ἀκίνητόν φασι εἶναι καὶ τὴν φύσιν ὅλην οὐ μόνον κατὰ γένεσιν καὶ φθοράν (τοῦτο μὲν γὰρ ἀρχαῖόν τε καὶ πάντες ὡμολόγησαν) ἀλλὰ καὶ κατὰ τὴν ἄλλην μεταβολὴν πᾶσαν· καὶ τοῦτο αὐτῶν ἴδιόν ἐστιν

«ma alcuni di quelli che sostengono l'unità, come sopraffatti da una tale ricerca, affermano che l'uno è immobile e così anche l'intera natura, non solo rispetto alla generazione e alla corruzione (questa è infatti convinzione antica, su cui tutti concordavano), ma anche rispetto a ogni altro mutamento: e questo era loro peculiare».

L'inciso nel passo rende ancora più evidente l'assunto aristotelico secondo cui già i primi filosofi accettarono la *doxa* che è impossibile che qualcosa sia generato da ciò che non è, sviluppando sistemi in coerenza con essa: la peculiarità della posizione eleatica (a Parmenide si accenna esplicitamente due righe sotto) è risultato della "estremizzazione" della stessa *doxa* adottata dagli Ionici<sup>47</sup>. In pratica, Aristotele da un lato avalla una sorta di continuità tra la posizione ionica e quella eleatica - nella condivisione del principio esplicativo di fondo, dall'altro rileva lo scarto alla base della deviazione eleatica dall'indagine *peri physeōs* nella radicalizzazione dell'applicazione di quel principio, che avrebbe condotto alla negazione di ogni forma di divenire e dunque fuori dell'ambito della filosofia della natura.

Torneremo più sotto sul modello cosmogonico e cosmologico milesio e sullo schema interpretativo aristotelico. È tuttavia opportuno anticipare come il complesso delle testimonianze (di matrice essenzialmente peripatetica) faccia in realtà intravedere la possibilità di una lettura diversa: dalla natura individuata come origine (ἀρχή) si sarebbero generate, per effetto in ultima analisi del moto intrinseco, alcune realtà

<sup>46</sup> Secondo l'acuta lettura di D.W. Graham, *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of the Scientific Philosophy*, Princeton University Press, Princeton 2006, pp. 48 ss..

<sup>47</sup> Sulla ricostruzione aristotelica delle origini della filosofia sono molto interessanti le osservazioni di Leszl in W. Leszl, "Aristoteles on the Unity of Presocratic Philosophy. A Contribution to the Reconstruction of the Early Retrospective View of Presocratic Philosophy", in *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, a cura di M.M. Sassi, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 355-380, in particolare pp. 362 ss..

elementari indipendenti (connesse ai «contrari»: in Pseudo-Plutarco DK 12A10 si accenna a fuoco, aria e terra), da cui deriverebbe tutto il resto. Un modello pluralistico, che ancora risentirebbe del politeismo teogonico esiodeo<sup>48</sup>, e che avrebbe suscitato dunque almeno due ordini di problemi di "second'ordine" (metacosmologici) per la riflessione posteriore:

(i) perché una realtà dovrebbe avere una precedenza, un primato (ontologico) sulle altre?

(ii) come è possibile che una natura ne produca altre?

*Da ciò che non è...*

Tornando ora al testo, per mostrare l'insensatezza degli interrogativi sull'origine di «ciò che è» espressi all'inizio della sezione:

τίνα γὰρ γένναν διζήσεαι αὐτοῦ;  
πῆ πόθεν ἀξήθεν;  
«Quale nascita, infatti, ricercherai di esso?  
Come e donde cresciuto?»

la Dea, come abbiamo già osservato, procede a considerare una prima eventualità: che ἔόν sia scaturito (nato e cresciuto) ἐκ μὴ ἔοντος. Tale possibilità è scartata sulla base di due successive argomentazioni: la prima si richiama alla linea di pensiero sviluppata nei frammenti precedenti:

ἐκ μὴ ἔοντος ἔάσω  
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι  
«Da ciò che non è non permetterò  
che tu dica e pensi; non è infatti possibile dire e pensare  
che "non è"». (vv. 7b-9a).

Abbiamo sopra rilevato in questo caso la ripresa delle tesi di B2.7-8 e B6.1, e dunque di quanto immediatamente rivelato dalla Dea: (i) esistono solo «due vie di ricerca per pensare» (B2.2); (ii) «una [pensa, afferma] che "è"» (B2.3), «l'altra [pensa, afferma] che "non è"» (B2.5); (iii) la seconda è di fatto impercorribile, in quanto παναπευθῆς ἀταρπός («sentiero del tutto privo di informazioni» B2.6):

οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἔόν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις  
«non potresti infatti conoscere ciò che non è (non è in effetti cosa fattibile),  
né indicarlo» (B2.7-8);

(iv) è allora «necessario dire questo e pensare questo: che "ciò che è è"» (χρητὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἔόν ἔμμεναι B6.1).

<sup>48</sup> Su questo schema interpretativo si veda in particolare Graham, *Explaining the Cosmos*, cit., capp. 3 e 4. Il tema era già stato affrontato dall'autore in saggi precedenti: per esempio in "Heraclitus' criticism of Ionian philosophy" *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, 1997, 15, pp. 1-50. A. Nehamas ("Parmenides Being/Heraclitean Fire", in *Presocratic Philosophy*, edited by V. Caston and D.W. Graham, Ashgate, Aldershot 2002, pp. 45-64), con qualche distinguo, accetta lo schema proposto da Graham. Elabora un modello analogo S.A. White, *Milesian Measures: Time, Space, and Matter*, in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, cit., pp. 112 ss..

Il primo argomento dipende direttamente dalla autorevolezza (e dalla autorità) del μῦθος divino, per escludere, con le sue logiche implicazioni (la formula χροή, con le sue sfumature di cogenza, correttezza e opportunità), un percorso di ricerca che coinvolga la via negativa, cioè comporti concettualmente – a qualunque titolo – il ricorso a «ciò che non è».

A questa contestazione fa seguito un secondo, più discusso, argomento (vv. 9b-10):

τί δ' ἄν μιν καὶ χροέος ὤρσεν  
ὑστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν;  
«Quale bisogno lo avrebbe mai spinto,  
originando dal nulla, a nascere più tardi o prima?».

Come abbiamo segnalato nel commento, il testo greco lascia adito a due possibili interpretazioni:

(i) perché mai, in un momento *qualsiasi*, «ciò che è» dovrebbe generarsi? Nel «nulla» manca una ragione per cui esso debba sorgere.

(ii) per quale circostanza – ammettendo che sia generato - «ciò che è» dovrebbe generarsi in un momento dato piuttosto che in un altro («più tardi piuttosto che prima»)? In realtà - «originando dal nulla» - non c'è ragione per cui un momento debba essere privilegiato rispetto a un altro: non c'è affatto ragione, dunque, per la sua generazione.

In entrambi i casi ci troviamo in presenza dell'applicazione del *principio di ragione*, per cui un evento determinato è necessario che abbia la propria «ragione», cioè la propria causa, in una situazione che possa produrlo (e quindi anche spiegarlo). La più antica, esplicita formulazione del principio è in Leucippo (dalle fonti ellenistiche supposto discepolo di Zenone e dunque considerato vicino alla concettualità eleatica):

οὐδὲν χροῆμα μάτην γίνεται, ἀλλὰ πάντα ἐκ λόγου τε καὶ ὑπ' ἀνάγκης  
«nulla accade invano, ma tutto da ragione e necessità» (DK 67B2).

In questo senso, la risposta di Parmenide agli interrogativi sull'origine di «ciò che è» è netta: nel «nulla» non è possibile rintracciare tale causa; non c'è ragione per cui «ciò che è» debba nascere (φῦν) dal nulla.

Ma nella seconda interpretazione, al comune terreno rappresentato dal principio di ragione si aggiungerebbe una ulteriore implicazione: il ricorso consapevole all'*indifferenza* rispetto al tempo<sup>49</sup>, per cui nulla si verifica senza che vi sia una ragione sufficiente a spiegare perché è così e non altrimenti. La nascita in un momento piuttosto che in un altro non è casuale, ma conseguenza necessaria di una causa determinata<sup>50</sup>: (i) affinché «ciò che è» si possa generare, è necessario si generi in un certo momento; (ii) ma, derivando dal nulla, non c'è ragione per cui si generi in un momento piuttosto che in un altro; (iii) non essendoci ragione per cui esso si generi in un qualche momento, esso non potrà *mai* generarsi. Insomma: deve esserci qualcosa che faccia la differenza: il non-essere non può fare differenza. È qui possibile ancora un'eco di Anassimandro, nel cui scritto sarebbe stata presente una particolare applicazione cosmologica del principio, per giustificare l'immobilità e la centralità della Terra all'interno della sfera celeste:

τὴν δὲ γῆν εἶναι μετέωρον ὑπὸ μηδενὸς κρατουμένην, μένουσαν δὲ διὰ τὴν  
ὁμοίαν πάντων ἀπόστασιν

<sup>49</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 183.

<sup>50</sup> Conche, *op. cit.*, p. 140.

«le terra è sospesa, da nulla dominata: rimane nel suo luogo a causa della equidistanza da tutto [da tutti i punti della circonferenza celeste?]» (Ippolito, DK 12A11)

μέσῃν τε τὴν γῆν κείσθαι κέντρον τάξιιν ἐπέχουσιν  
«la terra giace in mezzo, occupando la posizione centrale» (Diogene Laerzio, DK 12A1)

εἰσὶ δὲ τινες οἱ διὰ τὴν ὁμοιότητά φασιν αὐτὴν μένειν, ὥσπερ τῶν ἀρχαίων Ἀναξίμανδρος· μᾶλλον μὲν γὰρ οὐθὲν ἄνω ἢ κάτω ἢ εἰς τὰ πλάγια φέρεσθαι προσήκει τὸ ἐπὶ τοῦ μέσου ἰδρυμένον καὶ ὁμοίως πρὸς τὰ ἔσχατα ἔχον· ἅμα δ' ἀδύνατον εἰς τὸ ἐναντίον ποιῆσθαι τὴν κίνησιν· ὥστ' ἐξ ἀνάγκης μένειν  
«vi sono alcuni, come Anassimandro tra gli antichi, che sostengono che essa [la terra] rimanga in posizione a causa della equidistanza: una cosa stabilita al centro, infatti, e equidistante rispetto agli estremi, non conviene si porti verso l'alto piuttosto che verso il basso o orizzontalmente; ma poiché è impossibile muoversi contemporaneamente in direzioni opposte, necessariamente rimane in posizione» (Aristotele, *De Coelo* 295 b11-16).

Nel caso del Milesio l'indifferenza (e quindi l'assenza di "ragione" per il movimento in una direzione o nell'altra) è espressa in relazione ai limiti celesti; Parmenide l'avrebbe applicata al tempo, nel senso di negare la possibilità che nel nulla si dia ragione per fare differenza, ai fini di una ipotetica generazione dell'essere, tra un momento e l'altro. Appare tuttavia più plausibile che il filosofo intendesse semplicemente marcare la mancanza di una ragione per cui, «originando dal nulla», «ciò che è» si possa formare in un qualsiasi momento: nella completa negatività del non-essere non può trovarsi alcuna necessità che possa generarlo, nulla che possa fungere da ragione (causa) per la sua generazione<sup>51</sup>.

Al termine del secondo argomento, al v.11, abbiamo un rilievo:

οὕτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί  
«Così è necessario sia per intero o non sia per nulla».

Insistendo sul valore avverbiale di οὕτως, qui non ritroveremmo la conclusione del ragionamento ma solo una sottolineatura importante: «ciò che è» deve essere integralmente ingenerato ovvero assolutamente non essere. In pratica la Dea ribadirebbe l'alternativa fondamentale della propria rivelazione, escludendo che tra le due vie possa darsi una via intermedia e dunque un commercio tra essere e non-essere. Come indicato in nota al testo, McKirahan<sup>52</sup> ha riconosciuto al verso una funzione prolettica: segnalerebbe che quanto stabilito è rilevante per la successiva discussione. In effetti, *πάμπαν πελέναι* appare plausibile parafrasi di «tutto omogeneo» (*πᾶν ὁμοῖον*), «tutto pieno d'essere» (*πᾶν ἔμπλεόν ἐόντος*) - discussi a partire dal v. 22 – piuttosto che di «ingenerato» o «ingenerato e incorruttibile».

Se invece, come per lo più si riscontra tra gli interpreti, si attribuisce a οὕτως valore conclusivo («perciò»), il verso risulterebbe comunque anticipare la *krisis* dei vv. 15-16 («Il giudizio in proposito dipende da ciò: "è" o "non è"»), ribadendo l'assoluta incompatibilità di essere e non-essere e dunque negando un passaggio dal non-essere all'essere (e viceversa): nel contesto questo significa bandire definitivamente la possibilità di generazione «dal nulla», ovvero che ci possa essere una diversità

<sup>51</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 185.

<sup>52</sup> *Op. cit.*, p. 194.

dell'essere nel tempo<sup>53</sup>. Leszl, in particolare, convinto che l'uso degli avverbi sottolineati nei vv. 9-10 la preoccupazione parmenidea rispetto alla generazione nel tempo, interpreta: «*in ogni momento* l'essere c'è tutto o non c'è per nulla»<sup>54</sup>. In questo senso la conclusione – escludendo il variare nel tempo di «ciò che è» – effettivamente diventa anche funzionale alla successiva discussione della sua omogeneità.

*Né mai dall'essere...*

Accettando l'emendazione di Karsten, i vv. 12-13a risultano:

οὐδὲ ποτ' ἐκ <τοῦ ἐ>όντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς  
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό  
«Né mai <dall'essere> concederà forza di convinzione  
che nasca qualcosa accanto a esso».

In pratica, dopo aver eliminato la possibilità di una derivazione di «ciò che è» dal non-essere, la Dea si sbarazza rapidamente anche della possibilità alternativa: che «ciò che è» si generi da altro essere.

In che senso, infatti, «qualcosa» (τι) potrebbe «generarsi» (γίγνεσθαί) «dall'essere» (ἐκ <τοῦ ἐ>όντος)? Parmenide assume che la nozione di γένεσις ἐκ <τοῦ ἐ>όντος introduca implicitamente la prospettiva di qualcosa di diverso dall'essere, cioè che «accanto [o oltre] a esso» (παρ' αὐτό) possa prodursi altro. È plausibile che anche qui egli si confronti direttamente con la riflessione sull'ἀρχή: nella misura in cui si riconosca l'ἀρχή come «ciò che è» e si tenga fermo il principio di esclusione del non-essere, che cosa potrebbe generarsi «accanto [oltre] a esso»?

In pratica ammettere la generazione dall'essere comporterebbe riconoscere che:

εἶναι μὴ ἐόντα  
«siano cose che non sono» (B7.1),

ovvero

τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται  
κοῦ ταυτόν  
«esso [ciò che è, l'essere] è considerato essere e non essere la stessa cosa  
e non la stessa cosa» (B6.8-9).

La Dea in proposito può ricorrere a una formula di divieto diversa da quella “personale” utilizzata in B8.7 (ἐάσω ... οὐδὲ «non permetterò che...»): in questo caso la proibizione risulta più astratta, vincolata a una considerazione razionale (οὐδὲ ποτ' ... ἐφήσει πίστιος ἰσχύς «Né mai concederà forza di convinzione [certezza]» B8.12), alla linea di pensiero espressa nel testo precedente.

Una versione alternativa dell'ultimo argomento è quella tradizionalmente accolta sulla scorta dell'autorevolezza del codice di Simplicio:

οὐδὲ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς  
γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό  
Né mai dal non essere concederà forza di convinzione  
che nasca qualcosa accanto a esso. (B8.12-3)

<sup>53</sup> Leszl, *op. cit.*, pp. 185-186.

<sup>54</sup> Ivi, p. 185.

Si tratterebbe di un ulteriore sostegno (il terzo) alla negazione della possibilità di generazione dal nulla, che presenta tuttavia una difficoltà: il riferimento, nel contesto, dell'espressione *παρ' αὐτό*. Coxon<sup>55</sup>, per esempio, traduce:

«Nor will the strength of conviction ever impel anything to come to be alongside it from Not-being»,

riconoscendo a *παρ' αὐτό* valore locativo e riferendolo all'essere. In modo analogo intendono il passo, tra gli altri, Mansfeld<sup>56</sup>, per sottolineare come ogni origine dal nulla sia impossibile (il nulla è l'assoluto *nihil*), e Cerri<sup>57</sup>, che vi intravede addirittura la dimostrazione che l'Essere è οὐλον μουνογενές e ἔν, συνεχές. Altri, come Leszl<sup>58</sup> esplicitamente, riferiscono *αὐτό* a μη ἔόντος, e colgono una giustificazione del principio *ex nihilo nihil fit*: il non-essere, per la sua negatività, non può essere la causa di qualcosa. Conche<sup>59</sup> segnala, in questo caso, come risulti incomprensibile attribuire valore comparativo ad *αὐτό* («autre chose que lui-même»), dal momento che così la Dea implicherebbe l'esistenza del Non-essere.

Alcuni<sup>60</sup> di coloro che mantengono la lezione dei codici di Simplicio - e quindi non riconoscono struttura dilemmatica all'argomentazione parmenidea, rilevandovi piuttosto tre successive, insistenti contestazioni contro la possibilità della genesi e dell'accrescimento dal non-essere - colgono nel passo un riferimento al concetto pitagorico di «vuoto» (= non-essere), così attestato in Aristotele:

εἶναι δ' ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν, καὶ ἐπεισιέναι αὐτὸ τῷ οὐρανῷ ἐκ τοῦ ἀπείρου πνεύματος ὡς ἀναπνέοντι καὶ τὸ κενόν, ὃ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινὸς τῶν ἐφεξῆς καὶ [τῆς] διορίσεως· καὶ τοῦτ' εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζει τὴν φύσιν αὐτῶν

«Anche i Pitagorici affermarono ci fosse il vuoto, e che esso penetrasse, dall'infinito soffio, nel cielo [universo] come se [questo] respirasse, e che fosse il vuoto che delimita le realtà, quasi essendo il vuoto qualcosa di separato dalle cose successive e di distinzione; affermarono anche che questo avvenga dapprima nei numeri: il vuoto, infatti, distingue la loro natura» (Aristotele, *Fisica*, IV, 6, 213b)

οἱ μὲν οὖν Πυθαγόρειοι πότερον οὐ ποιοῦσιν ἢ ποιοῦσι γένεσιν οὐδὲν δεῖ διατάζειν· φανερώς γὰρ λέγουσιν ὡς τοῦ ἐνὸς συσταθέντος, εἴτ' ἐξ ἐπιπέδων εἴτ' ἐκ χοιᾶς εἴτ' ἐκ σπέρματος εἴτ' ἐξ ὧν ἀποροῦσιν εἰπεῖν, εὐθύς τὸ ἔγγιστα τοῦ ἀπείρου ὅτι εἴλκετο καὶ ἐπεραίνετο ὑπὸ τοῦ πέρατος

«Non si deve allora essere per nulla esitanti circa la questione se i Pitagorici non assumano o assumano la generazione: essi, infatti, affermano chiaramente che, una volta costituito l'uno - sia da superfici, sia da un piano, sia da un seme, sia da cose che sono in difficoltà a indicare - subito la parte prossima dell'infinito fu attirata e delimitata dal limite» (Aristotele, *Metafisica* XIV, 3, 1091a13-18).

<sup>55</sup> *Op. cit.*, p. 197.

<sup>56</sup> *Op. cit.*, p. 95.

<sup>57</sup> *Op. cit.*, p. 224.

<sup>58</sup> *Op. cit.*, p. 187.

<sup>59</sup> *Op. cit.*, p. 143.

<sup>60</sup> Cornford, Raven, Untersteiner, Mondolfo, per esempio.

Mondolfo<sup>61</sup>, in particolare, nel complesso della sezione B8.5-21 non coglie semplicemente la negazione del divenire come processo di generazione e corruzione, in antitesi ai modelli cosmogonico e teogonico, ma l'attacco a una concezione determinata, di cui lo studioso ritiene si possano tracciare i contorni definiti: una dottrina che affermava la molteplicità in connessione con la discontinuità; che introduceva la generazione dell'essere, senza precisarne processo e necessità, e, soprattutto, suscitava il problema dell'inizio, suscettibile di accrescimento in relazione al non-essere. Come risulta appunto dall'attestazione aristotelica, si sarebbe trattato della cosmologia pitagorica, l'evocazione della quale spiegherebbe convincentemente anche la sequenza di interrogativi ai vv. 6-7 e in genere la scelta dei σήματα dell'essere da parte di Parmenide.

Pur non escludendo le due possibilità - (i) che la versione dei codici di Simplicio sia quella corretta e (ii) che l'allusione sia effettivamente alla "respirazione cosmica", che avrebbe lasciato anche altre tracce antiche (in Senofane e Pindaro, secondo Mondolfo<sup>62</sup>) – l'impressione è che in realtà l'insistenza del poeta sia essenzialmente su γενέσθαι e ὄλλυσθαι e che l'eventuale riferimento dottrinale sia da individuare all'interno di una discussione più ampia, in cui per Parmenide era fondamentale attaccare le posizioni che in qualche misura ancora implicavano γένεσις e ὄλεθρος. In questa prospettiva, l'emendazione che abbiamo accolto e la connessa ricostruzione argomentativa (in cui οὐδέ al v. 12 richiama οὐτε al v. 7) appaiono più convincenti.

Sarebbe forse praticabile un'altra strada<sup>63</sup> per l'interpretazione di ἐκ μὴ ἔόντος, tuttavia più complessa e meno plausibile: ammettere che l'espressione abbia un senso, nella lettura parmenidea, proprio in relazione alle nozioni di περιέχον, ἄπειρον e ἀρχή, quasi che alle concezioni dei pensatori milesi e pitagorici fosse connaturato il «non-essere». Aristotele (*Fisica* IV, 4, 203 b10-12, DK 12A15) è ancora prezioso:

διό, καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν  
 «per questo diciamo che di esso [riferimento all'ἄπειρον] non c'è principio, ma che esso stesso sembra essere principio di tutte le cose e tutte comprendere [abbracciare] e tutte governare».

Marcando l'origine degli enti nel loro complesso da un ἄπειρον-ἀρχή che è anche περιέχον (avvolge «tutte le cose»), Anassimandro – così come i pensatori che ne ereditarono a vario titolo lo schema cosmogonico - ne avrebbe fatto un "non-ente", qualcosa di diverso dagli enti di cui sarebbe stato principio. È chiaro, comunque, che in questa accezione l'ἄπειρον-ἀρχή difficilmente avrebbe potuto essere inteso propriamente come nulla e appare dubbia la possibilità che in questo senso Parmenide vi si possa rivolgere polemicamente.

#### *Giustizia e le sue catene*

A questo punto del suo ragionamento - una volta esclusa la possibilità di γένεσις sia dal non-essere sia dall'essere e ribadito che «ciò che non è» non è dicibile e pensabile - la Dea può concludere provvisoriamente (vv. 13-15a):

<sup>61</sup> E. Zeller – R. Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte Prima, vol. II: *Ionici e Pitagorici*, a cura di R. Mondolfo, La Nuova Italia, Firenze 1967, pp. 652-3.

<sup>62</sup> Ivi, p. 653.

<sup>63</sup> Su questo Conche, *op. cit.*, pp. 143-4.

τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι  
 οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσσασα πέδησιν,  
 ἀλλ' ἔχει  
 «Per questo né nascere  
 né morire concesse Giustizia, sciogliendo le catene,  
 ma [lo] tiene».

L'interesse del rilievo è legato al fatto che Parmenide sceglie, nel contesto della narrazione avviata con il proemio, all'interno del discorso che la Dea rivolge al proprio interlocutore, e in particolare di un passaggio argomentativo, di riconoscere a Dike – e poi a Ananke e Moira - un ruolo di garanzia: esso si presta a una lettura simbolica, quasi che la citazione della figura (e della funzione) mitica fosse semplice «metafora»<sup>64</sup>. Così intendono molti interpreti, per i quali i tre numi tradizionali, proprio per il loro intrinseco riferimento al rispetto dei limiti, sottolineerebbero la «ineluttabile legge dell'Essere»<sup>65</sup>: in altre parole, come l'Essere debba sempre essere identico a se stesso. La questione è, in realtà, più complessa, sia dal punto di vista della costruzione del poema, sia da quello delle specifiche implicazioni:

(i) Δίκη πολύποινος è elemento strutturale della narrazione: le sono espressamente attribuite una collocazione liminare e, in relazione a essa, una (tradizionale) mansione di sorveglianza;

(ii) essa, tuttavia, sin dal proemio, è anche parte dell'azione: persuasa dall'intervento delle Eliadi, Giustizia vien meno al proprio compito di tutela del mondo infero e dei confini, consentendo l'accesso a un mortale;

(iii) θέμις e δίκη sono espressamente evocate dall'anonima divinità all'esordio del suo discorso: il viaggio del poeta si compie non sotto l'impulso di μοῖρα κακή, ma sotto l'egida della Giustizia.

Le figure del mito (Dike, Ananke, Moira), insieme allo schema del «cammino» (ὁδός) - ovvero «pista» (πάτος) o «via» (κέλευθος), costituiscono la struttura portante nell'architettura dell'opera<sup>66</sup>, elementi di continuità nella sua articolazione, le sue condizioni “trascendentali”: il contesto entro cui le specifiche trattazioni su «ciò che è» e sulla *Doxa* assumono il proprio senso e statuto. Certamente le tre figure svolgono la propria mansione di garanzia “trascendendo” «ciò che è» (ἐόν), ovvero danno l'impressione, nelle parole della Dea, di sovrintendere (problematicamente) all'Essere dall'esterno<sup>67</sup>, a dispetto della sua absolutezza.

In questa prospettiva, Dike, in particolare, assume nel poema una posizione peculiare: essa protegge τὸ ἐόν da γένεσις e ὄλεθος avvolgendolo e trattenendolo in catene, in altri termini preservandone il perfetto equilibrio attraverso l'esclusione della coppia oppositiva nascita-morte<sup>68</sup>. Se nel proemio il suo ruolo era stato, secondo costume, quello di consegna al portale discriminante del mondo infero, di salvaguardia dei confini tra mondo della vita e mondo della morte, nel nostro passo tale connotazione si modifica nel senso che la garanzia passa per la discriminazione tra essere e non-essere,

<sup>64</sup> Ivi, p. 146.

<sup>65</sup> Tarán, *op. cit.*, p. 117.

<sup>66</sup> Un aspetto, questo, registrato da Couloubaritsis nelle prime edizioni della sua opera e accentuato nell'ultima edizione, *La pensée de Parménide*, Bruxelles 2008.

<sup>67</sup> Robbiano, *op. cit.*, pp. 166-7.

<sup>68</sup> Ivi, pp. 174-5.

con conseguente immobilizzazione e omogeneizzazione dell'essere stesso: oltre l'essere non si dà un mondo altro. Possiamo solo registrare alcune espressioni indicative:

οὔτε γενέσθαι  
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
ἀλλ' ἔχει  
«né nascere  
né morire concesse Giustizia, sciogliendo le catene,  
ma [lo] tiene» (B8.13-15a)

κρᾶτερη Ἀνάγκη  
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει  
«Necessità potente  
nelle catene del laccio [lo] tiene» (B8.30-31)

Μοῖρ' ἐπέδησεν  
«Moira [lo] ha costretto...» (B8.37).

La Robbiano ha accostato, su questo punto, la posizione di Parmenide a quella di Anassimandro, per cui, come sappiamo, l'ἄπειρον «circonda e governa» ogni cosa: Parmenide, reagendo forse a questa soluzione e all'idea pitagorica di confine cosmico, avrebbe introdotto il riferimento a un limite estremo della realtà, sorvegliato da figure di garanzia. A dispetto delle differenze, entrambi gli autori avrebbero inteso marcare immutabilità ed equilibrio dell'universo, che nulla può giungere a turbare dall'esterno. Mentre l'ἄπειρον, tuttavia, appare come ipostatizzazione della causa dell'equilibrio, Dike, Ananke e Moira, pur sovrintendendo all'Essere dall'esterno (come l'ἄπειρον), non hanno consistenza ontologica, ma solo l'ufficio di orientare, guidare la comprensione dell'*audience* cui il poema si rivolgeva<sup>69</sup>.

In realtà, il recupero del mito nel contesto, con la sua "eccedenza" rispetto al dato argomentativo, e la conseguente (apparente) «messa in questione» dell'assolutezza dell'essere, potrebbe segnalare, come vuole Couloubaritsis<sup>70</sup>, la difficoltà di Parmenide a giustificare argomentativamente uno stato limite o ultimo: nell'argomentazione sviluppata, infatti, nulla autorizzerebbe a ricavare non-miticamente la limitazione dell'essere. Il mito, attraverso l'uso che ne fa la dea, supplirebbe a questa mancanza, rivelando che il *logos* non ha autonomia assoluta: utilizzate per significare l'essere come se lo trascendessero, le figure delle tre divinità tradizionali acquisirebbero così uno statuto trascendentale e sarebbero il segno di un'integrazione, all'interno del poema, tra discorso significativo e discorso mitico<sup>71</sup>.

#### *Giudizio ed essere*

D'altra parte, che la tutela di Giustizia sia essenzialmente logica si mostra nei vv. 15b-18:

ἢ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷδ' ἔστιν  
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
τὴν μὲν εἶν ἀνόητον ἀνώνυμον - οὐ γὰρ ἀληθὴς  
ἔστιν ὁδός - τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι

<sup>69</sup> Ivi, pp. 166-8.

<sup>70</sup> *Mythe et philosophie* cit., p. 217.

<sup>71</sup> Ivi, p. 250.

«Il giudizio in proposito dipende da ciò:  
è o non è. Si è dunque deciso, secondo necessità,  
di lasciare l'una [via] impensabile [e] inespriabile (non è infatti  
una via genuina), e che l'altra invece esista e sia reale».

Il linguaggio e le immagini insistite - «sciogliendo le catene» (χαλάσασα πέδησιν v. 14), «nei vincoli di grandi catene» (μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν v. 26), «nelle catene del vincolo [lo] tiene» (πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει v. 31) – puntano, da un lato, direttamente alla pratica razionale della decisione giudiziaria, dall'altro alla conseguente restrizione di libertà: il vincolo che Giustizia impone non è arbitrario; la condizione che essa prescrive è logicamente incontrovertibile, donde la formula «secondo necessità» (ὥσπερ ἀνάγκη).

Come abbiamo sopra ricordato, il passaggio evoca sinteticamente le ragioni della scelta dell'ἔστιν:

- (i) ripresa dell'alternativa tra le formule contraddittorie ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν<sup>72</sup>;
- (ii) esclusione della via οὐκ ἔστιν: in quanto «non genuina» (οὐ ἀληθής), essa è anche ἀνόητον ἀνώνυμον;
- (iii) conseguente concentrazione su ἔστιν: «che l'altra esista e sia reale» (τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι).

Sulla scorta di premesse individuabili negli esordi della sua comunicazione (B2), e di cui era stato opportunamente segnalato il rilievo, la Dea può ribadire l'impraticabilità del non-essere e delle nozioni che in qualche misura lo implicano, come appunto γενέσθαι e ὄλλυσθαι. Con una precisazione interessante: delineata come alternativa tra formule contraddittorie, ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, in verità la *krisis* di B2 è tale solo apparentemente, dal momento che - la Dea deve riconoscere - la via οὐκ ἔστιν non è «genuina», è via solo in teoria, in quanto costruita sulla contraddizione con l'unica realtà: ἔστιν. È da escludere, dunque, che la stessa divinità possa in qualche misura servirsene, per esempio nella seconda sezione del poema, come qualche interprete vorrebbe.

#### *Essere e tempo*

I versi che seguono (vv. 19-21) e concludono la prima sezione argomentativa del frammento sono ancora di controversa interpretazione:

πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;  
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.  
τὼς γενεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος  
«E come potrebbe esistere in futuro l'essere? E come potrebbe essere nato?  
Se nacque, infatti, non è, e neppure [è] se dovrà essere in futuro.  
Così è estinta nascita e morte oscura».

Che la dimensione temporale sia centrale è chiaro nell'uso dei tempi verbali e degli avverbi, così come è esplicita la connessione tra temporalità e γενεσις-ὄλεθρος. Il testo e la sua resa presentano difficoltà, di cui abbiamo dato notizia in nota.

A un primo livello di lettura, appare evidente come Parmenide giochi sulla contrapposizione tra forme del verbo «essere» (εἶναι: ἔστι, ἔσεσθαι, τὸ ἐόν, ma anche πέλοι) e forme di «venire a essere» (γίγνεσθαι: γένοιτο, ἔγεντο, γενεσις); tra la stabilità di «è» (ἔστι) e l'eventualità di «nacque». La convinzione da veicolare con tale

<sup>72</sup> Esse richiamano lo schema delle «vie», ma chiaramente presuppongono lo stesso soggetto.

costruzione verbale è che se l'essere (τὸ εἶναι) è coinvolto in processi («nacque» ovvero «dovrà essere [in seguito]»), e dunque diviene, esso «non è» (non è sempre allo stesso modo)<sup>73</sup>, così contraddicendo la formula della prima «via»: «è e non è possibile non essere» (ἔστι καὶ οὐκ ἔστι μὴ εἶναι). Ciò che è dura sempre uguale a se stesso, come suggerisce l'uso (durativo) di ἔστι; ciò che diviene (γένεσις può valere genericamente come «venire a essere»), come tale, è instabile, è e non-è (non è più o non è ancora). Già a livello verbale, dunque, Parmenide intende rilevare la reciproca incompatibilità delle condizioni designate dai due verbi. Se τὸ εἶναι è venuto a essere, è ora diverso da come fu; se verrà a essere in seguito, ora è diverso da ciò che sarà<sup>74</sup>: il mutamento che impliciamo nelle espressioni temporali è inconciliabile con la natura dell'Essere (ingenerato e immortale). Interpretando, potremmo affermare, con Conche<sup>75</sup>, che quel che vale per la temporalità degli enti della nostra esperienza irriflessa non vale per l'essere di cui la Dea traccia i contorni: l'essere è «ora», nel senso che è sempre uguale a se stesso.

In alternativa, in vece della polarità passato-presente ovvero «venire a essere»-«essere» (εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔστι), è possibile valorizzare l'implicazione tra «venire a essere» e «non-essere»: ogni venire all'esistenza, in effetti, presuppone sempre - indipendentemente dalla prospettiva temporale (passato remoto o futuro prossimo: εἰ ἔγενετο - εἰ ποτε μέλλει ἔσεσθαι) - una non-esistenza (οὐκ ἔστι).

In ogni caso, appare a questo punto evidente il nesso dell'argomento nel suo complesso con i vv. 5-6:

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,  
 ἔν, συνεχές  
 «né un tempo era né [un tempo] sarà, poiché è ora tutto insieme,  
 uno, continuo».

Negare il passaggio da non-essere a essere e viceversa – come nei vv. 6-18 – ovvero l'eventualità di un mutamento dell'essere nel tempo, significa riconoscere che «in ogni momento l'essere c'è tutto o non c'è per nulla»<sup>76</sup> (ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί v. 11), e dunque collegare il ragionamento che porta a escludere γένεσις e ὄλεθρος al rilievo dell'identità di ciò che è con se stesso e alla problematica caratterizzazione di εἶναι rispetto alla temporalità che ritroviamo nei vv. 5-6. Interessante la ripresa del nesso in Melisso:

ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται. εἰ γὰρ ἐγένετο, ἀναγκαῖόν ἐστι πρὶν γενέσθαι εἶναι μηδέν· εἰ τοίνυν μηδὲν ἦν, οὐδαμὰ ἂν γένοιτο οὐδὲν ἐκ μηδενός  
 «Sempre era ciò che era e sempre sarà. Se, infatti, fosse generato, sarebbe necessario che, prima che fosse generato, non fosse nulla: e se prima non era nulla, per nessuna ragione nulla si sarebbe potuto generare dal nulla» (DK 30B1)

[...] εἰ γὰρ ἔτεροιοῦται, ἀνάγκη τὸ εἶναι μὴ ὁμοῖον εἶναι, ἀλλὰ ἀπόλλυσθαι τὸ πρόσθεν εἶναι, τὸ δὲ οὐκ εἶναι γίνεσθαι. εἰ τοίνυν τριχὶ μιῆι μυρίοις ἔτεσιν ἔτεροῖον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῷ παντὶ χρόνῳ  
 «[...] Se infatti si alterasse, necessariamente l'essere non sarebbe uguale, ma dovrebbe perire ciò che era prima, e dovrebbe nascere ciò che non è. Se, dunque, si alterasse anche di

<sup>73</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 190.

<sup>74</sup> Tarán, *op. cit.*, p. 105.

<sup>75</sup> *Op. cit.*, p. 148

<sup>76</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 186.

un solo capello in diecimila anni, si distruggerebbe tutto quanto in tutta la durata del tempo» (DK 30B7 §2)

La stessa preoccupazione, di marcare l'indifferenza dell'essere rispetto al tempo, negare, in altre parole, la possibilità che il tempo possa comportare una differenza per l'essere, è espressa chiaramente in termini più lineari e immediati, sottolineando soprattutto la durevole identità temporale dell'essere. In questo senso, la sintetica connotazione melissiana di τὸ εἶναι - «è eterno, infinito, uno, tutto uguale» (ἀίδιον ἐστὶ καὶ ἄπειρον καὶ ἓν καὶ ὁμοῖον πᾶν, DK 30B7 §1) - interpreterebbe la formula parmenidea «è ora tutto insieme, uno, continuo» (νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές), in cui è necessario considerare l'avverbio unitamente agli attributi, per intendere correttamente il primo emistichio del v. 5: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται.

Ciò che la Dea sembra negare è la possibilità di pensare che τὸ εἶναι «[in] un tempo [passato] era» ovvero che «[in] un tempo [a venire] sarà»: accettando la nostra traduzione, espressioni verbali come «era» e «sarà» sono rifiutate in quanto modificate dall'avverbio ποτε («un tempo, una volta»). Il verso manifesterebbe allora il proprio senso nella contrapposizione tra tempi verbali e forme avverbiali temporali: da un lato «né un tempo era» (οὐδέ ποτ' ἦν) e «né [un tempo] sarà» (οὐδ' ἔσται), dall'altro «è ora» (νῦν ἔστιν). Le due proposizioni coordinate sono a loro volta subordinate da un nesso causale - «poiché» (ἐπεὶ) - alla terza («è ora tutto insieme, uno, continuo»): in altre parole è il rilievo della omogeneità, interezza e integrità (ὁμοῦ πᾶν, ἓν, συνεχές) di «ciò che è» a escludere qualsiasi forma di discontinuità e dunque di autentica discriminazione temporale.

Questa costruzione si rifletterebbe anche nell'argomento complessivo dei vv. 6-21: la Dea dapprima si concentra sulla eventualità che «ciò che è» sia divenuto (nato e cresciuto), quindi (v. 19) considera interrogativamente che τὸ εἶναι possa esistere in futuro:

πῶς δ' ἂν ἔπειτα πέλοι τὸ εἶναι; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο;  
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσθαι  
«E come potrebbe esistere in futuro l'essere? E come potrebbe essere nato?  
Se è nato, infatti, non è, e neppure [è] se dovrà essere in futuro».

Se riscontriamo i vv. 5 e 20:

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν  
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστι, οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσθαι

possiamo notare come la Dea insista a marcare l'incompatibilità tra esistenza passata e/o esistenza futura (che implicano οὐκ ἔστι) e quella condizione presente (νῦν) che si esprime nell'«è»<sup>77</sup>.

Isolando (e assolutizzando) le espressioni verbali (ἦν, ἔσται, ἔστιν, ἔγεντο, μέλλει ἔσθαι), si è avvertito in queste battute il delinearsi di un punto di vista ardito: l'idea della eternità come atemporalità, totale estraneità dell'essere al tempo. Valorizzando, invece, le funzioni avverbiali (ποτε, νῦν), è forse più prudente limitarsi a segnalare come – pur sempre all'interno di una prospettiva temporale (che privilegia il presente) – la Dea rifiuti di riconoscere, in relazione a τὸ εἶναι, la validità (sensatezza) del riferimento

<sup>77</sup> Ma come insegna Plamer, ἔστιν è forma riassuntiva di ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι.

alle dimensioni temporali del passato e del futuro. L'impressione che Parmenide insista sul presente per sottolineare l'identità dell'essere è rafforzata dalla reiterazione di formule di persistenza (e stabilità) già ricordate:

τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι  
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσσασα πέδησιν,  
ἀλλ' ἔχει  
«né nascere  
né morire concesse Giustizia, sciogliendo le catene,  
ma [lo] tiene» (vv. 13-15a)

κρατερὴ Ἀνάγκη  
πεῖρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει  
«Necessità potente  
nelle catene del laccio [lo] tiene» (vv. 30-31),

cui possiamo aggiungere quella che è forse la formulazione più pregnante:

ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται  
χοῦτως ἔμπεδον αὔθι μένει  
«Identico e nell'identica condizione perdurando, in se stesso riposa,  
e, così, stabilmente dove è persiste» (vv. 29-30),

dove la costruzione verbale (μένον, κεῖται, μένει) e avverbiale (ἔμπεδον ma anche le espressioni ἐν ταύτῳ, καθ' ἑαυτό) segnala nuovamente la preoccupazione di fondo dell'autore circa identità e immutabilità di «ciò che è», e sua estraneità a processi che possano contraddirle.

Al v. 21 si conclude il lungo argomento, con l'esplicita esclusione dei due indicatori fondamentali del divenire (e, per quel che abbiamo potuto notare, della temporalità):

τῶς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος  
«Così è estinta nascita e morte oscura».

In entrambi i casi, l'accettazione di un «venire a essere» ovvero di una «distruzione» dell'essere comporterebbe l'implicita ammissione di ciò che non è, il riferimento a un impraticabile passaggio dal o verso il nulla. Comunque sia tradotto il verso (si vedano le annotazioni al testo), sulla scorta delle argomentazioni precedenti, Parmenide chiude la propria esposizione relativamente a un punto essenziale nel quadro della cultura contemporanea:

ὡς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν  
«che senza nascita è ciò che è e senza morte» (v. 3).

L'estinzione dei processi veicolati dai termini γένεσις e ὄλεθρος passa attraverso (i) la decisione tra «è» e «non-è», (ii) l'inaccettabilità della loro commistione, (iii) il riconoscimento che il nulla è inindagabile: donde forse la caratterizzazione della morte (distruzione) come ἄπυστος, «inaudita», «inconcepibile».

Omogeneo e continuo

I vv. 22-25 costituiscono un nuovo blocco a giustificazione dei σήματα: οὐλον (intero), μουνογενές (uniforme), ὁμοῦ πᾶν (tutto insieme), συνεχές (continuo):

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·  
οὐδέ τι τῆ μάλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.  
τῷ ξυνεχῆς 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 [li] qualcosa di meno, ma è tutto pieno di ciò che è.  
È perciò tutto continuo: ciò che è si stringe infatti a ciò che è».

Impermeabile al non-essere, «ciò che è» non può che essere «omogeneo» (πᾶν ὁμοῖον letteralmente «tutto uguale»), «pieno» (ἔμπλεόν), «continuo» (ξυνεχῆς): in altre parole, è «tutto» (πᾶν, termine ripetuto tre volte in quattro versi) identico a se stesso (uniforme). In questo senso, esiste indubbiamente, tra questo gruppo di σήματα, il precedente e i successivi, la forte connessione garantita dai versi sopra citati:

ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται  
χοῦτως ἔμπεδον αὔθι μένει  
«Identico e nell'identica condizione perdurando, in se stesso riposa,  
e, così, stabilmente dove è persiste» (vv. 29-30).

L'indivisibilità, l'irriducibilità dell'essere seguono alla sua omogeneità, alla sua densità, in ultima analisi al bando della via «non è»: nulla può inframezzarsi a «ciò che è». In poche battute la Dea sottolinea coerentemente tale omogeneità con una serie di espressioni: (i) «non c'è alunché che possa impedirgli di essere continuo»; (ii) «è tutto pieno di ciò che è»; (iii) «è tutto continuo»; (iv) «ciò che è si stringe a ciò che è». Ora, è chiaro che centrale risulta la (ii): πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος; una affermazione che sembra ricavata direttamente dalla enunciazione della tesi di fondo di B2 (ἐστιν τε καὶ [...] οὐκ ἔστι μὴ εἶναι), esplicitata in B6.1-2a:

χορὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι,  
μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν  
«È necessario dire questo e pensare questo: che "ciò che è [l'essere] è": poiché è possibile essere,  
il nulla, invece, non è».

Dal riconoscimento dell'identità dell'essere con se stesso (ἐὼν ἔμμεναι· ἔστι γὰρ εἶναι), e dal contestuale bando del nulla (μηδὲν δ' οὐκ ἔστιν), seguono sia che «tutto pieno è di ciò che è», sia che nulla «possa impedirgli di essere continuo», e, ulteriormente, le due caratterizzazioni equivalenti del verso finale del passo: «è tutto continuo» e «ciò che è si stringe a ciò che è».

#### *Tutto intero, uniforme*

Parmenide suggerisce compattezza, coesione e identità, in forza di scelte espressive che escludono la possibilità di distinzione, riduzione, separazione: πᾶν ὁμοῖον, συνέχεσθαι, ἔμπλεόν, ξυνεχῆς πᾶν, πελάζει. Le implicazioni materiali e psicologiche della pienezza e dei vincoli evocati sono state messe in valore nell'analisi di Mourelatos<sup>78</sup>, il quale ha

<sup>78</sup> *Op. cit.*, pp. 111-2.

marcato la presenza sullo sfondo di due elementi: (i) la semplicità inqualificata di ciò-che-è; (ii) la negazione di dualismi. Questo consente di collegare il passo in questione con l'iniziale rilievo (v. 4) della espressione «tutto intero, uniforme» (οὐλον μουνογενές), che, sempre secondo Mourelatos<sup>79</sup>, anticiperebbe l'argomento a sostegno dell'indivisibilità, anche grazie all'amplificazione di B8.5b-6a: ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές. Come abbiamo segnalato in nota al testo, per il significato della formula μουνογενές lo studioso richiama un importante precedente esiodeo, che Parmenide avrebbe avuto ben presente e in opposizione al quale avrebbe coniato la propria espressione:

Οὐκ ἄρα μῶνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν  
 εἰσὶ δὺω· τὴν μὲν κεν ἐπαινῆσαι νοήσας,  
 ἦ δ' ἐπιμωμητὴ· διὰ δ' ἀνδιχα θυμὸν ἔχουσι  
 «Non vi era dunque un solo genere di Eris [Contesa], ma sulla terra  
 ce ne sono due: l'una potrebbe onorare chi la comprenda;  
 l'altra è da riprovare; hanno animo diverso e opposto» (*Le opere e i giorni*, vv. 11-13).

Il segnava μουνογενές indicherebbe dunque un'identità di genere, di natura, una uniformità tale da escludere qualsiasi forma di potenziale discriminazione all'interno dell'essere: in questo senso sarebbe impiegato – nel nostro frammento – in antitesi alla dicotomia che il filosofo pone al fondo delle «opinioni mortali» (δόξας βροτείας v. 51), costruite intorno a una coppia di «forme» (μορφὰς δύο v. 53) distinte oppositivamente (τάντια δ' ἐκρίναντο v. 55), e reciprocamente separate (σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων vv. 55b-56a).

Accettando la lettura di Mourelatos, risulta ancora più evidente il ruolo decisivo della κρίσις richiamata al v. 16: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. È sulla scorta di essa, infatti, che la Dea può marcare l'inesorabile “uni-genericità” (o meglio uniformità) di «ciò che è», escluderne differenziazioni, proporlo come un blocco compatto nell'essere. Concentrandosi su ἔστιν ed escludendo οὐκ ἔστιν, è possibile affermare (di τὸ ἐόν): πᾶν ἔστιν ὁμοῖον. Una piena applicazione della formula della prima via di B2.3:

ἢ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι  
 «l'una che "è" e che "non è possibile non essere"».

È possibile che l'insistenza sulla coesione e omogeneità dell'essere riveli ancora un'intenzione polemica nei confronti del modello cosmogonico ionico: come abbiamo già avuto modo di ricordare, le testimonianze su Anassimandro e Anassimene supportano uno schema di base, per cui l'origine del processo di formazione del mondo coinciderebbe con un atto di separazione da uno stato primitivo di indifferenziazione:

φησὶ δὲ τὸ ἐκ τοῦ αἰδίου γόνιμον θερμοῦ τε καὶ ψυχροῦ κατὰ τὴν γένεσιν τοῦδε τοῦ κόσμου ἀποκριθῆναι  
 «[Anassimandro] sostiene che ciò che, dall'eterno, è produttivo di caldo e freddo fu separato alla generazione di questo mondo» (Pseudo-Plutarco DK 12A10)

Α. δὲ Εὐρυστράτου Μιλήσιος, ἑταῖρος γεγωνῶς Ἀναξιμάνδρου, μίαν μὲν καὶ αὐτὸς τὴν ὑποκειμένην φύσιν καὶ ἀπειρόν φησιν ὥσπερ ἐκεῖνος, οὐκ ἀόριστον δὲ ὥσπερ ἐκεῖνος, ἀλλὰ ὠρισμένην, ἀέρα λέγων αὐτὴν· διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας. καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ γίνεσθαι,

<sup>79</sup> Ivi, p. 95.

πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων. κίνησιν δὲ καὶ οὗτος αἰδίον ποιεῖ, δι' ἣν καὶ τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι

«Anassimene, figlio di Euristrato, milesio, discepolo di Anassimandro, afferma, come quello, che unica e infinita è la natura soggiacente, non indefinita, tuttavia - come sosteneva quello - ma determinata, chiamandola aria. Afferma inoltre che essa si differenzia nelle sostanze per rarefazione e condensazione. Rarefacendosi, infatti, diventa fuoco, condensandosi invece vento, poi nuvola, e quando più condensato acqua, poi terra, poi pietre. Tutto il resto deriva da queste cose. Anch'egli pone eterno il movimento per cui si produce il mutamento» (Simplicio DK 13A5).

Α. δὲ καὶ αὐτὸς ὢν Μιλήσιος, υἱὸς δ' Εὐρυστράτου, ἀέρα ἄπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι, ἐξ οὗ τὰ γινόμενα καὶ τὰ γεγνονότα καὶ τὰ ἐσόμενα καὶ θεοὺς καὶ θεῖα γίνεσθαι, τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων. (2) τὸ δὲ εἶδος τοῦ ἀέρος τοιοῦτον· ὅταν μὲν ὀμαλώτατος ᾖ, ὄψει ἄδηλον, δηλοῦσθαι δὲ τῶι ψυχρῶι καὶ τῶι θερμῶι καὶ τῶι νοτερῶι καὶ τῶι κινουμένωι. κινεῖσθαι δὲ αἰεὶ· οὐ γὰρ μεταβάλλειν ὅσα μεταβάλλει, εἰ μὴ κινεῖτο. (3) πυκνούμενον γὰρ καὶ ἀραιούμενον διάφορον φαίνεσθαι· ὅταν γὰρ εἰς τὸ ἀραιότερον διαχυθῆι, πῦρ γίνεσθαι, ἀνέμους δὲ πάλιν εἶναι ἀέρα πυκνούμενον, ἐξ ἀέρος <δὲ> νέφος ἀποτελεῖσθαι κατὰ τὴν πίλησιν, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, ἐπὶ πλεῖον πυκνωθέντα γῆν καὶ εἰς τὸ μάλιστα πυκνότερον λίθους. ὥστε τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία εἶναι, θερμόν τε καὶ ψυχρόν [...]

«Anassimene, anche lui milesio, figlio di Euristato, disse che il principio è aria infinita, da cui si generano le cose che nascono e le cose che sono nate e quelle che nasceranno e gli dei e le cose divine, mentre le altre cose derivano da quanto è da essa prodotto. In effetti l'aspetto dell'aria è questo: quando è del tutto uniforme, essa risulta invisibile; si mostra invece con il freddo e il caldo e l'umidità e il movimento. Si muove sempre: le cose che mutano, infatti, non muterebbero, se essa non si muovesse. In effetti condensata e rarefatta appare in modo diverso: quando si dirada fino a essere molto rarefatta, diventa fuoco; mentre i venti, a loro volta, sono aria condensata; dall'aria poi, per compressione, si formano le nuvole, e, crescendo ancora la condensazione, l'acqua, e, crescendo di più, la terra, e, crescendo al massimo, le pietre. Così gli elementi fondamentali della generazione sono contrari, il caldo e il freddo [...]» (Ippolito DK 13A7).

La fonte comune di Pseudo-Plutarco, Simplicio e Ippolito è Teofrasto, un teste affidabile: ricorrente - a dispetto della convinzione che di tutto unica sia la scaturigine in una φύσις ἄπειρος - è l'idea che:

(i) fondamentale per la cosmogonia sia l'azione dei contrari (Ippolito lo afferma chiaramente: τὰ κυριώτατα τῆς γενέσεως ἐναντία): essa si dispiega, in Anassimandro, a partire da «ciò che è produttivo di», ovvero «ciò che può generare» (γόνιμον) caldo e freddo, ovvero, in Anassimene, dai processi di rarefazione e condensazione;

(ii) la separazione del principio generativo degli opposti (γόνιμον), nel primo caso, ovvero la doppia azione esercitata sull'aria, nel secondo, sarebbero a loro volta effetto di un «movimento eterno» (κίνησις αἰδίου) nella φύσις ἄπειρος, da Simplicio riconosciuto (per entrambi) come causa diretta del «mutamento» (μεταβολή).

Il lessico peripatetico delle testimonianze fa intravedere la possibile sovrapposizione di due schemi esplicativi, che potrebbero ambigualmente essere stati compresenti nelle cosmologie (e cosmogonie) ioniche.

Il primo – delineato dalle affermazioni di Simplicio su Anassimene secondo cui la «natura soggiacente» (ὑποκειμένη φύσις) «si differenzia nelle sostanze per rarefazione e condensazione» (διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας), e confermato da qualche passaggio di Ippolito («in effetti condensata e rarefatta appare in modo diverso»

πυκνούμενον γὰρ καὶ ἀραιούμενον διάφορον φαίνεσθαι; οὐνερο «ἰ venti, a loro volta, sono aria condensata» ἀνέμους δὲ πάλιν εἶναι ἀέρα πυκνούμενον) – è quello che prevale in Aristotele (e che è possibile ritrovare esplicitato in Diogene di Apollonia): la materia originaria ed eterna subisce alterazioni a causa del suo interno moto incessante, presentandosi così in varie forme fenomeniche. In questo schema le «sostanze» della lista proposta<sup>80</sup> (fuoco, venti, nuvole, acqua, terra, pietre) non sarebbero realtà indipendenti, ma semplici stadi di passaggio nel ciclo di trasformazione dell'unico principio materiale. Conseguentemente, in questa prospettiva “monistica”, tutte le cose si ridurrebbero ad aria<sup>81</sup>.

Il secondo è espressamente sottolineato da Simplicio in Anassimandro (DK 12A9, citato in precedenza):

[...] οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιούμενου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρῖνομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως [...]  
«Egli poi non fa discendere la generazione dalla alterazione dell'elemento, ma dalla separazione dei contrari, a causa del movimento eterno [...]»,

ma rilevabile anche nelle testimonianze su Anassimene, dove si marca la generazione di tutte le altre cose da un nucleo di «sostanze» (fuoco, vento, nuvola, acqua, terra, pietre):

[...] διαφέρειν δὲ μανότητι καὶ πυκνότητι κατὰ τὰς οὐσίας. καὶ ἀραιούμενον μὲν πῦρ γίνεσθαι, πυκνούμενον δὲ ἄνεμον, εἶτα νέφος, ἔτι δὲ μᾶλλον ὕδωρ, εἶτα γῆν, εἶτα λίθους, τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων [...]  
«Afferma inoltre che essa si differenzia nelle sostanze per rarefazione e condensazione. Rarefacendosi, infatti, diventa fuoco, condensandosi invece vento, poi nuvola, e quando più condensato acqua, poi terra, poi pietre. Tutto il resto deriva da queste cose» (Simplicio DK 13A5)

[...] τὰ δὲ λοιπὰ ἐκ τῶν τούτου ἀπογόνων [...]  
«le altre cose derivano da quanto è da essa prodotto» (Ippolito DK 13A7).

Secondo questo schema (pluralistico, con probabile eco del politeismo teogonico esiodeo), dal principio materiale (ἀέρα ἀπειρον ἔφη τὴν ἀρχὴν εἶναι) si sarebbero generate, come effetto di compressione e rarefazione, alcune realtà elementari indipendenti (le «sostanze» elencate), da cui risulterebbero tutte le altre cose.

Una possibile, analoga oscillazione tra i due schemi si lascia cogliere anche nel contemporaneo Eraclito:

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν ἀεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα  
«questo ordine del mondo, lo stesso per tutte le cose, nessuno degli dei, nessuno degli uomini lo produsse, ma era sempre ed è e sarà fuoco sempre vivente, che secondo misura si accende e secondo misura si spegne» (DK 22B30)

---

<sup>80</sup> Che ha l'aria di essere citazione dall'originale teofrasto: in questo caso non troveremmo una semplice parafrasi, con la proiezione della dottrina peripatetica dei 4 elementi, ma forse il riferimento a un elenco effettivamente anassimeneo. Su questo punto Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Science* cit., pp. 149-150.

<sup>81</sup> Secondo un paradigma riduttivo già presente nel mito greco di Proteo, come segnala Kahn, *op. cit.*, p. 151.

πυρός τε ἀνταμοιβή τὰ πάντα καὶ πῦρ ἀπάντων ὄκωσπερ χρυσοῦ χρήματα καὶ  
χρημάτων χρυσός  
«tutte le cose sono scambio con fuoco e il fuoco scambio con tutte le cose, come i beni sono  
scambio con oro e l'oro scambio con beni» (DK 22B90)

ψυχῆσιν θάνατος ὕδωρ γενέσθαι, ὕδατι δὲ θάνατος γῆν γενέσθαι, ἐκ γῆς δὲ  
ὕδωρ γίνεται, ἐξ ὕδατος δὲ ψυχῆ  
«per le anime è morte diventare acqua, per l'acqua, invece, è morte diventare terra, ma dalla  
terra si genera l'acqua, dall'acqua a sua volta [si genera] l'anima» (DK 22B36)

ζῆι πῦρ τὸν γῆς θάνατον καὶ ἀῆρ ζῆι τὸν πυρός θάνατον, ὕδωρ ζῆι τὸν ἀέρος  
θάνατον, γῆ τὸν ὕδατος  
«il fuoco vive la morte della terra e l'aria vive la morte del fuoco, l'acqua vive la morte  
dell'aria, la terra la morte dell'acqua» (DK 22B76).

Da un lato, soprattutto i primi due frammenti suscitano l'impressione che Eraclito riduca ogni cosa a fuoco, la natura originaria che si cela dietro ogni trasformazione; dall'altro il lessico (γενέσθαι, γίνεται, ζῆι, θάνατος) di B36 e B76 suggerisce l'idea di un ciclo di produzione di elementi, che scaturiscono gli uni dagli altri, senza una reale identità di base<sup>82</sup>.

I limiti di documentazione (anche nel caso dei frammenti eraclitei) e il lessico e l'impostazione peripatetici delle testimonianze non consentono di stabilire con certezza quale schema fosse effettivamente operante negli autori ionici: in ogni modo è chiaro che, rispetto all'impegno argomentativo di Parmenide, essi potrebbero far sentire la loro presenza da due punti di vista.

Intanto, come in precedenza segnalato, nell'insistenza parmenidea sul nesso γένεσις-ὄλεθος e nell'eco biologica di molti termini ed espressioni ricorrenti nel poema (γενέσθαι, ὄλλυσθαι, γένναν, αὐξηθέν, ἀρξάμενον, φύν), che potrebbero evocare la centralità della dimensione generativa decisiva nel secondo modello. Un lessico "biologico" è attribuito chiaramente, nelle testimonianze, in particolare ad Anassimandro, come rivelano l'uso del termine γόνιμον per indicare il nucleo originario dei processi reattivi che conducono alla formazione di un mondo (una sorta di base seminale del mondo stesso), e la scelta di un verbo - ἀποκριθῆναι (da ἀποκρίνεσθαι) – che evoca attività di secrezione. L'ἀπειρον stesso sarebbe stato proposto, allora, come fertile, feconda matrice, una sorta di "genitore" (in senso letterale), cui imputare in ultima analisi l'origine.

In secondo luogo è evidente, nel poema, la riflessione sulle implicazioni "ontologiche" dei due possibili paradigmi esplicativi che possiamo cogliere nello schema attribuito dalle testimonianze ad Anassimene: (i) esiste una «natura soggiacente» (ὑποκειμένη φύσις), «unica e infinita» (μία ἀπειρος), dalla quale, (ii) a causa di «movimento eterno» (κίνησις αἰδῖος), (iii) si produce «il mutamento» (τὴν μεταβολὴν γίνεσθαι), consistente nel (iv) suo differenziarsi «in sostanze» (διαφέρειν κατὰ τὰς οὐσίας), (v) «da cui» discenderebbero «tutte le altre cose» (τὰ δὲ ἄλλα ἐκ τούτων). A Parmenide non sarebbero sfuggiti:

(a) la difficoltà di coniugare la consistenza d'essere della ὑποκειμένη φύσις, la sua eterna irrequietezza, e la realtà sostanziale delle «altre cose»;

(b) il fatto che l'attività discriminante («differenziare», διαφέρειν) riferita alla realtà originaria ne minava la compattezza (portando con sé la nozione di non-essere);

<sup>82</sup> Graham, *op. cit.*, pp. 124 ss..

(c) il problema della giustificazione dello stesso processo di generazione dal principio e/o della sua trasformazione.

In effetti si tratta delle questioni di fondo che abbiamo ritrovato commentando i primi 25 versi di B8.

Immobile e identico

È probabile che allo stesso contesto rinviino i versi successivi (26-31), che sottolineano immobilità e immutabilità di ciò che è:

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν  
ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος  
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς.  
ταῦτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται  
χοῦτως ἔμπεδον αὖθι μένει· κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη  
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει,  
«Inoltre, immobile nei vincoli di grandi catene,  
è senza inizio e senza fine, poiché nascita e morte  
sono state respinte ben lontano: convinzione genuina [le] fece arretrare.  
Identico e nell'identica condizione perdurando, in se stesso riposa,  
e, così, stabilmente dove è persiste: dal momento che Necessità potente  
nelle catene del vincolo [lo] tiene, che tutto intorno lo rinserra».

L'uso del termine ἀκίνητον non deve ingannare: ciò che è in gioco in questo passaggio non è tanto, nello specifico, il movimento, quanto il mutamento in generale, come suggerito da:

(i) accostamento tra ἀκίνητον e altri due aggettivi – «senza inizio» (ἄναρχον) e «senza fine» (ἄπαυστον) – esplicitamente giustificati dalla precedente esclusione di γένεσις e ὄλεθρος;

(ii) insistenza su identità durevole, fissità di stato e persistenza di τὸ ἐόν;

(iii) variazione nel registro espressivo, con la reiterazione di immagini che suggeriscono certamente anche inabilità al moto, ma, nel contesto, soprattutto impossibilità di sviluppo, di cambiamento della propria situazione.

*Nell'identica condizione*

Insomma, Parmenide appare interessato a escludere dall'essere la possibilità di intrinseca motilità (connaturata invece, secondo le testimonianze, alla φύσις milesia) - donde forse l'aggettivo ἀτρεμῆς del v. 4 - e dunque, rispetto allo schema esplicativo che abbiamo riscontrato, di trasformazione (μεταβολή): da un punto di vista linguistico sono dominanti le espressioni che accentuano saldezza («stabilmente dove è persiste» ἔμπεδον αὖθι μένει) e staticità («in se stesso riposa» καθ' ἑαυτό τε κεῖται), figurativamente accompagnate dalla suggestione dei «vincoli di grande catene» (μεγάλων δεσμῶν πείρατα), e del rinserramento dell'essere (τό μιν ἀμφὶς ἐέργει) a opera di «Necessità potente» (κρατερὴ Ἀνάγκη).

Come abbiamo segnalato in nota al testo, il passo è ricco di echi letterari e riflette su un nodo (mutamento) ben documentato anche nella cultura filosofica arcaica:

- ἀλλ' αἰεὶ τοὶ θεοὶ παρῆσαν χυπέλιπον οὐ πώποκα,  
τάδε δ' αἰεὶ πάρεσθ' ὁμοῖα διὰ τε τῶν αὐτῶν αἰεὶ.  
- ἀλλὰ λέγεται μὲν Χάος πρῶτον γενέσθαι τῶν θεῶν.  
- πῶς δὲ καὶ μὴ ἔχον γ' ἀπὸ τίνος μῆδ' ἐς ὅ τι πρῶτον μόλοι.

-οὐκ ἄρ' ἔμολε πρῶτον οὐθέν; — οὐδὲ μὰ Δία δεύτερον  
 τῶνδέ γ' ὧν ἄμες νῦν ὧδε λέγομεν, ἀλλ' ἀεὶ τὰδ' ἦς  
 «A. Ma sempre gli dei furono e mai vennero meno,  
 queste cose sono sempre uguali e sempre per sé stesse.  
 B. Eppure si dice che Chaos degli dei fu il primo a venire all'essere.  
 A. Come può essere? Come primo non aveva qualcosa da cui derivare né qualcosa verso  
 cui procedere.  
 B. Nulla allora procedette per primo? A. Né, per Zeus, per secondo,  
 almeno di queste cose di cui ora qui discorriamo in questo modo, ma queste sempre  
 furono». [...]. (Epicarmo DK 23B1<sup>83</sup>)

[...]—ὧδε νῦν ὄρη  
 καὶ τὸς ἀνθρώπων· ὁ μὲν γὰρ αὖξεθ', ὁ δὲ γὰ μὰν φθίνει,  
 ἐν μεταλλαγῶι δὲ πάντες ἐντὶ πάντα τὸν χρόνον.  
 ὁ δὲ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν κοῦποκ' ἐν ταύτῳ μένει,  
 ἕτερον εἶη κα τὸδ' ἤδη τοῦ παρεξεστακότος [...]  
 «[...] Così ora considera  
 anche gli uomini: l'uno infatti cresce, l'altro, invece, deperisce:  
 tutti, insomma, sono in mutamento durante tutto il tempo.  
 Ora, ciò che muta per natura, e non rimane mai nella stessa condizione,  
 questo sarebbe già differente da quello che era [...]» (Epicarmo DK 23B2<sup>84</sup>)

ἀεὶ δ' ἐν ταύτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν  
 οὐδὲ μετέρχεσθαί μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλῃ  
 «sempre nello stesso posto permane, e per nulla si muove,  
 né gli si addice spostarsi ora in un posto ora in un altro» (Senofane DK 21B26).

Le citazioni di Senofane e Epicarmo attestano, nella elaborazione contemporanea, la preoccupazione per il mutamento in associazione al tempo: tradizionalmente riferite al rapporto tra l'umano e il divino (Epicarmo), esse complessivamente contrastano i processi di crescita e deperimento, l'instabilità sostanziale degli esseri umani, con l'immota identità delle realtà divine («uguali e sempre per sé stesse» ὁμοῖα διὰ τε τῶν αὐτῶν ἀεὶ), connotata sia rispetto al tempo («sempre gli dei furono e mai vennero meno» ἀεὶ τοὶ θεοὶ παρήσαν χυπέλιπον οὐ πάποκα), sia rispetto allo stato («ciò che muta per natura, e non rimane mai nella stessa condizione» ὁ δὲ μεταλλάσσει κατὰ φύσιν κοῦποκ' ἐν ταύτῳ μένει)<sup>85</sup>. Significativamente, nel suo breve frammento Senofane sembra giustificare l'immobilità divina con una considerazione di opportunità: «né gli si addice [ἐπιπρέπει] spostarsi ora in un posto ora in un altro».

La Dea di Parmenide, da parte sua, coniuga immobilità, immutabilità e identità sulla base di tre considerazioni:

(i) generazione e corruzione sono state allontanate dallo scenario dell'essere con argomento conclusivo («convinzione genuina [le] fece arretrare» ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς): τὸ ἔόν è dunque indiscutibilmente sottratto alla linearità della relazione inizio-fine a causa della contraddizione che essa comporta; è ἀναρχον ἄπαυστον nel senso che non diviene;

<sup>83</sup> Utilizziamo la traduzione italiana di Diels-Kranz (*I Presocratici*, a cura di G. Reale).

<sup>84</sup> *Ibidem*.

<sup>85</sup> È da osservare, in particolare, l'uso in entrambi gli autori dell'espressione ἐν ταύτῳ μένει (in Senofane l'equivalente poetico ἐν ταύτῳ μίμνει), nella duplice valenza (locativa e di stato) che ritroviamo in Parmenide.

- (ii) ingenerabilità, incorruttibilità, pienezza, omogeneità e continuità (sottolineate nei versi precedenti) pongono l'accento sull'identità di τὸ ἔόν con se stesso: essa appare il nuovo baricentro del discorso divino. La Dea, tuttavia, non propone un argomento a sostegno, né esplicitamente si appoggia al precedente, limitandosi invece a citare la garanzia della vigilanza di Ανάγκη (Necessità-Costrizione) e, per due volte, dei suoi vincoli e catene;
- (iii) l'immobilità è collegata, attraverso la sottrazione dei processi di generazione e corruzione e il rilievo dell'identità di stato, all'argomento complessivo: il movimento viene assimilato a un mutamento di condizione dell'essere e quindi escluso<sup>86</sup>.

*Non incompiuto...*

Anche l'argomento a sostegno dell'immutabilità di «ciò che è» dipende dunque, in ultima analisi, dalla κρίσις dei vv. 15-16: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. Su quel giudizio, in effetti, poggia saldamente la πίστις ἀληθῆς che esclude, dall'orizzonte della riflessione sull'essere, γένεσις e ὄλεθος. Tale immutabilità è, a sua volta, utilizzata (vv. 32-33) come prova a favore della perfezione di τὸ ἔόν<sup>87</sup>:

οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἔόν θέμις εἶναι  
 ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές· μὴ ἔόν δ' ἄν παντὸς ἐδεῖτο.  
 «E per questo non incompiuto l'essere [è] lecito che sia:  
 non è, infatti, manchevole [di alcunché]; il non essere, invece, mancherebbe di tutto».

Interessante nel passaggio il fatto che Parmenide ricorra a una congiunzione (οὐνεκεν, «per questo») che riferisce l'affermazione successiva a quel che immediatamente precede: l'argomento si sostiene quindi sia sulla κρίσις e le sue conseguenze, sia sulle immagini di vincoli e catene, immobilizzanti ma anche identitarie. La suggestione divina di Ανάγκη opera a garanzia della compiutezza dell'essere, sorvegliandone e salvaguardandone la pienezza (πᾶν ἔστιν ὁμοῖον; πᾶν δ' ἔμπλεόν ἔστιν ἔόντος).

La Dea, insomma, annoda immobilità, immutabilità, identità e perfezione: οὐκ ἀτελεύτητον – come οὐλον μουνογενές (intero, uniforme), ὁμοῦ πᾶν (tutto insieme), συνεχές (continuo, coeso) – discende dal rigetto della via ὡς οὐκ ἔστιν, e rivela dunque un carattere essenziale dell'essere. L'alternativa radicale ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν, con l'invito a valutare discorsivamente la robustezza degli argomenti (B7.5) e a concentrarsi su ἔστι e sui suoi «segnali» (B8.1-2), comporta, infatti, la progressiva sottrazione di ogni negatività che potrebbe attentare all'integrità dell'essere, come manifesto nel v. 33, comunque lo si intenda:

- (i) l'essere non può essere in difetto in alcun modo (poiché «deve essere per intero o non essere per nulla»); il non-essere, invece, sarebbe totale assenza di realtà;
- (ii) traducendo diversamente, invece, avremmo:

ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδεές· μὴ ἔόν δ' ἄν παντὸς ἐδεῖτο  
 «non è, infatti, manchevole [di alcunché]; se non fosse [non-manchevole], invece,  
 mancherebbe di tutto» (v. 33);

se l'essere fosse in qualche misura o per qualche aspetto carente, porterebbe con sé non-essere e ne sarebbe distrutto, come già marcato (o anticipato) al v. 11:

<sup>86</sup> Leszl, *op. cit.*, p. 209.

<sup>87</sup> Su questo passaggio P. Curd, *Eleatic Arguments*, in *Methods in Ancient Philosophy*, edited by J. Gentzler, Clarendon Press, Oxford 1998, p. 18.

ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἔστιν ἢ οὐχί  
«deve essere per intero o non essere per nulla».

Se ora consideriamo, nel suo complesso, il nodo di questi versi centrali del frammento, possiamo forse cogliervi una presa di posizione nei confronti delle tesi che avevano delineato a un tempo il primato di un principio e i suoi sviluppi o le sue trasformazioni: che lo avevano considerato divino, attribuendogli eterna durata e vitalità, per garantire gli enti nella loro totalità; proteiforme (l'aria di Anassimene?) per giustificarne le traduzioni fenomeniche; infinitamente fecondo per sostenere gli incessanti processi di generazione e corruzione.

#### *Essere e pensiero*

È appunto nella discussione di questo nodo che Parmenide inserisce (vv. 34-38a) quanto appare come un *excursus*, oggetto di un articolato dibattito, filologico e interpretativo, cui abbiamo accennato in nota al testo:

ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔοντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν  
οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι  
«La stessa cosa invero è pensare e il pensiero che "è":  
giacché non senza l'essere, in cui [il pensiero] è espresso,  
troverai il pensare. Né, infatti, esiste né esisterà  
altro oltre all'essere, poiché Moira lo ha costretto  
a essere intero e immobile».

Accettando la nostra traduzione del v. 34, in effetti qui la Dea recupererebbe affermazioni avanzate in precedenza:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἔστιν τε καὶ εἶναι  
«La stessa cosa, infatti, è pensare ed essere» (B3)

χρὴ τὸ λέγειν τὸ νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι  
«È necessario dire questo e pensare questo: che "ciò che è [l'essere] è"» (B6.1a).

Ribadendo la connessione, che fa da sfondo a tutta l'esposizione divina, tra νοεῖν e εἶναι - e dunque anche l'impossibilità che «ciò che non è» (μὴ ἐὸν) possa realmente essere oggetto del pensiero<sup>88</sup>, secondo le indicazioni di B2.7-8:

οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐὸν - οὐ γὰρ ἀνυστόν -  
οὔτε φράσαις  
«non potresti infatti conoscere ciò che non è (non è in effetti cosa fattibile),  
né indicarlo»

- l'obiettivo sarebbe quello di escludere che possa darsi per l'intelligenza della realtà oggetto diverso dall'«essere» (ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔοντος), che possa in altre parole essere assunto come realtà quanto si manifesta a livello di senso comune. Questa lettura sembra confermata da quel che segue immediatamente (vv. 38b-41):

<sup>88</sup> Questo è quanto i versi in questione mostrerebbero secondo Curd, *Eleatic Arguments*, cit., p. 19.

τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,  
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,  
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν  
 «Per esso [ciò che è] tutte le cose saranno nome,  
 quante i mortali stabilirono, convinti che fossero reali:  
 nascere e morire, essere e non essere,  
 cambiare luogo e mutare luminoso colore».

Gli eventi che i «mortali» (βροτοί) registrano quotidianamente e che in modo irriflesso interpretano come fenomeni di mutamento («nascere e morire», «cambiare luogo e mutare luminoso colore») - indicandoli con un «nome» (ὄνομα) che si illudono (si convincono: πεποιθότες) garantisca loro genuina consistenza (ἀληθῆ) - si rivelano, all'intelligenza critica sollecitata dalla Dea, per quello che in verità sono: appunto «nome». Gli uomini, in altre parole, utilizzano una pluralità di espressioni - dalla Dea già esplicitamente proibite: «nascere e morire, essere e non essere, cambiare luogo» - per designare e articolare una realtà che, correttamente valutata, non può che ricondursi all'«essere». L'unico possibile (vero) oggetto di intelligenza e linguaggio è «ciò-che-è»: indipendentemente da quel che i mortali pretendono di riferire nei loro pensieri e discorsi, ciò cui essi realmente pensano e possono pensare è τὸ ἐόν<sup>89</sup>.

Prima di tornare a discutere i «segnali» lungo la via ὅπως ἔστιν - in particolare prima di riprendere e ulteriormente determinare il nodo cruciale della immobilità-immutabilità e compiutezza dell'essere - la Dea di Parmenide richiama l'attenzione su quanto implicito nelle sue affermazioni iniziali (B2-B3): per un pensare intelligente, capace cioè di afferrare consapevolmente il proprio oggetto, non può darsi altro orizzonte che ἐόν, dal momento che «ciò che non è» (μὴ ἐόν) è inconsistente. Molto discussa la formula impiegata (vv. 34-36a):

ταῦτόν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.  
 οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἐστίν,  
 εὐρήσεις τὸ νοεῖν  
 «La stessa cosa è pensare e il pensiero che "è":  
 giacché non senza l'essere, in cui [il pensiero] è espresso,  
 troverai il pensare».

Rispetto ai due enunciati (B3 e B6.1a) sopra ricordati, qui non si tratta semplicemente di una affermazione di identità (generica) tra pensare ed essere (B3) ovvero di una presa d'atto della necessità per il pensiero di ammettere che «ciò che è esiste» (B6.1a). Qui la Dea si spinge a delineare a un tempo due relazioni - di identità (ταῦτόν ἐστὶ) e di dipendenza (espressa da οὐνεκεν, che traduciamo come equivalente a ὅτι «che»<sup>90</sup>) - i cui membri risultano da un lato νοεῖν, dall'altro appunto «il pensiero» (νόημα) «che "è"». Non c'è altro oltre all'essere, quindi l'essere non può che essere l'oggetto del pensiero: la Dea sottolinea, infatti, come l'essere sia propriamente ciò «in cui» il pensiero è espresso, il campo entro cui necessariamente il pensiero si manifesta. Per questo, allora:

τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,

<sup>89</sup> McKirahan, *op. cit.*, p. 202.

<sup>90</sup> Ma che altri scelgono di rendere come «a causa di».

ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ  
«Per esso tutte le cose saranno nome,  
quante i mortali stabilirono, convinti che fossero reali».

Dal momento che τὸ ἐὸν è in verità il solo contenuto realmente pensato ed espresso nel linguaggio, qualsiasi cosa i mortali pensino o dicano e in qualsiasi modo la pensino o dicano, essi stanno parlando di ciò-che-è<sup>91</sup>. C'è tensione, dunque, tra quanto essi sono «convinti» di nominare e quanto in realtà essi nominano: sebbene non ne siano consapevoli, ogni nome afferma l'essere. All'orizzonte (trascendentale) dell'essere non può sottrarsi il nominare dei mortali<sup>92</sup>.

Nel contesto, insomma, a dispetto di una lunga tradizione interpretativa, intenzione della Dea sarebbe non tanto aprire una parentesi per discutere dell'inattendibilità dell'esperienza umana, quanto rilevare l'illusione che altro (dall'essere e dai suoi «segnali») possa essere l'ambito del pensare. In questione sarebbe allora la consistenza del mondo attestato empiricamente, ma non in quanto di per sé illusorio, risultato di un inganno dei sensi, piuttosto perché non inquadrato coerentemente, da un punto di vista logico, nell'unitaria cornice d'essere, e dunque frainteso. In quest'ottica, al linguaggio inadeguato dei mortali è contrapposto il linguaggio della verità dell'essere<sup>93</sup>.

A chi si riferisce il termine βροτοί? Agli esseri umani in genere, evocando il tradizionale rilievo della loro debolezza cognitiva (rispetto alla conoscenza divina) e dunque accentuando la natura eccezionale dell'esperienza del poeta? Ovvero a un gruppo o a gruppi di sapienti rivali? Osservando le scelte espressive di Parmenide (γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί, καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶα φανὸν ἀμείβειν), potremmo riconoscere sia una generica allusione alle modalità ordinarie di lettura della realtà (cambiamento di luogo, mutamento qualitativo), sia l'accento a un linguaggio più specifico (nascere e morire, essere e non essere): quello che sopra abbiamo individuato nelle testimonianze relative agli schemi cosmologici (e cosmogonici) milesi e nei frammenti eraclitei.

A noi sembra, tuttavia, che questo passo - apparentemente una pausa nella sequenza argomentativa del frammento - faccia emergere un aspetto peculiare dell'approccio di Parmenide, una nuova dimensione speculativa. Ipotizzando che l'Eleate abbia preso le mosse dall'analisi delle implicazioni (ontologiche) di affermazioni relative alla φύσις o all'ἀρχή, denunciando le incongruenze delle lezioni cosmologiche (e cosmogoniche) circolanti, è possibile si sia a un certo punto concentrato sulle condizioni di comprensione della realtà (dunque sulla stessa attività di νοεῖν): questione di «secondo livello»<sup>94</sup> (meta-cognitiva), intesa a far prendere consapevolezza, oltre che dei «segni» dell'essere, anche dei presupposti del pensare. L'*ontologia* che viene delineata traccia così a un tempo i requisiti necessari (stabilità, identità) alla conoscenza: la comprensione (νοεῖν) esige determinate condizioni formali (proprietà) per l'intelligibilità del proprio oggetto; condizioni che Parmenide potrebbe aver fatto

<sup>91</sup> McKirahan, *op. cit.*, p. 205.

<sup>92</sup> Ruggiu, *op. cit.*, pp. 307-8.

<sup>93</sup> *Ibidem*.

<sup>94</sup> G.E.R. Lloyd usa l'espressione «second'ordine», per esempio nel suo *Le pluralisme de la vie intellectuelle avant Platon*, in A. Laks et C. Louguet (éds), *Qu'est-ce que la Philosophie Présocratique? What is Presocratic Philosophy?*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq (Nord) 2002, p. 44.

emergere nel confronto serrato (meta-critico) con le teorie della natura della tradizione ionica<sup>95</sup>.

*Moira lo ha costretto...*

Per la terza volta nel frammento, la Dea assicura il proprio ragionamento ricorrendo a un'immagine mitica (e a una formula epica): Moira «ha costretto» (ἐπέδησεν) ἐόν «a essere intero e immobile» (οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι). È a causa (γὰρ) di tale “destino” che nulla «esiste o esisterà» (ἔστιν ἢ ἔσται) «oltre all'essere» (πάρεξ τοῦ ἐόντος): ciò, in primo luogo, comporta ancora (come nel caso di Giustizia e Necessità) che la garanzia di Moira risulti formalmente essenziale per affermare integrità, unicità e immutabilità dell'essere (e dunque per sostenere come i «nomi» dei «mortali» si riferiscano in vero sempre e solo all'essere). Ma la superiore tutela di Moira impone, in secondo luogo, anche l'identità di essere e pensiero, nel momento in cui marca, appunto, come non possa esistere ἄλλο παράεξ τοῦ ἐόντος («altro oltre all'essere»).

In questo senso, rispetto a νοεῖν e ἐόν, essa riveste una funzione “trascendentale”: richiamando implicitamente le immagini dei legami (πείρατα) e delle catene (δεσμοί) ed esplicitamente la fissità (ἐπέδησεν - ἔμπεδον) dei ceppi (πέδα), con la figura di Moira la Dea, da un lato, ribadisce la stabilità dell'essere, dall'altro indica in quella invariabilità un carattere fondamentale della conoscenza. Questa connessione tra saldezza di «ciò che è» e costanza del νόημα che la coglie è la stessa allusa in B4.1-2:

λεῦσε δ' ὁμῶς ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·  
οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐόν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι  
«Considera come cose assenti siano comunque al pensiero saldamente presenti;  
non impedirai, infatti, che l'essere sia connesso all'essere».

La Dea le contrappone la precarietà tutta umana e artificiale («saranno nome» ὄνομ' ἔσται) di quanto (πάντ' [...] ὅσσα) «i mortali stabilirono» (βροτοὶ κατέθεντο), lasciandosi poi traviare (πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ).

### Compiuto e omogeneo

I versi (42-49) che concludono la sezione sulla Verità ne riassumono l'ontologia, insistendo particolarmente sulla compiutezza e omogeneità di «ciò che è», attraverso un ampio ricorso a metafore “spaziali”:

αὐτὰρ ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί  
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαιρίης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,  
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον  
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ.  
οὔτε γὰρ οὐκ ἐὼν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι  
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἐὼν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος  
τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἴσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ἄσυλον·  
οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πεύρασι κύρει.  
«Inoltre, dal momento che [c'è] un limite estremo, [ciò che è] è compiuto  
da tutte le parti, simile a massa di ben rotonda palla,  
a partire dal centro ovunque di ugual consistenza: poiché è necessario che esso non sia in  
qualche misura di più,  
o in qualche misura di meno, da una parte o dall'altra.

<sup>95</sup> Graham, *Explaining the Cosmos* cit., p. 166.

Non c'è, in effetti, non essere, che possa impedirgli di giungere a omogeneità, né ciò che è esiste così che ci sia - di ciò che è - qui più, lì meno, poiché è tutto inviolabile.

A se stesso, infatti, da ogni parte uguale, uniformemente entro i [suoi] limiti rimane».

L'effetto dei versi è di esprimere contestualmente due prospettive diverse: essi, proponendo la similitudine con la «massa di ben rotonda palla» (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ), sembrano assumere infatti un'ottica “esterna”, quasi a visualizzare e delineare “da fuori” - nella sua compiuta integrità – la compatta estensione dell'essere; d'altra parte, sottolineandone invece l'equa distribuzione (ἰσοπαλὲς πάντη) «a partire dal centro» (μεσσόθεν), manifestano piuttosto un punto di vista “interno” (dal centro alla superficie perimetrale). Complessivamente il testo vuol riproporre ἔόν come totalità piena, densa, uniforme, e a tale scopo fa leva sulla nozione di «limite estremo» (πεῖρας πύματον), di un confine che rende plasticamente l'assoluto discrimine tra ἔόν e μὴ ἔόν, logicamente essenziale a tutto il ragionamento della Dea.

### *C'è un limite estremo*

Anche in questo caso – come in altri passaggi del poema – appare evidente il debito nei confronti dell'immaginario epico:

ἔνθα δὲ γῆς δνοφερῆς καὶ ταρτάρου ἠερόεντος  
πόντου τ' ἄτρυγέτοιο καὶ οὐρανοῦ ἀστερόεντος  
ἔξειης πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν,  
ἀργαλέ' εὐρώεντα, τὰ τε στυγέουσι θεοὶ περ·  
χάσμα μέγ', οὐδέ κε πάντα τελεσφόρον εἰς ἐνιαυτὸν  
οὐδας ἴκοιτ', εἰ πρῶτα πυλέων ἔντοσθε γένοιτο,  
ἀλλὰ κεν ἔνθα καὶ ἔνθα φέροι πρὸ θύελλα θυέλλης  
ἀργαλή· δεινὸν δὲ καὶ ἀθανάτοισι θεοῖσι.]

[τοῦτο τέρας· καὶ Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ  
ἔστηκεν νεφέλης κεκαλυμμένα κυανέησι

«Là della terra nera e del Tartaro oscuro,  
del mare infecondo e del cielo stellato,

di seguito, di tutti vi sono le scaturigini e i confini,  
luoghi penosi e oscuri che anche gli dei hanno in odio,  
voragine enorme; né tutto un anno abbastanza sarebbe  
per giungere al fondo a chi passasse dentro le porte,  
ma qua e là lo porterebbe tempesta sopra tempesta  
crudelmente; tremendo anche per gli dei immortali  
è tale prodigio. E di Notte oscura la casa terribile

s'inalza, da nuvole livide avvolta» (*Teogonia*, 736-745. Traduzione di G. Arrighetti).

Il passo esiodeo è di un certo rilievo nel nostro contesto, in quanto lega il tema delle «scaturigini» e dei «confini» di tutte le cose (πάντων πηγαὶ καὶ πείρατ' ἔασιν) a uno scenario infero in cui è inserito il riferimento alla «casa terribile di Notte oscura» (Νυκτὸς ἐρεμνῆς οἰκία δεινὰ), probabile prototipo della «dimora della Notte» (δῶματα Νυκτός) evocata nel proemio di Parmenide. Non va dimenticato, inoltre, che la comunicazione di verità avviene a opera di una divinità che promette «di tutto informare» (B1.28); che «di Verità ben rotonda il cuore saldo» (Ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμὲς ἦτορ) e la via «che è» (ὅπως ἔστιν) sono l'oggetto della sua parola (μῦθος); insomma, che, almeno didascalicamente, l'ottica della comunicazione è situata effettivamente al «limite» del dicibile (dell'essere).

Agli interpreti non è sfuggito il peso peculiare che nello sviluppo argomentativo di B8 progressivamente assumono le immagini che afferiscono al limite (πεῖρας) vincolante per l'essere:

τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι  
οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
ἀλλ' ἔχει  
«Per questo né nascere  
né morire concesse Giustizia, sciogliendo le catene,  
ma [lo] tiene» (vv. 13b-15a)

ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν  
«immobile nei vincoli di grandi catene» (v. 26)

ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν  
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι  
«poiché Moira lo ha costretto  
a essere intero e immobile» (vv. 37b-38a)

κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη  
πεῖρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἐέργει  
«dal momento che Necessità potente  
nelle catene del vincolo [lo] tiene» (vv. 30a-31b)

ἐπεὶ πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί  
«dal momento che [c'è] un limite estremo, [ciò che è] è compiuto» (v. 42).

Sono i legami variamente evocati a impedire all'essere di essere esposto a generazione e corruzione (ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον), ovvero al mutamento (ἀκίνητον), e a garantirne integrità (οὔλον μουνογενές) e perfezione (οὐκ ἀτελεύτητον, τετελεσμένον). Come abbiamo in precedenza osservato, significativamente alle immagini di catene e vincoli sono associate figure di garanzia: Giustizia, Necessità, Moira. L'idea è quella di costrizione come destino ovvero legge dell'essere<sup>96</sup>, ma nel contesto, in relazione al pronunciamento circa l'esistenza di un «confine estremo» (πεῖρας πύματον), all'accostamento al «corpo di una palla ben rotonda» (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ) e alle altre formule spaziali (πάντοθεν, μεσόθεν) utilizzate, potremmo trovarci in presenza di una suggestione cosmologica. Secondo Schreckenberg<sup>97</sup>, l'idea di un estremo vincolo cosmico sarebbe antica e avrebbe avuto origine in ambiente pitagorico, come documenterebbe Aëtius:

Πυθαγόρας ἀνάγκην ἔφη περικεῖσθαι τῷ κόσμῳ  
«Pitagora affermò che la necessità circonda il cosmo»<sup>98</sup>,

e confermerebbe la nozione pitagorica di ἄντυξ κόσμου («limite del cosmo»). In effetti, Aëtius attribuisce proprio a Pitagora l'introduzione del termine «cosmo» per indicare il tutto:

<sup>96</sup> H. Schreckenberg, "Ananke. Untersuchungen zur Geschichte des Wortgebrauchs", *Zetemata* 36, München 1964, pp. 75-6. Citato in Robbiano, *op. cit.*, p. 141.

<sup>97</sup> *Op. cit.*, pp. 103 ss.. Citato in Robbiano, *op. cit.*, p. 140.

<sup>98</sup> H. Diels, *Doxographi Graeci*, De Gruyter, Berlin 1965, 321 b4.

Π. πρῶτος ὠνόμασε τὴν τῶν ὅλων περιοχὴν κόσμον ἐκ τῆς ἐν αὐτῶι τάξεως  
«Pitagora per primo chiamò l'insieme di tutte le cose cosmo, per l'ordine che vi regna» (DK  
14A21)

Ricordiamo, inoltre, come il tema dell'equilibrio del cosmo garantito dal confine cosmico si colleghi ad Anassimandro, del cui *apeiron* Aristotele afferma:

[...] διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὐτῆ τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ  
καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν  
«[...] Per questo diciamo che di esso non esiste principio, ma che esso è principio delle altre  
cose e tutte le comprende e tutte governa» (DK 12A15).

A suo modo Parmenide avrebbe potuto dunque fare proprio dall'ambiente culturale del tardo VI secolo il motivo dell'immutabilità e della stabilità dell'universo, espresso soprattutto nell'ultimo verso (v. 49) di questa sezione:

οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει  
«A se stesso, infatti, da ogni parte uguale, uniformemente entro i [suoi] limiti rimane».

Rispetto alla tradizione, tuttavia, muta profondamente l'ottica adottata: all'interno della sezione sulla Verità, l'Eleate rivolge il proprio sguardo alla realtà cosmica rilevando la dimensione d'essere (ἐόν), rispetto alla quale svaniscono tutti gli elementi di discriminazione spaziale (così come erano stati neutralizzati tutti i riferimenti temporali)<sup>99</sup>. Come insegna B4.2-4:

οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι  
οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον  
οὔτε συνιστάμενον  
«non impedirai, infatti, che l'essere sia connesso all'essere,  
né disperdendosi completamente in ogni direzione per il cosmo,  
né concentrandosi».

Nell'essere si riassumono omogeneamente tutte le cose: «ciò che è si stringe infatti a ciò che è» (v. 25: ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει). In considerazione dell'alternativa radicale «è-non è», «ciò che è» risulta compatto (v. 19: πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος), coeso (v. 25: ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν), compiuto (v. 27: οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι):

οὔτε γὰρ οὐκ ἐὸν ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι  
εἰς ὁμόν  
«Non c'è, in effetti, non essere, che possa impedirgli di giungere  
a omogeneità» (vv. 46-47a).

La proibizione di percorrere la via che pensa «che non è» fa sentire ancora la propria forza coinvolgente, nel determinare i contorni della realtà. In effetti, la recisa affermazione della Dea: «c'è un confine estremo» (πεῖρας πύματον) – sebbene ancora formalmente giustificata, a questo punto, dall'insistenza (mitica e/o metaforica) su vincoli e catene, e dalla sorveglianza dei relativi numi (Dike, Ananke, Moira) - interviene a completare il quadro ontologico, marcando in particolare l'integrità di «ciò

<sup>99</sup> Su questo punto il saggio di M. Kraus, *Sein, Raum und Zeit im Lehrgedicht des Parmenides*, in *Frühgriechisches Denken*, a cura di G. Rechenhauer, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005, pp. 252-269, in particolare pp. 260-1 e 267-8.

che è» come totalità (v. 4: οὐλον μουνογενές; v. 5: ὁμοῦ πᾶν), di cui non a caso si enuncia: «è tutto inviolabile» (πᾶν ἔστιν ἄσυλον). La reiterazione di un avverbio connette inizio e fine del passo:

τετελεσμένον ἐστί  
πάντοθεν  
«[ciò che è] è compiuto  
da tutte le parti» (vv. 42b-43a)

οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει  
«a se stesso, infatti, da ogni parte uguale, uniformemente entro i [suoi] limiti rimane» (v. 49).

La compiutezza (in ogni direzione) di «ciò che è» è sostenuta sulla base della sua "densità" ontologica:

οὔτ' ἐὸν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἐόντος  
τῆ μᾶλλον τῆ δ' ἥσσον  
«né ciò che è esiste così che ci sia - di ciò che è -  
qui più, lì meno» (vv. 47b-48a).

Nulla può alterarne l'equilibrio, ovvero impedirne l'omogeneità (τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι εἰς ὁμόν): affermare l'essere comporta escluderne (con il non-essere) ogni possibile deficienza e dunque equivale ad affermarne eguaglianza, uniformità, totale identità con se stesso, in altre parole la inviolabilità (πᾶν ἔστιν ἄσυλον).

*Simile a massa...*

Estremamente controversa a livello interpretativo è la similitudine introdotta dalla Dea all'inizio del nostro passo (ma in conclusione della sua comunicazione di Verità!):

εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ,  
μεσσόθεν ἰσοπαλές πάντη  
«simile a massa di ben rotonda palla,  
a partire dal centro ovunque di ugual consistenza» (vv. 43b-44a).

Come abbiamo rilevato in nota al testo, tre punti sono criticamente determinanti:

- (i) il soggetto (sottinteso) della similitudine è ἐόν (con cui concorda ἐναλίγκιον);
- (ii) ἐναλίγκιον («simile») si riferisce non a «palla» (σφαῖρα) ma a «massa» (ὄγκος);
- (iii) ἰσοπαλές («di ugual consistenza») è attributo del soggetto sottinteso («ciò che è») della affermazione iniziale, non di «massa di ben rotonda palla».

Se è da escludere l'equazione tra «ciò che è» e corpo sferico, è difficile tuttavia – proprio in forza dell'eco spaziale di questi versi e dei successivi – sottrarsi all'impressione che Parmenide stia parlando di qualcosa comunque esteso: il tutto indifferenziato e omogeneo di cui si parla potrebbe dunque coincidere con la realtà universale (τὸ πᾶν, come suggerisce Furley<sup>100</sup>), colta "in quanto essere", in altre parole intuita appunto come ἐόν («ciò che è»), ovvero – più astrattamente – come τὸ ἐόν («l'essere»), con le relative conseguenze logiche.

<sup>100</sup> D. Furley, *The Greek Cosmologists. Volume 1: The formation of the atomic theory and its earliest critics*, CUP, Cambridge 1987, p. 54.

La novità della sezione sulla Verità (che culmina nei versi in esame) sarebbe, allora, non quella di volgersi a una *realtà* diversa da quella cosmica, ma quella di concentrarsi sul «tutto» (πᾶν, πάντοθεν, πάντη) - come già documentato negli autori ionici - in una *prospettiva* diversa dalla cosmologia milesia: le scelte espressive di Parmenide ci suggeriscono di definirla "ontologica". Essa consiste nel trasfigurare la realtà - la stessa realtà attestata dalla esperienza - alla luce di rigorose esigenze razionali, che la Dea introduce assiomaticamente in B2 e ribadisce in B8.15 (ἡ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν). Parmenide indica questa attitudine con formule che evocano sia l'esame e la fatica argomentativa (B7.5: «valuta con il ragionamento la prova polemica» κρῖναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον), sia lo sguardo logicamente educato a evitare la contraddizione (B4.1: la possibile connessione tra λεῦσσε e νόω).

Il risultato di questa considerazione originale della realtà cosmica è l'abbandono degli schemi esplicativi - cosmologici e cosmogonici - milesi e la riduzione del «tutto» alla uniformità conchiusa di τὸ ἐόν: nella sua identità logicamente garantita dalla impraticabilità di μὴ ἐόν, ogni divenire e ogni discriminazione temporale sono sospesi in una eterna, continua giacenza di «ciò che è» in se stesso (dunque nel presente); analogamente sono superate tutte le distinzioni di luogo, nella sua compiuta, omogenea, coesa estensione. Insomma, del cosmo milesio (e probabilmente pitagorico) sono evaporati i fattori cosmogonici - i contrari, la natura-principio, le masse elementari - ed è rimasto τὸ ἐόν, espressione che solo in questo senso designa qualcosa di astratto, non immediatamente riconducibile ai sensi: un intero indiscriminato<sup>101</sup>, in cui si riassume la realtà dell'universo, la totalità delle cose considerate appunto come essere<sup>102</sup>.

Solo in coerenza con l'esigenza di permanenza, stabilità e identità incarnata da questa realtà-verità sarà possibile ripensare il mondo della esperienza. Se è vero che Parmenide non propone nella Via della Verità una propria cosmologia, ne fissa certamente le condizioni di possibilità, come la riflessione posteriore, da Empedocle agli atomisti, avrebbe mostrato.

La similitudine con la «massa di ben rotonda palla» è introdotta per illustrare plasticamente un nodo decisivo della esposizione della Dea:

ἐπει πεῖρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ  
 πάντοθεν  
 «dal momento che [c'è] un limite estremo, [ciò che è] è compiuto  
 da tutte le parti» (vv. 42-43a).

L'impressione è che Parmenide cerchi di utilizzare l'immagine della massa sferica per confermare l'intuizione della compiuta integrità dell'essere senza ricorrere a una tutela esterna, come avvenuto nei versi precedenti grazie alle figure divine (Dike, Ananke, Moira) e ai loro vincoli immobilizzanti, piuttosto attraverso il riferimento al carattere ultimo dell'estremità entro cui l'essere «uniformemente nei limiti rimane» (ὁμῶς ἐν πεύρασι κύρει)<sup>103</sup>. Il limite è estremo: come in Esiodo si dà, rispetto all'abisso spalancato (χάος, χάσμι' ἀχανές), una barriera insormontabile in cui tutte le cose hanno radice

<sup>101</sup> Kraus (p. 261) evoca in proposito una forma di esperienza immediata descritta da Ernst Mach, in cui l'universo nella sua interezza si sarebbe rivelato come massa indiscriminata e coesa.

<sup>102</sup> Thanassas (p. 45) sottolinea in proposito come l'ἐόν di Parmenide sia direttamente comparabile alla espressione aristotelica τὸ ὄν ἢ ὄν, in quanto denoterebbe la totalità degli enti (τὸ ὄν), richiamando tuttavia l'attenzione (nel secondo ὄν) anche sull'Essere di quegli enti.

<sup>103</sup> Couloubaritsis, *Mythe et philosophie* cit., p. 249.

(πάντων πηγαὶ καὶ πείρατα), in Parmenide oltre il confine non c'è nulla, al di qua tutto l'essere, di conseguenza perfetto, compiuto (τετελεσμένον) da ogni parte (πάντοθεν)<sup>104</sup>. La similitudine insiste sulla estensione compatta e sulla tensione uniforme: sulla uguale consistenza, dal centro al perimetro della sfera. Mourelatos ha osservato<sup>105</sup> come la sfera si prestasse, tra le varie figure, all'estrazione di criteri di completezza, dal momento che è quella che ha estensione sempre «identica con se stessa».

Che questi versi (i più citati del poema nell'antichità) fossero destinati a un forte impatto cosmologico, è rivelato soprattutto dalle riprese platoniche: come hanno puntualmente confermato le ricerche di Palmer<sup>106</sup>, la rappresentazione della grandiosa creazione del cosmo fisico da parte del demiurgo, sulla scorta del modello del vivente intelligibile, nel *Timeo* platonico propone una impressionante concentrazione di allusioni (e parole) parmenidee:

σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρόπον καὶ τὸ συγγενές. τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ ζῶα περιέχειν μέλλοντι ζῶω πρόπον ἂν εἴη σχῆμα τὸ περιειληφὸς ἐν αὐτῷ πάντα ὅποσα σχήματα· διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντη πρὸς τὰς τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερές αὐτὸ ἔτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῷ σχημάτων, νομίσας μυρῖω κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου. λείον δὲ δὴ κύκλω πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπηκριβουτο πολλῶν χάριν. ὁμμάτων τε γὰρ ἐπεδεῖτο οὐδέν, ὄρατόν γὰρ οὐδὲν ὑπελείπετο ἔξωθεν, οὐδ' ἀκοῆς, οὐδὲ γὰρ ἀκουστόν· πνεῦμά τε οὐκ ἦν περιεστός δεόμενον ἀναπνοῆς, οὐδ' αὖ τινος ἐπιδεῆς ἦν ὄργάνου σχεῖν ᾧ τὴν μὲν εἰς ἑαυτὸ τροφήν δέξοιτο, τὴν δὲ πρότερον ἐξικμασμένην ἀποπέμψοι πάλιν. ἀπήει τε γὰρ οὐδὲν οὐδὲ προσήειν αὐτῷ ποθεν—οὐδὲ γὰρ ἦν [...]

«E gli diede una figura a sé congeniale e congenere. Ma la figura congeniale al vivente che doveva contenere in sé tutti i viventi non poteva essere che quella che comprendesse in sé tutte le figure possibili; per cui, lo tornò come una sfera, in una forma circolare in ogni parte ugualmente distante dal centro alle estremità, che è la più perfetta di tutte le figure e la più simile a se stessa, giudicando il simile assai più bello del dissimile. E ne rese perfettamente liscio l'intero contorno esterno per molte ragioni. Infatti, non aveva affatto bisogno di occhi, perché nulla era rimasto da vedere all'esterno, né di orecchie, perché nulla era rimasto da sentire; né vi era bisogno di un organo per ricevere in sé il nutrimento o per eliminarlo in seguito, dopo averlo assimilato. Nulla, del resto, poteva da esso separarsi e nulla a esso aggiungersi da nessuna parte, perché nulla vi era al di fuori [...]» (*Timeo* 33b-c7)<sup>107</sup>.

<sup>104</sup> Ruggiu, *op. cit.*, p. 309.

<sup>105</sup> *Op. cit.*, pp. 127-8.

<sup>106</sup> J. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, O.U.P., Oxford 1999, pp. 193 ss..

<sup>107</sup> Traduzione da Platone, *Timeo*, a cura di F. Fronterotta, BUR, Milano 2003.

## B8 vv. 50-61

Sin dalla antichità si è presentato il poema di Parmenide come suddiviso in un proemio e due sezioni, di diversa ampiezza: Verità (o via della Verità) e Opinione (o via della Opinione), secondo lo schema attestato da Diogene Laerzio:

δισσὴν τε ἔφη τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν  
«Disse che la filosofia si divide in due parti, l'una secondo verità, l'altra secondo  
opinione».  
(DK28A1).

È plausibile che Proemio e prima parte complessivamente risultassero marcatamente più brevi rispetto alla seconda parte, di cui però abbiamo conservati soltanto quaranta versi (dei 150 circa complessivamente superstiti: 32 del solo B1 e 61 di B8!): 1/10, secondo le stime tradizionali, dell'intera sezione, che doveva coprire i 2/3 del poema<sup>1</sup>. Su questo elemento strutturale avremo modo di riflettere ancora più avanti.

### Discorso affidabile e opinioni mortali

Gli ultimi 12 versi del frammento 8 DK, conservatici da Simplicio, segnano evidentemente il passaggio tra le due sezioni (Verità e Opinione), come rivela il contesto delle citazioni:

συμπληρώσας γὰρ τὸν περὶ τοῦ νοητοῦ λόγον ὁ Π. ἐπάγει ταυτί [vv. 50-61]  
μετελθὼν δὲ ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ ὁ Π. ἦτοι ἀπὸ ἀληθείας, ὡς αὐτὸς  
φησιν, ἐπὶ δόξαν ἐν οἷς λέγει [vv. 50-52], τῶν γενητῶν ἀρχὰς καὶ αὐτὸς  
στοιχειώδεις μὲν τὴν πρώτην ἀντίθεσιν ἔθετο, ἣν φῶς καλεῖ καὶ σκότος <ἦ>  
πῦρ καὶ γῆν ἢ πυκνὸν καὶ ἀραιὸν ἢ ταῦτόν καὶ ἕτερον, λέγων ἐφεξῆς τοῖς  
πρότερον παρακειμένοις ἔπεσιν [vv. 50-59]  
«Concluso infatti il discorso intorno all'intelligibile, Parmenide aggiunge [citazione vv. 50-61]» (Simplicio, *Phys.* 38, 28)  
«Passando dagli intelligibili ai sensibili, o dalla verità, come lui si esprime, all'opinione, Parmenide, in quei versi in cui afferma [citazione vv. 50-52], pone a sua volta i principi elementari delle cose generate, secondo la prima antitesi che egli chiama luce e tenebra o fuoco e terra o denso e raro o identico e diverso, affermando, subito dopo i versi in precedenza citati, [citazione vv. 50-59]» (Simplicio, *Phys.* 30, 13).

Pur ipotizzando la posteriorità della suddivisione e sottotitolazione (Verità e Opinione) delle sezioni, non rimangono dubbi circa la funzione di cerniera di questo passo. Il linguaggio peripatetico del commentatore riflette in effetti un'altra celebre testimonianza sulla *Doxa* parmenidea, proposta nel primo libro della *Metafisica* aristotelica:

Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἐν οἷεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθὲν [...], ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλειῶν δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.  
«Parmenide, invece, sembra in qualche modo parlare con maggiore perspicacia: dal momento che, ritenendo che, oltre all'essere, il non-essere non esista affatto, egli crede che

<sup>1</sup> L. Atwood Wilkinson, *Parmenides and To Eon. Reconsidering Muthos and Logos*, Continuum International Publishing Group, London-New York 2009, p. 104.

l'essere sia di necessità uno e nient'altro. [...] Costretto, tuttavia, a seguire i fenomeni, e assumendo che l'uno sia secondo ragione, i molti invece secondo sensazione, pone, a sua volta, due cause e due principi, chiamandoli caldo e freddo, ossia fuoco e terra. E di questi dispone il caldo sotto l'essere, il freddo sotto il non-essere» (*Metafisica A*, 5, 986b 31- 987a 2).

### *Verità e opinioni*

Il testo del frammento è, d'altra parte, a sua volta esplicito nel rilevare la svolta nell'esposizione divina:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα  
ἀμφὶς Ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
«A questo punto pongo termine per te al discorso affidabile e al pensiero  
intorno a Verità; da questo momento in poi opinioni mortali  
impara, l'ordine delle mie parole ascoltando come cosa che può ingannare» (vv. 50-52).

Da un lato la Dea sottolinea al proprio interlocutore la conclusione della «comunicazione attendibile» (πιστὸν λόγον) e della «riflessione sulla verità» (νόημα ἀμφὶς ἀληθείης) e, insieme, l'introduzione di «punti di vista mortali» (δόξας βροτείας), mettendolo sull'avviso: la costruzione verbale (κόσμον ἐμῶν ἐπέων) potrà risultare fuorviante (ἀπατηλὸν). Dall'altro, è comunque la Dea a tenere lezione (dove l'esortazione al *kouros*: μάνθανε), e le stesse scelte espressive richiamano puntualmente il programma educativo del prologo del poema:

χρεῶν δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἡμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἤτορ  
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθείης.  
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρηῖν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα  
«È necessario che tutto tu apprenda:  
sia di Verità ben rotonda il cuore fermo,  
sia dei mortali le opinioni, in cui non è vera credibilità.  
Eppure anche queste cose apprenderai: come le cose accettate [nelle opinioni]  
era necessario esistessero in modo plausibile, tutte insieme davvero esistenti» (B1.28-32).

La rivelazione della dea innominata comprendeva tre momenti distinti (ma concettualmente correlati): (i) l'indiscutibile Verità, (ii) le inaffidabili opinioni dei mortali, (iii) un plausibile resoconto dei contenuti di quelle opinioni, τὰ δοκοῦντα - «le cose accettate nelle opinioni», ovvero «le cose che appaiono». Nostra convinzione è che le premesse di B2 consentano di individuare espressamente in B8.1-49 la trattazione del primo punto, e complessivamente in B6, B7, B8 allusioni al secondo, non fatto oggetto di riscontro puntuale, ma solo genericamente di rilievi di fondo (che poi gli interpreti proiettano in una direzione o nell'altra). Quella che tradizionalmente è chiamata *Doxa* doveva invece svolgere l'ufficio positivo di rileggere il quadro dell'esperienza in termini compatibili con le indicazioni della Verità: in pratica – secondo il costume dei precedenti ionici – offriva cosmogonia, cosmologia e zoogonia, probabilmente con dovizia di contributi, come risulta limpidamente dalla preziosa testimonianza di Plutarco (*Contro Colote* 1114b, DK28B10):

ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποίηται καὶ στοιχεῖα μίγνυς τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ· καὶ γὰρ περὶ γῆς εἶρηκε πολλά καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ γένεσιν ἀνθρώπων ἀφήγηται· καὶ οὐδὲν ἄρρητον ὡς ἀνήρ ἀρχαῖος ἐν φυσιολογίαι καὶ συνθεῖς γραφὴν ἰδίαν, οὐκ ἀλλοτρίας διαφθοράν, τῶν κυρίων παρήκεν

«Ha costruito anche un sistema del mondo e mescolando come elementi la luce e la tenebra, fa derivare tutti i fenomeni da questi e mediante questi. Ha detto in effetti molte cose sulla terra, e sul cielo e sul sole e sulla luna e tratta anche dell'origine degli uomini: nulla ha taciuto circa le cose più importanti, come si addice a uomo arcaico nello studio della natura e che ha composto uno scritto proprio – non distruzione di un altro».

È significativo il fatto che di questo διάκοσμος così poco sia stato conservato: come documenta anche l'urgenza della citazione di B8 da parte di Simplicio, è plausibile che fossero gli elementi più originali del poema – il suo prologo drammatico e soprattutto premesse ed esposizione della Verità - ad attrarre l'attenzione dei compilatori:

καὶ εἴ τω μὴ δοκῶ γλίσχρος, ἡδέως ἂν τὰ περὶ τοῦ ἐνὸς ὄντος ἔπη τοῦ Παρμενίδου μὴδὲ πολλά ὄντα τοῖσδε τοῖς ὑπομνήμασι παραγράψαιμι διὰ τὴν πίστιν τῶν ὑπ' ἐμοῦ λεγομένων καὶ διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος

«anche a costo di sembrare insistente, vorrei aggiungere a questi miei appunti i non molti versi di Parmenide sull'essere uno, sia per il credito delle cose da me dette, sia per la rarità dello scritto parmenideo» (DK 28A21),

La seconda parte, in fondo, rientrava nei canoni della produzione cosmogonico-cosmologica milesia: non è un caso che di essa siano state tramandate apertura e conclusione.

«...l'ordine delle mie parole...»

Come abbiamo sottolineato in precedenza, la Dea mette sull'avviso il proprio giovane interlocutore circa il mutamento di registro:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα  
ἀμφὶς Ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

«A questo punto pongo termine per te al discorso affidabile e al pensiero intorno a Verità; da questo momento in poi opinioni mortali impara, l'ordine delle mie parole ascoltando come cosa che può ingannare» (vv. 50-52).

Due dati risultano fuori discussione:

(i) l'abbandono dell'esposizione della «Verità», cioè della «parola [...] della via [che pensa] che "è"» (μῦθος ὁδοῖο ὡς ἔστιν): si tratta del «percorso di Persuasione» (Πειθοῦς κέλευθος) sottolineato dalla Dea in B2.4;

(ii) il passaggio alla considerazione di punti di vista «mortali» (δόξας βροτείας), in altri termini di una prospettiva diversa rispetto a quella divina.

Nel contesto della narrazione ciò comporta da parte della Dea – che si rivolge a un essere umano – adeguare il proprio registro espressivo: pur continuando la propria lezione, ella avverte circa il potenziale disturbo (alla corretta intelligenza della realtà) conseguenza dell'adozione di un lessico adeguato a quei punti di vista, già stigmatizzati in B8.38b-41:

τῶ πάντ' ὄνομ' ἔσται,  
 ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
 γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,  
 καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν  
 «Per esso [ciò che è] tutte le cose saranno nome,  
 quante i mortali stabilirono, convinti che fossero reali:  
 nascere e morire, essere e non essere,  
 cambiare luogo e mutare luminoso colore».

Il linguaggio della pluralità e del divenire è virtualmente foriero di contraddizione e il relativo correlato oggettivo, il mondo delle cose in mutamento, è in sé apparenza. Dal momento che – nonostante le denunce di B6, B7 e dello stesso B8 – la Dea insiste perché il *kouros* apprenda (μάνθανε) quei punti di vista, possiamo inferire che:

- (a) la sua esposizione non si concentrasse su opinioni che il giovane allievo potesse da sé ricavare dall'esperienza;
- (b) fosse difficile pensare che la Dea, diffondendosi tale esposizione (secondo quanto ci attesta Plutarco) sugli aspetti fondamentali della realtà naturale, potesse concretamente avallare e trattenersi su opinioni erronee (per circa i 2\3 del poema!);
- (c) la sua intenzione fosse piuttosto quella di ricondurre l'esperienza umana in qualche modo all'interno della cornice della verità.

A sostegno di questa lettura possiamo addurre i versi conclusivi del frammento (vv. 60-61):

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εὐκότα πάντα φατίζω,  
 ὡς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσση  
 «Questo ordinamento, del tutto verosimile, per te io espongo,  
 così che mai alcuna opinione dei mortali possa superarti».

Si tratta in pratica dell'osservazione finale di un inciso lungo 12 versi, a cavallo tra Verità e Opinione, in cui la Dea (e il poeta attraverso la Dea) offre indicazioni sul passaggio tra le due sezioni.

Le scelte lessicali sottolineano che l'esposizione successiva riguarderà l'organizzazione di una pluralità: così al κόσμον ἐμῶν ἐπέων del v. 52 corrisponde, al v. 60 l'espressione διάκοσμον εὐκότα πάντα. Che si tratti dell'ordine verbale ovvero dell'ordinamento cosmico, è comunque implicito il rinvio a una molteplicità di elementi da sistemare: è possibile che Parmenide giocasse proprio sulla doppia valenza semantica di κόσμος, costruito, disposizione, ma anche «mondo», accentuando i rischi della costruzione verbale (che può risultare «ingannevole», ἀπατηλόν).

L'enunciazione divina è comunque connotata positivamente: il rilievo dei pronomi personali (σοι, ἐγὼ, σε) marca l'impegno e la responsabilità della Dea, nei confronti del *kouros*, di fornire in ogni modo una ricostruzione almeno relativamente plausibile del quadro complesso dei fenomeni naturali.

L'adozione di un'ottica «mortale» implica la dimensione qualitativa dell'esperienza (in questo senso sembrerebbe scontato il richiamo a τὰ δοκοῦντα), come rivelano in particolare le connotazioni delle «due forme» (μορφαί δύο), e dunque l'adeguamento della prospettiva della comunicazione divina: donde l'urgenza di ridefinire i tradizionali strumenti (il modello oppositivo) di illustrazione dei fenomeni naturali, così da evitare le contraddizioni stigmatizzate nei frammenti precedenti. Complessivamente la

preoccupazione è quella di fornire una spiegazione del mondo naturale (διάκοσμος) comunque superiore a quella della concorrenza.

Rispetto alla sezione sulla Verità, in cui essenziale era, con lo sguardo dell'intelligenza, produrre la compatta concezione dell'essere (attraverso i «segni» di B8), l'urgenza avvertita nelle parole della Dea è quella di non abbandonare all'insignificanza il mondo dell'esperienza.

#### *Un ordinamento verosimile*

Può essere utile, per comprendere le movenze intellettuali di Parmenide, richiamare il testo di B4:

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

«Considera come cose assenti siano comunque al pensiero saldamente presenti;  
non impedirai, infatti, che l'essere sia connesso all'essere,  
né disperdendosi completamente in ogni direzione per il cosmo,  
né concentrandosi».

Se B4, la cui collocazione nel poema rimane molto discussa, mostrava come per il νόος la molteplicità dispersa degli enti (ἀπεόντα) «nel cosmo» (κατὰ κόσμον) si riconducesse alla identità di τὸ ἐὸν, alla sua inscindibile connessione (τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι), a partire dalla conclusione dell'attuale B8, dopo aver illustrato quella identità in cui tutte le cose si riassumono e averne analizzato le proprietà, la Dea percorre in un certo senso la direzione opposta. Ella indica, infatti, come quella molteplicità che si manifesta all'esperienza, in cui l'intelligenza riconosce l'identità dell'essere, possa essere correttamente intesa nelle sue dinamiche, senza pregiudizio per la realtà annunciata dall'intelligenza.

Parmenide non annuncia una distinzione di piani di realtà (anticipando Platone), ma rileva come all'unica realtà si possa guardare nell'ottica immediata dell'esperienza, ovvero attraverso il sondaggio dell'intelligenza, ricavandone due immagini sostanzialmente diverse: nel primo caso il quadro multiforme e plurale di dati mutevoli, nel secondo la sua estrema rarefazione negli attributi di B8.1-49, in cui molteplicità, differenza, movimento ecc. sono evaporati nella compattezza dell'essere. A partire dalle consuetudini empiriche (richiamate in B7.3 nell'espressione ἔθος πολυπειριον, «abitudine alle molte esperienze») si è spinti a considerare reale una molteplicità di enti in divenire, che si rivelano in contraddizione con gli esiti dell'esame cui l'intelligenza sottopone «ciò che è» (τό ἐὸν).

Si tratterebbe, in fondo, di una diversa, più coerente e radicale modulazione del progetto di indagine ionico, almeno dando credito alla interpretazione peripatetica delle origini, con la riduzione di «tutti gli enti» (ἅπαντα τὰ ὄντα) all'unità di una «sostanza soggiacente» (οὐσία ὑπομενούσα), a un tempo «principio» (ἀρχή), «elemento» (στοιχείον) e «natura» (φύσις) delle cose (τῶν ὄντων):

ἐξ οὗ γὰρ ἔστιν ἅπαντα τὰ ὄντα καὶ ἐξ οὗ γίγνεται πρῶτον καὶ εἰς ὃ φθείρεται  
τελευταῖον, τῆς μὲν οὐσίας ὑπομενούσης τοῖς δὲ πάθεσι μεταβαλλούσης, τοῦτο  
στοιχείον καὶ ταύτην ἀρχὴν φασὶν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε

γίγνεσθαι οὐθὲν οἶονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως ἀεὶ σωζομένης

«ciò da cui, infatti, tutte le cose derivano il loro essere, e ciò da cui dapprima si generano e verso cui infine si corrompono, permanendo per un verso la sostanza, per altro invece mutando nelle affezioni, questo sostengono essere elemento e questo principio delle cose, e per questo credono che nulla né si generi né si distrugga, dal momento che una tale natura si conserva sempre» (Aristotele, *Metafisica A*, 3 983b8-13).

Da un lato Parmenide riconosce nel fatto d'essere la dimensione omogeneizzante che raccoglie a identità gli enti, ricavandone – attraverso l'esclusione del non-essere – le proprietà. Dall'altro, dopo aver denunciato le contraddizioni di fondo che minavano le cosmologie contemporanee, offre nella *Doxa* una ricostruzione che colloca quanto si manifesta nell'esperienza (τὰ δοκοῦντα) in un sistema esplicativo (διάκοσμος) accettabile (ἐοικότα) – in esplicita coerenza con le indicazioni dei «segni» (σήματα) della via «che è» (ὡς ἔστιν), come evidenzia ancora B9:

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,  
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μέτα μηδέν  
«Ma poiché tutte le cose luce e notte sono state denominate,  
e queste, secondo le rispettive proprietà, [sono state attribuite] a queste cose e a quelle,  
tutto è pieno egualmente di luce e notte invisibile,  
di entrambe alla pari, perché insieme a nessuna delle due [è] il nulla»,

impiegando un lessico che è indiscutibilmente quello della conoscenza e non dell'errore, come conferma B10:

εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα  
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέως ἠελίοιο  
λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,  
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης  
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα  
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὡς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη  
πεύρατ' ἔχειν ἄστρον  
«Conoscerai la natura eterea e nell'etere tutti  
i segni e della pura fiamma dello splendente sole  
le opere invisibili e donde ebbero origine,  
e le opere apprenderai periodiche della luna dall'occhio rotondo,  
e la [sua] natura; conoscerai anche il cielo che tutto intorno cinge,  
dove ebbe origine e come Necessità guidandolo lo vincolò  
a tenere i confini degli astri».

### Diagnosi di un errore

Dopo aver annunciato il passaggio dalla «riflessione intorno a Verità» (νόημα ἀμφὶς Ἀληθείης) alle «opinioni mortali» (δόξας βροτείας) e il mutamento di registro - dalla necessità di dire e pensare (χρητὸν λέγειν τὸ νοεῖν, B6.1) all'«ordine delle mie parole che può ingannare» (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλόν, B8.52) – la Dea concentra la propria attenzione, con una formula non priva di ambiguità, su uno schema "scientifico" di cui risona e stigmatizza, in un verso dal significato molto discusso, il limite concettuale:

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·

τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν -  
«Presero la decisione, infatti, di dar nome a due forme,  
delle quali l'unità non è [per loro] necessario [nominare]: in ciò sono andati fuori strada»  
(B8.53-4).

Di che cosa si tratta e a chi è riferita la decisione? Abbiamo indicato in nota al testo le principali opzioni interpretative contemporanee: in estrema sintesi, gli studiosi hanno individuato i destinatari della contestazione o genericamente nei «mortali», intendendo l'universale approccio umano al mondo naturale, o specificamente in una determinata posizione teorica (per lo più nel pitagorismo antico). Ma non appare plausibile che il modello (dualistico) cui la Dea allude possa essere fatto valere in generale per gli esseri umani, né che esso, in particolare, possa univocamente riferirsi alla riflessione cosmologica milesia (sebbene lo schema polare vi svolga un ruolo rilevante). D'altra parte, la scelta di lasciare implicito il riferimento potrebbe spiegarsi – all'interno della cultura aurale in cui matura l'opera di Parmenide – con la possibilità da parte dell'*audience* di individuare facilmente il soggetto: in questo senso potrebbe considerarsi credibile, a dispetto delle nostre incertezze circa la sua fisionomia antica, la candidatura pitagorica.

Riteniamo, in ogni caso, che il poeta intenda contestare non ogni possibile approccio "mortale", ma quello di un certo gruppo di pensatori, da cui evidentemente egli ha interesse a prendere le distanze, per introdurre poi un resoconto «verosimile», in relazione al quale impiega (in B9-10, come abbiamo sopra segnalato) espressioni indiscutibilmente positive, difficilmente riferibili a posizioni giudicate erranee.

#### *Due forme e la loro unità*

L'errore fuorviante (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν: «in ciò sono andati fuori strada» v. 54b) che viene imputato dalla Dea è delineato dapprima in termini formali, distinguendone due momenti per focalizzare esattamente la sua genesi:

(a) μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν  
«Presero la decisione, infatti, di dar nome a due forme...» (v. 53)

(b) τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν  
«delle quali l'unità non è [per loro] necessario [nominare]» (v. 54a).

I due versi, come risulta anche dalla nostra rapida sintesi in nota al testo, sono stati oggetto di tormentate analisi linguistiche, per decidere della costruzione del primo e del significato del secondo. La nostra traduzione tiene conto delle diverse proposte interpretative (e filologiche), senza pretendere di fare chiarezza: è probabile, come suggerito da Mourelatos<sup>2</sup>, che il costruito verbale fosse intenzionalmente ambiguo, se non addirittura ironico, forse concepito per un efficace attacco *ad hominem*.

Se ora consideriamo l'insieme del passo:

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν -  
«Presero la decisione, infatti, di dar nome a due forme,  
delle quali l'unità non è [per loro] necessario [nominare]: in ciò sono andati fuori strada»,

---

<sup>2</sup> *Op. cit.*, pp. 228-9.

risulta intanto sufficientemente perspicuo il fatto che la conclusiva diagnosi dell'erramento è relativa alla sottolineatura che precede immediatamente (il punto b di cui sopra). La Dea, in altre parole, stando alla nostra ricostruzione del significato dei versi parmenidei, stigmatizza (senza addebito esplicito) il mancato riconoscimento dell'unità nelle due «forme» introdotte per dar conto dei fenomeni. Come segnalato in nota, si tratta di una lettura dei due versi nell'antichità già proposta da Simplicio (*Fisica*, 31.8-9):

καὶ πεπλανῆσθαι δὲ φησι τοὺς τὴν ἀντίθεσιν τῶν τὴν γένεσιν συνιστῶντων  
στοιχείων μὴ συνορῶντας  
«si sono ingannati coloro che non colgono l'unità nella opposizione degli elementi che producono la generazione».

Per quanto ci è dato ricostruire dallo scarso materiale conservato, nelle battute che segnano il passaggio alla *Doxa* la Dea si intrattiene dapprima su un errore che evidentemente Parmenide considerava strutturale almeno a certi resoconti cosmologici: ciò per assumerne un modello (pitagorico?), evitandone a un tempo le implicazioni contraddittorie con l'insegnamento della *Alētheia*. La preoccupazione di rilevare con precisione (ἐν ᾧ, «in ciò...») la natura dell'erranza è probabilmente indice dell'esigenza di procedere comunque con lo schema dualistico, tenendo lontano lo spettro del non-essere. Si spiegherebbe così la cautela della Dea, la sua segnalazione delle potenzialità fuorvianti del proprio discorso sulle «opinioni mortali»: non a caso, dello schema adottato, subito si denuncia un impiego improprio, per poi (B9) marcare la corretta impostazione ontologica:

[...] πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν  
«[...] tutto è pieno egualmente di luce e notte invisibile,  
di entrambe alla pari, perché insieme a nessuna delle due [è] il nulla» (B9.3-4).

Il riscontro tra il passo conclusivo di B8 e B9 – che doveva seguire dappresso, secondo le indicazioni di Simplicio (contesto di B9: καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν..., «poco dopo aggiunge...») – può autorizzare la lettura di Thanassas, secondo il quale l'aggettivo ἀπατηλὸν andrebbe riferito alle «opinioni dei mortali» criticate in B8.54-9, in stretta relazione con la formula «in questo si sono ingannati» (ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν): essa esprimerebbe l'errore delle ingannevoli δόξαι βροτείαι, preparando la correzione della «appropriata» (ἐοικότα) *Doxa* divina<sup>3</sup>.

In effetti la Dea così passa a determinare il modello dualistico introdotto al v. 53:

ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῇ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
ἦπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, ἔωυτῷ πάντοσε τωυτόν,  
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό  
τάντια νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε  
«Scelsero invece [elementi] opposti nel corpo e segni imposero  
separatamente gli uni dagli altri: da una parte, della fiamma etereo fuoco,  
che è mite, molto leggero, a se stesso in ogni direzione identico,  
rispetto all'altro, invece, non identico; dall'altra parte, anche quello in se stesso,  
le caratteristiche opposte: notte oscura, corpo denso e pesante» (vv. 55-59).

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 65.

Rispetto alle precedenti allusioni agli errori dei «mortali», qui indubbiamente la situazione si presenta molto diversa. Confrontiamo, per esempio, questa analisi con la requisitoria contro la ὁδός διζήσιός richiamata ai versi B6.4-9:

αὐτὰρ ἔπειτ' ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν  
πλάττονται, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν  
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται.  
κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα,  
οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτόν νενόμισται  
κοῦ ταῦτόν, πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος  
«poi da quella [via] che mortali che nulla sanno  
s'inventano, uomini a due teste: impotenza davvero nei loro  
petti guida la mente errante. Essi sono trascinati,  
a un tempo sordi e ciechi, sgomenti, schiere scriteriate,  
per i quali esso è considerato essere e non essere la stessa cosa  
e non la stessa cosa: ma di [costoro] tutti il percorso torna all'indietro».

Nel contesto delle citazioni (DK 28B6), Simplicio individua nettamente l'errore contestato:

ἀντίφασις οὐ συναληθεύει, δι' ἐκείνων λέγει τῶν ἐπῶν δι' ὧν μέμφεται τοῖς εἰς  
ταῦτό συνάγουσι τὰ ἀντικείμενα· εἰπὼν γὰρ [citazione B6.1b-3] μεμψάμενος  
γὰρ τοῖς τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν συμφέρουσιν ἐν τῷ νοητῷ [citazione B6.8-9] καὶ  
ἀποστρέψας τῆς ὁδοῦ τῆς τὸ μὴ ὄν ζητούσης [citazione B7.2]  
«dice che le proposizioni contraddittorie non possono essere contemporaneamente vere, in  
quei versi in cui censura coloro che raccolgono in identità gli opposti [...] Dopo aver  
censurato coloro che congiungono l'essere e il non-essere nell'intelligibile [...] e aver  
allontanato dalla via che indaga il non-essere [...]».

I «mortali che nulla sanno» hanno trascurato la κρίσις (decisione, scelta) tra τὸ ὄν καὶ τὸ μὴ ὄν, imponendo così di fatto l'identità (εἰς ταῦτό συνάγουσι) tra essere e non-essere. Diverso il discorso a proposito delle «opinioni mortali» criticate in B8, ancora secondo Simplicio (*Fisica*, 31.8-9), già citato:

καὶ πεπλανῆσθαι δέ φησι τοὺς τὴν ἀντίθεσιν τῶν τὴν γένεσιν συνιστῶντων  
στοιχείων μὴ συνορῶντας  
«si sono ingannati coloro che non colgono l'unità nella opposizione degli elementi che  
producono la generazione».

In questo caso, ciò che viene censurato è sostanzialmente l'errore opposto: il mancato rilievo dell'unità delle «forme» nell'essere. Si può notare, allora, accostando l'attenzione descrittiva di B8.55-59 alla dura requisitoria contro la confusione dei δίκρανοι di B6, come nella conclusione di B8 la Dea manifesti una diversa indulgenza per quelle convinzioni, di cui sembra rilevare pregi e difetti. Ella in pratica parrebbe, a un tempo, insistere sullo schema oppositivo e prendere le distanze, per i criteri ontologici della *Alētheia*, da una sua specifica applicazione. In questo senso, in particolare, l'insistenza su una opposizione i cui membri risultano interamente separati e indipendenti:

ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων [...]  
[...] ἐωυτῶ πάντοσε τωῦτόν,

τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ ταυτὸν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό  
τάντια [...]  
«Scelsero invece [elementi] opposti nel corpo e segni imposero  
separatamente gli uni dagli altri [...]  
[...] a se stesso in ogni direzione identico,  
rispetto all'altro, invece, non identico; dall'altra parte, anche quello in se stesso,  
le caratteristiche opposte [...]».

Diventa allora difficile credere che in B8.60-61, laddove afferma che:

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εὐικότα πάντα φατίζω,  
ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει  
«Questo ordinamento, del tutto verosimile, per te io espongo,  
così che mai alcuna opinione dei mortali possa superarti»,

la dea si riferisca alle erronee concezioni dei mortali appena determinate<sup>4</sup>, mentre si rafforza l'impressione che il materiale frammentario della *Doxa* costituisca il residuo di uno sforzo positivo di comprensione del mondo naturale, definitosi proprio in relazione alla revisione di quello schema oppositivo, come confermerebbe il testo di B9 già citato:

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,  
πάν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μέτα μηδέν  
«Ma poiché tutte le cose luce e notte sono state denominate,  
e queste, secondo le rispettive proprietà, [sono state attribuite] a queste cose e a quelle,  
tutto è pieno egualmente di luce e notte invisibile,  
di entrambe alla pari, perché insieme a nessuna delle due [è] il nulla».

#### *Un modello elementare*

Abbiamo inizialmente utilizzato il contesto della citazione dei versi conclusivi di B8 da parte di Simplicio per osservare come il commentatore segnalasse il passaggio tra le due sezioni del poema. Ora dobbiamo riprendere quel contesto per determinare il modello proposto nella *Doxa*:

συμπληρώσας γὰρ τὸν περὶ τοῦ νοητοῦ λόγον ὁ Π. ἐπάγει ταυτί [vv. 50-61]  
μετελθὼν δὲ ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ ὁ Π. ἤτοι ἀπὸ ἀληθείας, ὡς αὐτὸς  
φησιν, ἐπὶ δόξαν ἐν οἷς λέγει [vv. 50-52], τῶν γενητῶν ἀρχὰς καὶ αὐτὸς  
στοιχειώδεις μὲν τὴν πρώτην ἀντίθεσιν ἔθετο, ἦν φῶς καλεῖ καὶ σκότος <ἦ>  
πῦρ καὶ γῆν ἢ πυκνὸν καὶ ἀραιὸν ἢ ταυτὸν καὶ ἕτερον, λέγων ἐφεξῆς τοῖς  
πρότερον παρακειμένοις ἔπεσιν [vv. 50-59]  
«Concluso infatti il discorso intorno all'intelligibile, Parmenide aggiunge [citazione vv. 50-61]» (Simplicio, *Phys.* 38, 28)  
«Passando dagli intelligibili ai sensibili, o dalla verità, come lui si esprime, all'opinione, Parmenide, in quei versi in cui afferma [citazione vv. 50-52], pone a sua volta i principi elementari delle cose generate, secondo la prima antitesi che egli chiama luce e tenebra o fuoco e terra o denso e raro o identico e diverso, affermando, subito dopo i versi in precedenza citati, [citazione vv. 50-59]» (Simplicio, *Phys.* 30, 13).

<sup>4</sup> Su questo punto in particolare J.H. Lesher, *Early interest in knowledge*, in *Early Greek Philosophy* edited by A.A. Long, cit., p. 239.

La Dea prende dunque le mosse da uno schema in cui due μορφαί sono selezionate come «opposti nel corpo» (ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας) e connotate con proprietà reciprocamente ben distinte (σήματ' ἔθεντο χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων): i «segni» fisici erano essenziali e funzionali evidentemente alla concreta esplicazione dei fenomeni:

τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
ἦπιον ὄν, μέγ' ἐλαφρόν, [...]  
[...] ἀτὰρ [...]  
τὰντία νύκτ' ἀδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθέε τε  
«da una parte, della fiamma etereo fuoco,  
che è mite, molto leggero [...]  
[...] dall'altra parte [...]  
le caratteristiche opposte: notte oscura, corpo denso e pesante» (vv. 56b-59).

Dalla testimonianza aristotelica sappiamo che, tra i primi seguaci di Pitagora, qualcuno produsse un sistema seriale di opposizioni entro cui è possibile riscontrare anche quella sfruttata da Parmenide:

ἕτεροι δὲ τῶν αὐτῶν τούτων τὰς ἀρχὰς δέκα λέγουσιν εἶναι τὰς κατὰ  
συστοιχίαν λεγομένας, πέρασ [καὶ] ἄπειρον, περιττὸν [καὶ] ἄρτιον, ἐν [καὶ]  
πλήθος, δεξιὸν [καὶ] ἀριστερόν, ἄρρεν [καὶ] θῆλυ, ἡρεμοῦν [καὶ] κινούμενον,  
εὐθὺ [καὶ] καμπύλον, φῶς [καὶ] σκότος, ἀγαθὸν [καὶ] κακόν, τετράγωνον [καὶ]  
ἑτερόμηκες· ὄνπερ τρόπον ἔοικε καὶ Ἀλκμαίων ὁ Κροτωνιάτης ὑπολαβεῖν, καὶ  
ἦτοι οὗτος παρ' ἐκείνων ἢ ἐκεῖνοι παρὰ τούτου παρέλαβον τὸν λόγον τούτου·  
καὶ γὰρ [ἐγένετο τὴν ἡλικίαν] Ἀλκμαίων [ἐπὶ γέροντι Πυθαγόρα,] ἀπεφῆνατο  
[δὲ] παραπλησίως τούτοις·

«Altri di questi stessi [Pitagorici] sostengono che i principi sono dieci, disposti in serie di opposti: limite e illimito, dispari e pari, uno e molti, destro e sinistro, maschio e femmina, fermo e mosso, diritto e curvo, luce e tenebra, buono e cattivo, quadrato e rettangolo. Analogamente sembra pensasse Alcmeone, sia che egli recuperasse da loro questa dottrina, sia che quelli la prendessero da lui: Alcmeone, infatti, fiorì quando Pitagora era vecchio e professò una teoria simile alla loro» (*Metafisica* A, 5, 986a22-31).

Non è chiaro da dove Aristotele - che, secondo la tradizione dossografica, avrebbe sviluppato specifiche ricerche sui Pitagorici (Diogene gli attribuisce nel suo elenco delle opere sia un Πρὸς τοὺς Πυθαγορείους sia un Περὶ τῶν Πυθαγορείων) – abbia ricavato quella tavola degli opposti, la cui antichità sarebbe attestata solo dal vago accostamento alle idee del contemporaneo di Parmenide Alcmeone. Gli specialisti sono divisi: Schofield<sup>5</sup> ritiene che non ci siano in realtà elementi per stabilirne l'originalità pitagorica, ipotizzando piuttosto una sua dipendenza dal modello parmenideo. Più plausibile allora l'associazione con l'ambiente di Filolao (seconda metà del V secolo a.C.)<sup>6</sup>. Ma di recente Kahn<sup>7</sup>, pur rilevando nella doppia lista la possibilità di un'eco accademica, osserva come la modalità con cui opposti astratti e concreti, matematici ed estetico-morali sono combinati potrebbe rinviare effettivamente a uno schema arcaico. In relazione ai versi parmenidei, ribadito come (i) sia difficile pensare che la fisica dualistica proposta possa rispecchiare una prospettiva genericamente umana, e concesso

<sup>5</sup> Nel suo rifacimento dei capitoli pitagorici di Kirk-Raven (nel capitolo su Filolao): G.S. Kirk, J.E. Raven, M. Schofield, *The Presocratic Philosophy*, C.U.P., Cambridge 1983<sup>2</sup>, p. 339.

<sup>6</sup> Una indicazione analoga si può ricavare dal saggio di C.A. Huffman, *The Pythagorean tradition*, in *Early Greek Philosophy* cit., p. 78 ss..

<sup>7</sup> Ch.H. Kahn, *Pythagoras and the Pythagoreans*, Hackett, Indianapolis 2001, pp. 65-6.

che (ii) solo indirettamente essa possa essere riferita alle cosmologie milesie (in cui il dualismo oppositivo indubbiamente agisce), e che (iii) essa fosse in ogni caso avanzata in riferimento a una posizione perspicua agli originari uditori del poema, in considerazione del contesto geografico e culturale entro cui Parmenide operò, e della tenue indicazione di Diogene Laerzio (DK 28A1; meno affidabile Giamblico 28A4):

Ξενοφάνους δὲ διήκουσε Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης (τοῦτον Θεόφραστος ἐν τῇ Ἐπιτομῇ [Phys. Opin. fr. 6a. D. 482, 14] Ἀναξιμάνδρου φησὶν ἀκοῦσαι). ὁμῶς δ' οὖν ἀκούσας καὶ Ξενοφάνους οὐκ ἠκολούθησεν αὐτῶι. ἐκοινώνησε δὲ καὶ Ἀμεινία Διοχαίτα τῶι Πυθαγορικῶι, ὡς ἔφη Σωτίων, ἀνδρὶ πένητι μὲν, καλῶι δὲ καὶ ἀγαθῶι. ᾧ καὶ μᾶλλον ἠκολούθησε καὶ ἀποθανόντος ἠρώιον ἰδρῦσατο γένους τε ὑπάρχων λαμπροῦ καὶ πλούτου, καὶ ὑπ' Ἀμεινίου, ἀλλ' οὐχ ὑπὸ Ξενοφάνους εἰς ἡσυχίαν προετράπη  
 «Parmenide Eleate, figlio di Pireto, fu discepolo di Senofane (Teofrasto nella *Epitome* dice che costui fu discepolo di Anassimandro). Tuttavia, pur essendo stato discepolo anche di Senofane, non lo seguì. Secondo quanto ha affermato Sozione, egli si associò al pitagorico Aminia, figlio di Diochete, un uomo povero ma di grande valore. Costui preferì seguire, e quando morì, dal momento che Parmenide era di una distinta casata e ricco, gli eresse un monumento funebre. E da Aminia, non da Senofane, egli fu avviato alla tranquillità [della vita contemplativa]»,

tutto ciò considerato, appare non infondata l'ipotesi che l'Eleate abbia ricavato da contemporanee correnti pitagoriche lo schema cui sommariamente riferirsi<sup>8</sup>.

In alternativa, tuttavia, sfruttando il prezioso lavoro di Charles Kahn (che abbiamo richiamato in nota al testo) sull'origine degli "elementi" nel mondo greco arcaico, si potrebbe rintracciare in Parmenide l'eco di una tradizione che aveva fatto di Gaia (γαῖα) e Urano (οὐρανός) i progenitori di tutti gli esseri, come si può ancora cogliere in Esiodo:

χαίρετε τέκνα Διός, δότε δ' ἡμερόεσσαν ἀοιδήν·  
 κλείετε δ' ἀθανάτων ἱερὸν γένος αἰὲν ἐόντων,  
 οἱ Γῆς ἐξεγένοντο καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος,  
 Νυκτός τε δνοφερῆς, οὓς θ' ἄλμυρός ἔτρεφε Πόντος  
 «Salve, figlie di Zeus, datemi l'amabile canto;  
 celebrate la sacra stirpe degli immortali, sempre viventi,  
 che da Gaia nacquero e da Urano stellato,  
 da Notte oscura e quelli che nutrì il salso Mare» (*Teogonia*, vv. 104-107, traduzione Arrighetti),

e più tardi nelle laminette orfiche (V-IV secolo a.C.):

υἱὸς Βαρῆας καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος  
 «sono figlio della Greve e di Cielo stellante» (laminetta di Ipponio)

Γῆς παῖς εἰμι καὶ Οὐρανοῦ ἀστερόεντος  
 «sono figlio di Terra e Cielo stellante» (laminetta di Petelia)<sup>9</sup>.

Una opposizione ricorrente nella cultura arcaica, intrecciata a quella tra regione celeste (οὐρανός), e regione della oscurità (Ade, Notte), in cui, come mostra ancora Kahn<sup>10</sup>,

<sup>8</sup> Dobbiamo tuttavia ricordare, con Patricia Curd, che non si conosce alcuna cosmogonia presocratica che cominci con Luce e Notte (*The Legacy of Parmenides* cit., p. 117).

<sup>9</sup> Testo greco e traduzione di G. Colli, *La sapienza greca*, vol. I, Adelphi, Milano 1977, pp. 172-175.

<sup>10</sup> *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Hackett, Indianapolis 1994, p. 152.

αιθήρ avrebbe poi sostituito οὐρανός, e ἀήρ assorbito i caratteri della oscurità (come rivela, anche etimologicamente, la formula omerica ζόφος ἠερόεις, «oscurità nebbiosa»). In Parmenide, insomma, sarebbe possibile rintracciare una estrema essenzializzazione e concentrazione del lessico delle teogonie e cosmogonie, nell'alveo della riflessione cosmologica dei Milesi, la quale, in estrema sintesi, aveva ricostruito gli opposti elementari disponendo da un lato caldo, secco, luminoso e raro, dall'altro freddo, umido, oscuro, denso. In questo senso egli avrebbe estratto le sue due serie di proprietà (δυνάμεις) fondamentali: (i) αἰθέριον («etereo»), [ἀραιόν]<sup>11</sup> («rarefatto»), ἥπιον («mite»), μέγ' ἐλαφρόν («molto leggero») sono riferiti a φλογός πυρ («fuoco di fiamma»); (ii) ἀδαῆ («oscura») è attributo diretto di νύξ («notte»), mentre πυκινόν («denso»), ἐμβριθές («pesante») concordano con δέμας («corpo»), a sua volta in apposizione a νύξ.

Se consideriamo nel complesso le due liste, e riscontriamo l'incidenza di quelle connotazioni nella tradizione delle opposizioni e degli elementi, non abbiamo in realtà bisogno di coinvolgere indefiniti gruppi pitagorici: di quella tradizione Parmenide avrebbe semplicemente riferito alla polarità πῦρ\νύξ i poteri (δυνάμεις) cosmogonici essenziali, che altri avevano concentrato in sole e terra e che Anassagora fisserà in αἰθήρ e ἀήρ. È significativo che ancora in Empedocle, colui cui generalmente si riconosce l'introduzione del modello elementare (le quattro radici), l'opposizione luce-oscurità giochi un ruolo rilevante, come emerge limpidamente da DK 30B21:

ἀλλ' ἄγε, τόνδ' ὀάρων προτέρων ἐπιμάρτυρα δέρεκευ,  
εἶ τι καὶ ἐν προτέροισι λιπόξυλον ἔπλετο μορφῆι,  
ἠέλιον μὲν λευκὸν ὄραν καὶ θερμὸν ἀπάντηι,  
ἄμβροτα δ' ὅσσ' εἶδει τε καὶ ἀργέτι δεύεται ἀυγῆι,  
ὄμβρον δ' ἐν πᾶσι δνοφόντα τε ὀργαλέον τε·  
ἐκ δ' αἴης προρέουσι θελεμνά τε καὶ στερεωπά.  
«Orsù, considera questa attestazione delle cose dette prima,  
se mai anche nelle cose dette prima è mancato qualcosa alla forma:  
il sole splendente a vedersi e caldo dappertutto,  
quante cose imperiture sono immerse nel calore e nella luce irradiante,  
la pioggia in tutte le cose oscura e gelida;  
e la terra da cui sorgono cose compatte e solide» (vv. 1-6).

In ogni modo, come sappiamo, Parmenide intervenne a correggere quello schema cosmogonico su un punto essenziale: l'assoluta posizione della separazione delle due forme:

ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων [...]  
[...] ἐωυτῶ πάντοσε τωυτόν,  
τῶ δ' ἐτέρῳ μὴ τωυτόν· ἀτὰρ κἀκεῖνο κατ' αὐτό  
τὰντία [...]  
«Scelsero invece [elementi] opposti nel corpo e segni imposero  
separatamente gli uni dagli altri [...]  
[...] a se stesso in ogni direzione identico,  
rispetto all'altro, invece, non identico; dall'altra parte, anche quello in se stesso,  
le caratteristiche opposte [...]» (vv. 55-59a),

<sup>11</sup> Secondo alcuni codici di Simplicio.

emendata con la sottolineatura del fatto che esse sono e sono nell'essere<sup>12</sup>:

τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν -  
«delle quali l'unità non è [per loro] necessario [nominare]: in ciò sono andati fuori strada»  
(v. 54).

Complessivamente il recupero e la correzione vanno nella direzione della determinazione di due elementi-principi, qualitativamente connotati in funzione della spiegazione dei fenomeni, di cui si rimarca che non sono frutto di una indebita confusione tra essere e non-essere: in questo senso, come ha rilevato Nehamas<sup>13</sup>, essi danno ragione di molteplicità e cambiamento nel mondo sensibile mescolandosi in proporzioni differenti, senza che nessuno dei due si trasformi nell'altro.

#### *Identico, non identico*

Comunque sia stato ricavato, dalla lezione di contemporanei pitagorici, come alcuni credono, ovvero distillando un modello dalla tradizione, come abbiamo ipotizzato, lo schema che Parmenide introduce ai vv. 53 ss. rivela dunque, una volta sottoposto all'esame dei criteri ontologici di B8.1-49, la propria falla. Inquadrate all'interno della fondamentale alternativa «è-non è», le polarità oppostive, nella loro identità con sé stesse (ἑωυτῷ ταυτόν) e reciproca non-identità (τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ ταυτόν), ovvero nella mutua esclusione, appaiono foriere di potenziale contraddizione: donde l'esigenza di denunciare il rischio<sup>14</sup>.

La situazione appare paradossale, perché da un lato Parmenide, di fronte al compito di spiegare τὰ δοκοῦντα, avrebbe recuperato il dualismo giudicandolo più coerente con i criteri ontologici, rispetto, per esempio, alla cosmologia ionica che cerca di dar ragione dei fenomeni facendo appello alle trasformazioni di un singolo principio di base<sup>15</sup>; dall'altro, però, avrebbe avvertito l'implicita debolezza del modello. Come abbiamo sopra sottolineato, il lessico dei frammenti superstiti – che è lessico di conoscenza (B10: εἶση «conoscerai», πεύση «apprenderei», εἰδήσεις «conoscerai») - segnala che in qualche modo tale debolezza era stata aggirata.

I più volte citati versi B8.53-4 – riscontrati con B9.3-4 - indicano il nodo dell'intervento parmenideo:

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσὶν -  
«Presero la decisione, infatti, di dar nome a due forme,  
delle quali l'unità non è [per loro] necessario [nominare]: in ciò sono andati fuori strada»

πᾶν πλέον ἔστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν.  
«tutto è pieno egualmente di luce e notte invisibile,  
di entrambe alla pari, perché insieme a nessuna delle due [è] il nulla».

<sup>12</sup> Su questo si veda il resoconto di Reale sulla posizione interpretativa di Schwabl (*Sein und Doxa* cit.), Zeller-Mondolfo, III, pp. 309 ss..

<sup>13</sup> A. Nehamas, «Parmenidean Being/Heraclitean Fire» in *Presocratic Philosophy*, edited by V. Caston & D.W. Graham, Ashgate, Aldershot 2002, pp. 61-2.

<sup>14</sup> In questo senso la Curd riferisce correttamente la natura «enantiomorfa» del modello delineato nei versi conclusivi di B8, ma secondo noi sbaglia ad attribuirlo a Parmenide, il quale, invece, lo propone per sottolinearne il limite.

<sup>15</sup> Nehamas, *op. cit.*, pp. 61-2.

La nostra lettura, tuttavia, non sembra aver superato il paradosso: perché introdurre «due forme» e poi insistere sulla loro unità? Aristotele, come abbiamo inizialmente avuto occasione di ricordare, interpreta a suo modo:

Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἐν οἶεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθὲν [...], ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχὰς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν.

«Parmenide, invece, sembra in qualche modo parlare con maggiore perspicacia: dal momento che, ritenendo che, oltre all'essere, il non-essere non esista affatto, egli crede che l'essere sia di necessità uno e nient'altro. [...] Costretto tuttavia a seguire i fenomeni, e assumendo che l'uno sia secondo ragione, i molti invece secondo sensazione, pone, a sua volta, due cause e due principi, chiamandoli caldo e freddo, ossia fuoco e terra. E di questi dispone il caldo sotto l'essere, il freddo sotto il non-essere» (*Metafisica* I, 5, 986 b27 - 987 a1).

Solo per dar ragione dei fenomeni, Parmenide avrebbe recuperato due principi (secondo i precedenti cosmologici) e solo analogicamente avrebbe accostato la loro opposizione a quella di essere e non-essere<sup>16</sup>: il senso dell'accostamento si può cogliere nel contesto della citazione di B9 da parte di Simplicio:

καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν [...] εἰ δὲ "μηδετέρωι μέτα μηδέεν" καὶ ὅτι ἀρχαὶ ἄμφω καὶ ὅτι ἐναντίαι δηλοῦνται  
«e poco dopo ancora [citazione B9]; e se "insieme a nessuna delle due è il nulla", egli dice chiaramente che entrambi sono principi e che sono opposti».

Il commentatore rileva l'interesse del passo parmenideo nella esplicitazione del duplice aspetto di φῶς e νύξ: per le loro proprietà costitutive - che condensano le tradizionali opposizioni elementari - e nella misura in cui escludano il nulla, esse possono fungere da ἀρχαί. Pur opposte nei loro «segni», entrambe «sono»: «luce è» e «notte è». Insomma, l'Eleate avrebbe conservato un consolidato schema esplicativo del mondo fenomenico, emendandone le implicazioni inaccettabili sul piano ontologico: la mutua esclusione degli opposti doveva evitare la trasformazione dell'uno nell'altro, senza spingersi tuttavia fino alla loro assolutizzazione.

*Presero la decisione di dar nome...*

Il passaggio dalla prima alla seconda sezione del poema è sottolineato dalla antitesi tra «pensiero intorno a Verità» (νόημα ἀμφὶς Ἀληθείης) e «opinioni mortali» (δόξας βροτείας): come già indicato nei versi che precedono, una componente essenziale dell'opinione umana è riscontrata nel linguaggio, o, meglio, nell'arbitrio delle convenzioni linguistiche. In questo senso era stata netta la presa di posizione di B8.38b-41:

τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται,  
ὅσσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,

<sup>16</sup> Così interpreta Mansfeld, *op. cit.*, pp. 137-9.

καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶν φανὸν ἀμείβειν  
«Per esso [ciò che è] tutte le cose saranno nome,  
quante i mortali stabilirono, convinti che fossero reali:  
nascere e morire, essere e non essere,  
cambiare luogo e mutare luminoso colore».

Alla necessità («unica parola ancora rimane», μόνος δ' ἔτι μῦθος λείπεται) con cui, in apertura di B8, si erano imposti la prospettiva della «via che è» (ὁδοῖο ὡς ἔστιν) e il riconoscimento della relativa sequenza di «segni» («su questa [via] sono segnali molto numerosi: che ...», ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλὰ μάλ', ὡς...), la Dea ha modo di contrapporre, introducendo le «opinioni mortali», la *decisione* di «nominare» (κατέθεντο ὀνομάζειν), ovvero la *scelta* di «opposti» (ἀντία ἐκρίναντο δέμας) e l'*imposizione* di «segni» (σήματ' ἔθεντο). Non sorprende, dunque, che ella metta sull'avviso il *kouros* circa le potenzialità fuorvianti dell'espressione di quelle convinzioni umane (κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων).

Il passaggio fa registrare dunque una significativa svolta nell'atteggiamento intellettuale proposto all'interno della esposizione divina. Da una considerazione puramente razionale della realtà, che abbraccia con l'intelligenza il tutto come tale, omogeneizzandolo nel fatto d'essere e guadagnandone argomentativamente le proprietà, nella seconda sezione l'attenzione si sposta sul complesso dei fenomeni e quindi non può prescindere dal dato sensibile: questo non comporta comunque una forma di "empirismo", come confermano appunto i rilievi circa la rielaborazione "umana" della *Doxa* attraverso lo schema degli opposti. La posizione introdotta non è assimilabile a quella stigmatizzata in B7.3-5a:

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,  
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆεσαν ἀκουήν  
καὶ γλῶσσαν  
«né abitudine alle molte esperienze su questa strada ti faccia violenza,  
a dirigere l'occhio che non vede e l'orecchio risonante  
e la lingua».

L'operazione di riduzione dei fenomeni naturali alla coppia «luce-notte» è certamente altra cosa rispetto alla meccanica e irriflessa assuefazione al dato empirico (ἔθος πολύπειρον), pur avendo di mira la stessa realtà attestata e accettata sulla scorta dell'esperienza (τὰ δοκοῦντα). La rielaborazione è valorizzata da Parmenide soprattutto nella sua dimensione linguistica e/o categoriale: l'insistenza su formule verbali che implicano valutazione (κατέθεντο, ἐκρίναντο) e disposizione (ἔθεντο) è infatti associata al rilievo del «nominare» (ὀνομάζειν). Così la Dea attribuisce il compito di ordinare il campo dei fenomeni all'umana risorsa del classificare (attraverso i nomi), sebbene ella individui esplicitamente nei nomi l'origine di un potenziale fraintendimento della realtà (come denuncia B8.38b-41). Anche questo contribuisce a spiegare il cambiamento di registro all'interno del poema e il richiamo ai rischi impliciti nella comunicazione della *Doxa*.

Questi rilievi non devono spingere a concludere che il mondo della *Doxa* sia appunto un mondo puramente "verbale", inconsistente, illusorio: non condividiamo l'opinione di Nehamas, secondo cui la *Doxa* proporrebbe una descrizione *accurata* di apparenze, la quale, per quanto accurata, rimarrebbe pur sempre descrizione di *apparenze*, dunque di

un mondo falso<sup>17</sup>. È vero piuttosto che Parmenide aveva denunciato tale illusione nell'immagine della realtà - in sé contraddittoria – caratteristica di coloro che in B6.4-5 sono apostrofati come βροτοὶ εἰδότες οὐδέν ε δίκρανοι. La seconda sezione del poema, al contrario, era probabilmente intesa come alternativa alle cosmologie ioniche<sup>18</sup>: una grande sintesi enciclopedica che avrebbe dovuto illustrare la superiorità della sua analisi ontologica. L'orgoglio dell'impresa potrebbe ancora riflettersi nelle battute conclusive del frammento:

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,  
ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει  
«Questo ordinamento, del tutto verosimile, per te io espongo,  
così che mai alcuna opinione dei mortali possa superarti» (vv. 60-61).

D'altra parte, se l'intelligenza applicata alla riflessione su «ciò che è», alla totalità dell'essere, manifestava proprietà rigorosamente riconducibili all'alternativa «è»-«non-è», risulta invece evidente, nei versi traditi della seconda sezione, l'impegno a dare conto dell'impianto della realtà fenomenica, delle strutture portanti del cosmo dell'esperienza umana:

εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα  
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο  
λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππότεν ἐξεγένοντο,  
ἔργα τε κύκλωπος πύση περίφοιτα σελήνης  
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα  
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη  
πεῖρατ' ἔχειν ἄστρων  
«Conoscerai la natura eterea e nell'etere tutti  
i segni e della pura fiamma dello splendente sole  
le opere invisibili e donde ebbero origine,  
e le opere apprenderai periodiche della luna dall'occhio rotondo,  
e la [sua] natura; conoscerai anche il cielo che tutto intorno abbraccia,  
dove ebbe origine e come Necessità guidandolo lo vincolò  
a tenere i confini degli astri» B10).

L'eco, nelle parole della Dea, del tradizionale motivo dell'opposizione di sapere umano (δόξας βροτείας) e divino (πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης), nonché l'uso di espressioni, come δοκίμως (B1.32, «plausibilmente», «verosimilmente») e εἰκότα (B8.60, «verosimile», «probabile») potrebbero segnalare da parte di Parmenide la convinzione che la conoscenza del mondo fenomenico non potesse garantire lo stesso rigore dell'analisi ontologica. Spesso nella letteratura si è, su questo punto, evocato il possibile esempio di Senofane:

καὶ τὸ μὲν οὖν σαφὲς οὐ τις ἀνήρ ἴδεν οὐδέ τις ἔσται  
εἰδὼς ἀμφὶ θεῶν τε καὶ ἄσσα λέγω περὶ πάντων·  
εἰ γὰρ καὶ τὰ μάλιστα τύχοι τετελεσμένον εἰπῶν,  
αὐτὸς ὅμως οὐκ οἶδε· δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται  
«davvero l'evidente verità nessun uomo la conosce, né mai ci sarà

<sup>17</sup> A. Nehamas, «Parmenidean Being/Heraclitean Fire» in *Presocratic Philosophy*, edited by V. Caston & D.W. Graham, Ashgate, Aldershot 2002, p. 63.

<sup>18</sup> Come ipotizza Graham *Explaining the Cosmos* cit., p. 184), è forse possibile che la sfida fosse lanciata anche a Esiodo, considerato alla stregua di un cosmologo.

chi sappia intorno agli dei e alle cose che io dico, su tutte:  
se, infatti, ancora gli capitasse di dire la verità compiuta in sommo grado,  
lui stesso non lo saprebbe; opinione è data su tutte le cose» (DK 21B34)

ταῦτα δεδοξάσθω μὲν εὐκότα τοῖς ἐτύμοισι  
«Siano queste cose credute simili a cose vere» (DK 21B35)

ὅππόσα δὴ θνητοῖσι πεφήνασιν εἰσοράσθαι  
«Tutte le cose che essi [gli dei] hanno mostrato ai mortali perché le osservassero» (DK 21B36)

οὐ τοι ἀπ' ἀρχῆς πάντα θεοὶ θνητοῖσ' ὑπέδειξαν,  
ἀλλὰ χρόνῳ ζητοῦντες ἐφευρίσκουσιν ἄμεινον  
«Gli dei dall'inizio non hanno rivelato tutte le cose ai mortali,  
ma nel tempo ricercando essi trovano ciò che è meglio» (DK 21B18).

Graham<sup>19</sup> ha di recente rilanciato l'accostamento, rilevando come i frammenti di Senofane avrebbero presentato, tra VI e V secolo, qualcosa di simile a uno *status quaestionis*, una prima meditazione sui limiti della conoscenza del mondo naturale, concludendo che essa non sarebbe sicura. Posizione analoga a quella del giovane contemporaneo Alcmeone:

περὶ τῶν ἀφανέων, περὶ τῶν θνητῶν σαφή- νειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ  
ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι  
«Sulle cose invisibili, sulle cose mortali gli dei possiedono la certezza, ma gli uomini  
devono imparare per inferenza» (DK 24B1)<sup>20</sup>.

Il pensatore di Crotona (che Diogene Laerzio vuole discepolo di Pitagora e dunque proveniente dalla stessa area geografica e culturale di Parmenide) avrebbe ripreso la tradizionale opposizione (μὲν θεοὶ ... δὲ ἀνθρώποις) per precisare come gli uomini abbiano solo la possibilità di procedere per evidenze sensibili e relative inferenze.

Parmenide potrebbe aver reagito alle provocazioni di Senofane indicando come in realtà fosse possibile una conoscenza dimostrativa sicura di «ciò che è», sforzandosi poi, negli ultimi versi del nostro frammento, di rintracciare delle linee di stabilità che consentissero di riordinare il campo fenomenico alla luce delle indicazioni ontologiche, come rivelerebbero chiaramente i «segni» attribuiti alle due «forme».

<sup>19</sup> *Explaining the Cosmos* cit., p. 176.

<sup>20</sup> Del testo greco esiste oggi una versione proposta da M.L. Gemelli Marciano (*Lire du début. Quelques observations sur les incipit des présocratiques*, in *Présocratiques*, «Philosophie Antique», 7, 2007, pp. 7-37), che ha espunto la virgola tra i due complementi iniziali, offrendo quindi un senso profondamente diverso:

περὶ τῶν ἀφανέων περὶ τῶν θνητῶν σαφή- νειαν μὲν θεοὶ ἔχοντι, ὡς δὲ  
ἀνθρώποις τεκμαίρεσθαι  
«sulle cose mortali gli dei possiedono la certezza, ma a noi, in quanto uomini, è dato solo di trovare degli indizi».

## B9

Simplicio offre, nel caso di DK B9, un'indicazione preziosa, ancorché approssimativa, circa la sua collocazione nel poema parmenideo. Afferma infatti il commentatore (contesto DK 30B9):

καὶ μετ' ὀλίγα πάλιν [citazione B9] εἰ δὲ 'μηδετέρωι μέτα μηδέεν' καὶ ὅτι  
ἀρχαὶ ἄμφω καὶ ὅτι ἐναντίαι δηλοῦται  
«e dopo poco aggiunge ancora: [citazione B9]. E se "con nessuna delle due è il nulla", egli  
dice chiaramente che entrambi sono principi e che sono opposti».

Dal momento che il rilievo è posto subito dopo la citazione di B8.53-59, è facile concludere che i quattro versi di B9 seguissero la conclusione di B8, anche se non necessariamente come prosecuzione (come ipotizza Cerri<sup>1</sup>). Appare di conseguenza discutibile la scelta di alcuni editori (Coxon, Collobert) di collocarli dopo B10 e B11 (ovvero di ipotizzare la successione B11-B10-B9, come fa O' Brien), o addirittura, dopo altri intervalli testuali, subito prima di B19 (Mansfeld), nonostante l'evidenza di una relazione tra B9, 10 e 11, come introduzione generale all'esposizione cosmologico-cosmogonica della *Doxa*.

*Tutte le cose sono state denominate*

In effetti, dopo l'esordio di B8.50-61, B9 condivide con B19 l'importante riferimento agli ὀνόματα e all'attività di ὀνομάζειν, che abbiamo visto essere centrale nella costruzione della cosmologia parmenidea. In particolare, nelle prime battute di B9 troviamo un accenno al ruolo d'ordine delle due μορφαί:

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνομάσται  
καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς  
«Ma poiché tutte le cose luce e notte sono state denominate,  
e queste, secondo le rispettive proprietà, [sono state attribuite] a queste cose e a quelle» (vv.  
1-2).

Nella dimensione plurale delle cose (πάντα) attestate dalla esperienza e che l'intelligenza ha riassunto nella omogeneità dell'essere, il compito di φάος καὶ νύξ è quello di classificare e discriminare. «Tutte le cose sono state denominate luce e notte»: secondo il modello che abbiamo riscontrato nel commento al frammento precedente, lo schema oppositivo distribuisce sul complesso dei fenomeni le «proprietà» (δυνάμεις, «potenze»), i σήματα che accompagnano le due μορφαί, così riordinando, attraverso un'articolazione elementare, il mondo empirico.

Dopo aver messo a fuoco la nozione di τὸ εἶναι, il "fatto d'essere", comune denominatore che contraddistingue la realtà, raccogliendo a unità la totalità degli enti, e averne approfondito le implicazioni (alla luce della κρίσις: ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν), Parmenide delinea una strategia conseguente di recupero del cosmo della esperienza umana: Luce e Notte dovranno spiegare l'apparire senza che venga ammesso come principio il nulla<sup>2</sup>. Alcuni accostamenti verbali manifestano questa operazione.

Al verso B8.24b la Dea aveva sottolineato (i):

<sup>1</sup> *Op. cit.*, p. 255.

<sup>2</sup> Ruggiu, *op.cit.*, p. 326.

πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἔόντος  
«ma tutto pieno è di ciò che è»,

dopo aver ricordato (ii):

οὐδέ τι τῆ μάλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
οὐδέ τι χειρότερον  
«né c'è qui qualcosa di più che possa impedirgli di essere continuo,  
né [li] qualcosa di meno» (B8.23-24a),

e soprattutto (iii):

οὐδέ διαιετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον  
«Né è divisibile, poiché è tutto omogeneo» (B8.22).

A questa rappresentazione della omogeneità e compattezza dell'essere possiamo far corrispondere l'affermazione centrale del nostro frammento:

πᾶν πλέον ἐστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
ἴσων ἀμφοτέρων  
«tutto è pieno ugualmente di luce e notte invisibile  
di entrambe alla pari» (B9.3-4a),

dove l'originario nesso ontologico di totalità e pienezza (πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἔόντος) è declinato al duale (πᾶν πλέον ἐστιν φάεος καὶ νυκτὸς), salvaguardando comunque l'esigenza di "densità" e continuità – veicolata in B8 da espressioni come ὁμοῦ πᾶν (B8.5), πᾶν ἐστιν ὁμοῖον (B8.22), oltre che da συνεχές (B8.6) e συνέχεσθαι (B8.23) e ribadita in B9 dalla formula πᾶν πλέον ἐστιν ὁμοῦ e dalla precisazione incidentale ἴσων ἀμφοτέρων.

*Insieme a nessuna delle due è il nulla*

Ma, al di là di queste convergenze che paiono indiscutibili, il διάκοσμος proposto dalla Dea esplicitamente rileva il dato discriminante rispetto alle narrazioni cosmogoniche, la preoccupazione ontologica essenziale a tutela della fondatezza della ricostruzione:

ἐπεὶ οὐδετέρω μέτα μηδέν  
«perché insieme a nessuna delle due [è] il nulla» (B9.4).

Per quanto orientata a ordinare ciò che è registrato a livello empirico e che τὸ νοεῖν (il pensare) ovvero il νόος (l'intelligenza) o ancora il λόγος (il discorso argomentativo) confermano nell'unità di τὸ ἔόν, la scelta del modello oppositivo e della relativa disposizione seriale (l'aristotelica συστοιχία) di δυνάμεις (proprietà) ribadisce l'assoluta esclusione del «nulla» (μηδέν). Insomma, il linguaggio della *doxa* ripropone quello della *alētheia*, sottolineando, sul terreno dell'apparire, la propria continuità con il νόημα ἀμφὶς Ἀληθείης, quasi che la *doxa*, nel suo insieme e a dispetto dell'insidia degli ὀνόματα, ne costituisse la diretta prosecuzione<sup>3</sup>.

Perché, ci si potrebbe chiedere, Parmenide avrebbe dovuto affiancare alla *Verità* il resoconto plausibile di una realtà già ridotta, nei suoi tratti caratterizzanti, ai σήματα di

<sup>3</sup> *Ibidem*.

B8? B9 può contribuire a una risposta, soprattutto considerandone la collocazione a ridosso della dichiarazione conclusiva di B8:

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον ἑοικότα πάντα φατίζω,  
ὡς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει  
«Questo ordinamento, del tutto verosimile, per te io espongo,  
così che mai alcuna opinione dei mortali possa superarti».

L'orizzonte dell'esperienza è ineludibile per un mortale; così l'insegnamento divino della verità è proceduto di pari passo con una puntuale disamina degli errori umani, in larga misura condizionati da scriteriate assunzioni empiriche:

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω,  
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσαν ἀκουήν  
καὶ γλῶσσαν  
«né abitudine alle molte esperienze su questa strada ti faccia violenza,  
a dirigere l'occhio che non vede e l'orecchio risonante  
e la lingua» (B7.3-5a).

Proprio per la sua ineludibilità, la Dea si impegna a fornire gli strumenti per una ricostruzione adeguata di quell'orizzonte, che ne conservi la fisionomia pluralista e qualitativa, senza contraddire nella sostanza le indicazioni della *Verità*. B9 si inserisce appunto in questo contesto, con le sue "istruzioni" circa l'ordinamento linguistico del mondo dell'esperienza e il suo "riempimento" a opera delle due «forme» nominate, con opportuno esorcismo del «nulla». Una soluzione per garantire in ogni senso la superiorità del discente dalla concorrenza di potenziali resoconti alternativi. In questa prospettiva, la probabile ampia articolazione della *Doxa* ancora attestata – come sappiamo - da Plutarco (*Contro Colote* 1114b, DK 28B10):

ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποιήται καὶ στοιχεῖα μίγνυς τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν  
ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ· καὶ γὰρ περὶ γῆς  
εἶρηκε πολλὰ καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ γένεσιν ἀνθρώπων  
ἀφήγηται· καὶ οὐδὲν ἄρρητον ὡς ἀνήρ ἀρχαῖος ἐν φυσιολογίαι καὶ συνθεῖς  
γραφήν ἰδίαν, οὐκ ἀλλοτρίας διαφθοράν, τῶν κυρίων παρήκεν  
«Ha costruito anche un sistema del mondo e mescolando come elementi la luce e la tenebra,  
fa derivare tutti i fenomeni da questi e mediante questi. Ha detto in effetti molte cose sulla  
terra, e sul cielo e sul sole e sulla luna e tratta anche dell'origine degli uomini: nulla ha  
taciuto circa le cose più importanti, come si addice a uomo arcaico nello studio della natura  
e che ha composto uno scritto proprio – non distruzione di un altro»,

può far sorgere il sospetto che la relativamente più contenuta trattazione della Verità fosse funzionale al coerente consolidamento della trattazione cosmologica e cosmogonica.

*Tutto è pieno di luce e notte*

Se osserviamo la costruzione del frammento, possiamo notare un passaggio significativo per la complessiva interpretazione della *Doxa*:

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
[...]  
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου

«Ma poiché tutte le cose luce e notte sono state denominate,  
[...] tutto è pieno ugualmente di luce e notte invisibile».

La consistenza del mondo della nostra esperienza dipende dalla coerenza della sua costruzione linguistica: dopo (i) aver rifiutato le interpretazioni che pretendevano coniugare essere e non-essere (B6 e B7), (ii) aver individuato un modello (linguistico) di base, imperniato sullo schema polare delle nozioni luce-notte (B8.53-4), (iii) averne rilevato i limiti (B8.55-59), e (iv) bandito esplicitamente l'implicazione del «nulla» (B9.4), Parmenide se ne serve (v) distribuendone le rispettive proprietà su tutte le cose. In altre parole, egli procede a connotare, attraverso gli ὀνόματα delle due μορφάι – e i relativi σήματα -, i vari aspetti fenomenici: la luce è associata a caldo, leggero, raro; la notte a freddo, pesante, denso, come possiamo evincere da B8.56-9 e dallo scolio a B8 di Simplicio:

καὶ δὴ καὶ καταλογάδην μεταξὺ τῶν ἐπῶν ἐμφέρεται τι ῥησείδιον ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου ἔχον οὕτως· ἐπὶ τῶιδέ ἐστι τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῶι πυκνῶι ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζόφος καὶ σκληρὸν καὶ βαρύ· ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα  
«tra i versi si riferisce un passo in prosa come dello stesso Parmenide, che dice così: per questo ciò che è raro è anche caldo, e luce e morbidezza e leggerezza; per la densità invece il freddo è indicato come oscurità, durezza e pesantezza».

Quanto è stato denominato conformemente a tale strategia assume lo spessore di un mondo comune, condiviso: non a caso, dopo aver impiegato in premessa l'espressione πάντα φάος καὶ νύξ ὠνόμασται, al v. 3 la Dea conclude che πᾶν πλεον ἐστὶν φάεος καὶ νυκτός.

Le due «forme» concorrono alla composizione del mondo: la loro complicità nell'opposizione assicura la stabilità del mondo<sup>4</sup>. Il fatto che entrambe siano parte dell'Essere rende possibile una fisica della mescolanza (κρᾶσις)<sup>5</sup>. La κρᾶσις funge così da principio di costituzione di tutte le cose: l'uguaglianza delle due forme e la presenza delle rispettive potenze spiega come ogni cosa sia costituita insieme (anche se non nella stessa misura) di Luce e Notte<sup>6</sup>.

È tuttavia necessario ricordare – con Conche<sup>7</sup> - che le due μορφάι parmenidee non sono assimilabili agli elementi di Empedocle o degli atomisti: non si tratta di principi eterni e immutabili, ma di «forme» nominate dai mortali, di cui la Dea si serve *ad hoc*, per una adeguata spiegazione dell'universo delle «opinioni mortali». Ciò deve rendere cauti rispetto a una loro ontologizzazione: nulla ne giustifica l'assolutizzazione al di fuori di questo mondo.

<sup>4</sup> Conche, *op. cit.*, p. 201.

<sup>5</sup> Ruggiu, *op. cit.*, p. 327.

<sup>6</sup> *Id.*, p. 328.

<sup>7</sup> *Op. cit.*, p. 200.

### B10-11-12-13

I tre frammenti B10-11-12 sono conservati da due fonti diverse: Clemente Alessandrino (II-III secolo d.C.) e Simplicio (tuttavia B11 in un passo del commento al *De coelo*, B12 in due passi del commento alla *Fisica*): solo il secondo ci fornisce, per B12, una indicazione approssimativa circa la collocazione relativa:

μετ' ὀλίγα δὲ πάλιν περὶ τῶν δυεῖν στοιχείων εἰπὼν ἐπάγει καὶ τὸ ποιητικὸν λέγων οὕτως [...]  
«poco più avanti [B8.61], dopo aver parlato dei due elementi, introduce la causa efficiente, dicendo così [B12.1-3] [...]»

Ricordiamo che con analoga approssimazione («poco dopo») era stata introdotta la citazione di B9, il cui testo avrebbe seguito dappresso B8.59. Almeno i versi di B12, dunque, dovevano trovarsi a ridosso di B8 e B9: certamente dopo B8. Il contesto delle altre due citazioni e il loro contenuto concorrono a suggerire una stretta relazione di B12 con B10 e B11, e, ulteriormente, dei tre frammenti con B9, anche se sono state proposte diverse soluzioni circa la loro effettiva sequenza. B13, infine, conservato da varie fonti (Platone, Aristotele, Plutarco, Sesto Empirico, Stobeo, Simplicio), viene citato da Simplicio in stretta connessione con B12.

Clemente (autore che rivela dimestichezza con il poema, risultando unica fonte di quasi tutto quello che cita) introduce e accompagna B10 con queste parole:

ἀφικόμενος οὖν ἐπὶ τὴν ἀληθῆ μάθησιν ὁ βουλόμενος ἀκουέτω μὲν Παρμενίδου τοῦ Ἐλεάτου ὑπισχνουμένου 'εἴσηι ... ἄστρων'  
«pervenuto alla vera conoscenza [di Cristo], chi vuole ascolti Parmenide di Elea che promette "tu conoscerai ... degli astri"».

Il commentatore neoplatonico, a sua volta, ci informa che:

Π. δὲ περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαί φησι λέγειν·[citazione B11] καὶ τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων μέχρι τῶν μορίων τῶν ζώων τὴν γένεσιν παραδίδωσι.  
«Parmenide intorno alle cose sensibili afferma di aver intenzione di dire [citazione B11] e descrive l'origine delle cose che si generano e si corrompono, fino alle parti degli animali».

Evidentemente la funzione dei due testi citati era prolettica rispetto alla vera e propria descrizione cosmogonica e cosmologica: dal momento che Plutarco (*Contro Colote* 1114b, DK contesto di 28B10) ci documenta l'articolazione della *Doxa* parmenidea, utilizzando ancora la sua testimonianza possiamo tracciare una loro plausibile posizione:

ὅς γε καὶ διάκοσμον πεποίηται καὶ στοιχεῖα μίγνυς τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν ἐκ τούτων τὰ φαινόμενα πάντα καὶ διὰ τούτων ἀποτελεῖ· καὶ γὰρ περὶ γῆς εἶρηκε πολλά καὶ περὶ οὐρανοῦ καὶ ἡλίου καὶ σελήνης καὶ γένεσιν ἀνθρώπων ἀφήγηται· καὶ οὐδὲν ἄρρητον ὡς ἀνὴρ ἀρχαῖος ἐν φυσιολογίαι καὶ συνθεῖς γραφῆν ἰδίαν, οὐκ ἀλλοτρίας διαφθοράν, τῶν κυρίων παρήκεν  
«Ha costruito anche un sistema del mondo e mescolando come elementi la luce e la tenebra, fa derivare tutti i fenomeni da questi e mediante questi. Ha detto in effetti molte cose sulla Terra, e sul Cielo e sul Sole e sulla Luna e tratta anche dell'origine degli uomini: nulla ha

taciuto circa le cose più importanti, come si addice a uomo arcaico nello studio della natura e che ha composto uno scritto proprio – non distruzione di un altro».

Plutarco offre diversi spunti per il nostro orientamento nella seconda parte del poema, suggerendo almeno tre cose fondamentali sulla sua struttura:

(i) intanto che la costruzione del «sistema del mondo», annunciata in conclusione di B8, è, per quanto consta all'autore, chiaramente responsabilità di Parmenide: διάκοσμον πεποιήται sottolinea l'originalità dell'impresa scientifica. Ciò è ribadito in conclusione: «ha composto uno scritto proprio – non distruzione di un altro» (συνθεις γραφήν ιδίαν, οὐκ ἀλλοτρίας διαφθοράν);

(ii) poi che la scelta degli elementi (στοιχεῖα) è funzionale al progetto scientifico: la ricognizione cosmologica (διάκοσμον) implica la ricostruzione cosmogonica; la struttura del cosmo la sua produzione. Con la proposta di due principi il filosofo assicura la spiegazione fenomenica (conclusione di B8 e B9): «mescolando come elementi la luce e la tenebra» (στοιχεῖα μίγνυς τὸ λαμπρὸν καὶ σκοτεινὸν), egli produce il suo διάκοσμος. *Da e per mezzo di quegli elementi* (ἐκ τούτων [...] καὶ διὰ τούτων) ricava (ἀποτελεῖ) «tutti i fenomeni» (τὰ φαινόμενα πάντα);

(iii) infine che il progetto scientifico doveva essere ambizioso, dire «molto» («molte cose», πολλὰ) «sulla Terra, e sul Cielo e sul Sole e sulla Luna»: si tratta evidentemente del tema cui alludono programmaticamente B10-11 e che B12 sviluppa. Doveva poi procedere a delineare l'«origine degli uomini» (γένεσις ἀνθρώπων): ne abbiamo tracce in B13 (e successivi).

Potremmo così avere conferma della bontà dell'attuale successione, ovvero supporre una sistemazione leggermente diversa. La natura programmatica di B10 e B11, attestata dalla ricorrenza di formule illocutorie (εἴση, πεύση, εἰδήσεις) che ricorda la protasi-invocazione alle Muse della *Teogonia* esiodea<sup>1</sup>, unitamente alla considerazione che B9 ne costituisce il fondamento (funzione dei principi), potrebbe suggerire una posposizione dello stesso B9<sup>2</sup>. A ciò osta sostanzialmente l'indicazione (comunque approssimativa) di Simplicio, nel contesto di B9, circa la prossimità della citazione alla conclusione della precedente (B8.53-9).

D'altra parte è chiaro come B10 costituisca una sorta di indirizzo della Dea a Parmenide, analogo a quello che chiude il proemio: ci troveremmo in questo senso in presenza di un "secondo" proemio<sup>3</sup>. B10 e B11 annunciano – Clemente parla di Parmenide «che promette» (ὑπισχνούμενος) - e descrivono sommariamente il programma scientifico (spiegazione cosmogonica e cosmologica) che B12 contribuisce a realizzare. Con B10 e B11 siamo, insomma, ancora al prologo, al profilo preliminare; con B12 alla descrizione dei processi e della struttura del cosmo, che Aëtius e Cicerone (DK 28A37) ci aiutano a ricostruire.

B9, in questo contesto, sembra effettivamente, più che una tessera programmatica vera e propria, un rilievo delle conseguenze immediate, sul piano cosmologico e cosmogonico, dell'opzione per le due «forme» (B8.53-59), e quindi fungere solo in questo senso da cerniera introduttiva. O'Brien<sup>4</sup>, in alternativa, vi ha colto, dopo l'annuncio degli argomenti principali (B11) e il passaggio alle «opere» del Sole e della Luna (B10), una

<sup>1</sup> Cerri, *op. cit.*, p. 263.

<sup>2</sup> Ruggiu, *op. cit.*, p. 332.

<sup>3</sup> Per questo in passato Bicknell propose di integrare i versi di B10 nel prologo del poema (P.J. Bicknell, «Parmenides, fragment 10», *Hermes* 95, 1968, pp. 629.631).

<sup>4</sup> *Études sur Parménide*, cit., I, p. 246-7 (in particolare nota 33).

precisazione sulla natura delle due «forme», prima dell'introduzione della δαίμων che le «governa» (la sequenza sarebbe dunque: B11-B10-B9-B12). La disposizione proposta da Diels-Kranz appare comunque credibile e soprattutto compatibile con le indicazioni di Simplicio.

### Conoscere la natura

La Dea dunque preannuncia (promette) al proprio discepolo un grandioso disegno scientifico:

εἶση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τά τ' ἐν αἰθέρι πάντα  
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο  
λαμπάδος ἔργ' αἰδήλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,  
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης  
καὶ φύσιν, εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἄμφις ἔχοντα  
ἔνθεν ἔφυ τε καὶ ὥς μιν ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη  
πεύρατ' ἔχειν ἄστρων.<sup>5</sup>

La promessa è quella di:

- (i) far «conoscere» (εἰδέναι) «la natura eterea» (αἰθερίαν φύσιν) e «tutti i segni» (πάντα σήματα) nell'etere;
- (ii) e le «opere invisibili (distruttive)» (ἔργ' αἰδήλα) del Sole e «ciò da cui» (ὀππόθεν) esse si generarono (ἐξεγένοντο);
- (iii) far «apprendere» (πεύθεσθαι) «le opere» (ἔργα) della Luna e «la [sua] natura» (φύσιν);
- (iv) far «conoscere» (εἰδέναι) «il cielo» (οὐρανὸν) «che tiene tutto intorno» (ἄμφις ἔχοντα) e «da che cosa» (ἔνθεν) «scaturì» (ἔφυ);
- (v) far conoscere come Necessità (Ἀνάγκη) «incatenò» (ἐπέδησεν) il cielo a «mantenere nei loro limiti» (πεύρατ' ἔχειν) gli astri.

Il contesto della citazione di B11 (nel commento di Simplicio al *De coelo*) conferma questo disegno di Parmenide:

Π. δὲ περὶ τῶν αἰσθητῶν ἄρξασθαί φησι λέγειν·[citazione B11]  
καὶ τῶν γινομένων καὶ φθειρομένων μέχρι τῶν μορίων τῶν ζώων τὴν γένεσιν  
παρὰδίδωσι.  
«Parmenide intorno alle cose sensibili afferma di aver intenzione di dire [B11]  
e descrive l'origine delle cose che si generano e si corrompono, fino alle parti degli  
animali».

Conche<sup>6</sup> ha osservato, a proposito di questi rilievi, come Simplicio evidenzi l'ampiezza e la verticalità dell'indagine parmenidea, evocando nelle scelte verbali (generazione-

<sup>5</sup> Questa la traduzione:

«Conoscerai la natura eterea e nell'etere tutti  
i segni e della pura fiamma dello splendente Sole  
le opere invisibili e donde ebbero origine,  
e le opere apprenderai periodiche della Luna dall'occhio rotondo,  
e la [sua] natura; conoscerai anche il cielo che tutto intorno cinge,  
dove ebbe origine e come Necessità guidandolo lo costrinse  
a tenere i confini degli astri».

corruzione, parti degli animali) i temi poi trattati da Aristotele, e la centralità dei processi naturali nell'esplicazione dei fenomeni: il mondo è opera della natura. D'altra parte non è sfuggita agli studiosi l'eco di questo indirizzo cosmogonico di B10 in Empedocle (DK 31B38):

εἰ δ' ἄγε τοι λέξω πρώθ' † ἥλιον ἀρχὴν †,  
 ἐξ ὧν δῆλ' ἐγένοντο τὰ νῦν ἐσορώμεν ἅπαντα,  
 γαῖά τε καὶ πόντος πολυκύμων ἠδ' ὑγρὸς ἀήρ  
 Τιτάν ἠδ' αἰθῆρ σφίγγων περὶ κύκλον ἅπαντα.  
 «Orsù, ti dirò delle cose prime e <uguali per principio>;  
 da cui divenne manifesto tutto quanto ora vediamo,  
 terra e mare dalle molte onde e aria umida  
 e il Titano etere che cinge in cerchio tutte le cose».

L'impressione è che Empedocle si sia direttamente ispirato al modello parmenideo introducendo la sezione astronomica del proprio poema<sup>7</sup>.

#### *Le opere della natura*

Di questo programma scientifico (abbiamo già osservato, nel commento di B8.50-61, l'insistenza della Dea sulle formule di conoscenza di B10) sono da notare in particolare: (a) il nesso ribadito tra φύσις e ἔργα, e (b) l'uso di espressioni come ὀππόθεν ἐξεγένοντο (che abbiamo reso come «dove ebbero origine») e l'equivalente ἐνθεν ἔφυ. Al centro della comunicazione della Dea ritroviamo dunque un modello di sapere che si definisce per la capacità di ricostruire la «generazione» dei fenomeni, con l'esplicito accostamento di φύσις e γένεσις: nel contesto il primo termine – che abbiamo per lo più tradotto come «natura» - designa appunto ciò che dà origine (φύω, «dare origine»), la cui attività generatrice si traduce in ἔργα.

Conoscere la natura significa allora riconoscere i processi di formazione, il manifestarsi dell'origine (φύσις, γένεσις) nei «segni» (σήματα), nei fenomeni celesti; Parmenide evidentemente non allude con φύσις a una immota identità, a un'essenza che con la propria stabile determinatezza consenta di classificare i fenomeni<sup>8</sup>: in questo senso la formula «dove ebbero origine» (ὀππόθεν ἐξεγένοντο) riprende e rilancia la ricerca milesia dell'ἀρχή<sup>9</sup>. Nell'indirizzo della Dea è allora possibile intravedere una doppia direzione di indagine: (i) quella che dai σήματα, dagli ἔργα, dai fenomeni astronomici risale alla natura che li esprime; (ii) quella che dalla φύσις discende ai relativi ἔργα<sup>10</sup>. Nella stessa direzione, precisando il disegno, B11:

πῶς γαῖα καὶ ἥλιος ἠδὲ σελήνη  
 αἰθῆρ τε ξυνὸς γάλα τ' οὐράνιον καὶ ὄλυμπος  
 ἔσχατος ἠδ' ἄστρον θερμὸν μένος ὠρμήθησαν  
 γίγνεσθαι.  
 «[...] come Terra e Sole e Luna,  
 l'etere comune e la Via Lattea e l'Olimpo  
 estremo e degli astri l'ardente forza ebbero impulso

<sup>6</sup> *Op. cit.*, pp. 210-11.

<sup>7</sup> Cerri, *op. cit.*, p. 259.

<sup>8</sup> In questa direzione anche la lettura di Conche, *op. cit.*, pp. 204-5. A noi pare, tuttavia, che Parmenide intenda esporre anche la «costituzione» dell'etere o della luna, analizzarne la composizione.

<sup>9</sup> Su questo punto si veda Ruggiu, *op. cit.*, pp. 333-5.

<sup>10</sup> *Ibidem*.

a generarsi».

In questo caso, di alcuni elementi essenziali del quadro cosmologico si prospetta la genesi marcandone lo spunto immanente: a conferma del fatto che Parmenide non intende semplicemente descrivere un ordine cosmico, stabilire ruoli e posizioni relative, ma produrre una cosmogonia. La combinazione di ὄρμᾶν e γίγνεσθαι è indicativa della sua nozione di φύσις: essa in ogni fenomeno è la δύναμις che si esprime in «segni» e «opere». Ovvero, richiamando l'attacco di B9:

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς  
«Ma poiché tutte le cose luce e notte sono state denominate,  
e queste, secondo le rispettive proprietà [δυνάμεις], [sono state attribuite] a queste cose e a  
quelle» (vv.1-2),

potremmo concordare con Ruggiu<sup>11</sup> che le due «forme» originarie – Luce e Notte – si manifestano come δυνάμεις nella φύσις di ogni cosa: esse, sotto questo profilo, costituirebbero l'unica natura delle cose.

#### *Opere invisibili, opere periodiche*

Quello che, nei versi del poema che ci sono conservati, ancora possiamo "catturare" della grandiosa sintesi cosmologica cui allude Plutarco è lo sforzo di elaborazione cosmogonica. Essa traspare, come abbiamo rilevato, nella insistenza sulla γένεσις, nella centralità del tema della φύσις, ma anche nelle scelte verbali che tendono a marcare - si veda, per esempio, il passaggio dal passato<sup>12</sup> di πλῆντο al presente di ἔται in B12.1-2 - gli effetti durevoli dei processi generativi nella struttura cosmica:

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρήτιο,  
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἔται αἴσα  
«Quelle più strette [interne], infatti, si riempiono di fuoco non mescolato;  
le successive [si riempiono] di notte, ma insieme si immette una porzione di fuoco».

È infatti probabile che B12 alluda proprio alla formazione e articolazione dello spazio cosmico (come vedremo meglio più avanti), delineando costituzione del centro terrestre del sistema (sfera terrestre e suo interno infuocato), della periferia celeste (sfera solida esterna e sfera ignea interna), e dello spazio intermedio in cui si muovono i corpi celesti. Esplicita in B12.3 è anche l'introduzione della «Dea che tutto governa» (δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ) e della sua funzione "copulatrice":

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·  
πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιός ἄρχει  
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς  
ἄρσεν θηλυτέρῳ  
«in mezzo a queste [corone] la Dea che tutte le cose governa.  
Di tutte le cose ella sovrintende all'odioso parto e all'unione,  
spingendo l'elemento femminile a unirsi al maschile, e, al contrario,  
il maschile al femminile» (B12.3-6).

<sup>11</sup> *Ibidem*.

<sup>12</sup> Sia nella forma, da noi accolta, dell'aoristo, sia in quella del perfetto medio (πλήνται), proposta in alternativa.

Ma che lo sguardo del poeta – nei versi superstiti - non sia rivolto tanto alla contemplazione di un ordine da cui ricavare o in cui riscontrare armonie ed equilibri strutturali, ovvero modelli geometrici, quanto al compiaciuto rilevamento della fecondità, dell'impeto (μένος) generativo che nell'universo manifesta la natura, emerge nei versi in cui la Dea – riferendosi a Sole e Luna – insiste non sulla loro posizione relativa nel sistema o sulla loro relazione reciproca (a Parmenide dobbiamo il riconoscimento della riflessione lunare della luce solare), ma sulle loro «opere», rispettivamente «invisibili» (ovvero «distruttive») e «periodiche», cioè sul loro contributo ai processi cosmici.

### Il sistema del mondo

Articolando il programma scientifico annunciato in B10, B11 si riferisce al «come» (πῶς) Terra, Sole, Luna e etere «ebbero impulso a generarsi» (ὠρμήθησαν γίγνεσθαι), dunque al processo di formazione del cosmo a partire dalle due potenze originarie. Il legame con B9, infatti, doveva essere molto stretto, perché, come abbiamo già ricordato, la citazione dei primi 3 versi di B12 è registrata nel seguente contesto:

μετ' ὀλίγα δὲ πάλιν περὶ τῶν δυεῖν στοιχείων εἰπὼν ἐπάγει καὶ τὸ ποιητικὸν  
λέγων οὕτως [...]  
«poco più avanti [B8.61], dopo aver parlato dei due elementi, introduce la causa efficiente,  
dicendo così [vv. 1-3]».

Se è valida la ricostruzione per lo più accettata, i versi di B12 dovevano seguire di poco B9, e dunque l'introduzione degli elementi materiali (στοιχεῖα); d'altra parte essere dappresso anche a un primo riferimento alla struttura delle «corone» (στεφάναι) cosmiche, di cui ci dà notizia Aëtius (A37), dal momento che a esse rinviano implicitamente in apertura:

αἱ γὰρ στεινότεραι πλῆντο πυρὸς ἀκρόητοιο,  
αἱ δ' ἐπὶ ταῖς νυκτός, μετὰ δὲ φλογὸς ἴεται αἴσα·  
ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·  
«Quelle più strette [interne], infatti, si riempiono di fuoco non mescolato;  
le successive [si riempiono] di notte, ma insieme si immette una porzione di fuoco;  
in mezzo a queste la Dea che tutte le cose governa».

### Corone cosmiche

Il processo cui alludono i versi doveva fornire le coordinate essenziali per la comprensione dell'universo parmenideo, relativamente alla sua configurazione e composizione. La scarsità (nei numeri e nella consistenza) dei frammenti superstiti, purtroppo, non ci consentono di delinearle se non in modo estremamente approssimativo: così sappiamo (B10.5-7) del «cielo che tutto intorno cinge» (οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα) e di come esso sia stato vincolato da Necessità (ἄγουσσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη) «a tenere i confini degli astri» (πεῖρατ' ἔχειν ἄστροων); B11 conferma la presenza di un «Olimpo estremo» (ὄλυμπος ἔσχατος) – il cielo di cui sopra, *umschliessende Firmament* come lo definisce Diels<sup>13</sup> - e di uno spazio etereo (αἰθήρ τε ξυνός), con esso (ma la relazione è indefinita nel testo) nominando Terra (che secondo la tradizione delle testimonianze antiche consideriamo il centro del sistema) e pianeti; B12 poi, come

<sup>13</sup> *Parmenides Lehrgedicht*, cit., p. 104.

abbiamo ricordato, sintatticamente sembra sottendere il riferimento a una struttura ad «anelli» o «corone» (στεφάναι) concentrici.

Un senso complessivo a questi cenni cosmologici riusciamo a garantirlo grazie alla preziosa (quanto discussa) testimonianza di Aëtius, che fornisce, partendo da Teofrasto, il quadro d'insieme entro cui collocarli:

Π. στεφάνας εἶναι περιπεπλεγμένας, ἐπαλλήλους, τὴν μὲν ἐκ τοῦ ἀραιοῦ, τὴν δὲ ἐκ τοῦ πυκνοῦ· μικτὰς δὲ ἄλλας ἐκ φωτὸς καὶ σκοτόυς μεταξὺ τούτων. καὶ τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν, ὑφ' ᾧ πυρώδης στεφάνη, καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν στερεόν, περὶ ὃ πάλιν πυρώδης [sc. στεφάνη]. τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις <ἀρχήν> τε καὶ <αἰτίαν> κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτην καὶ κληδοῦχον ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην. καὶ τῆς μὲν γῆς ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα διὰ τὴν βιαιότεραν αὐτῆς ἑξατμισθέντα πίλησιν, τοῦ δὲ πυρὸς ἀναπνοὴν τὸν ἥλιον καὶ τὸν γαλαξίαν κύκλον. συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην, τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρὸς. περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῶι τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι τοῦθ' ὅπερ κεικλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' ᾧ ἤδη τὰ περίγεια.

«Parmenide [afferma che] ci sono corone, l'una intorno all'altra in successione, una costituita dal raro, l'altra dal denso; tra queste ve ne sono altre miste di luce e oscurità. Ciò che tutte le avvolge è solido come un muro, sotto il quale è una corona ignea; solido è anche ciò che è al centro di tutto, intorno al quale è, ancora, una corona ignea<sup>14</sup>. Delle corone miste [di fuoco e oscurità], quella più centrale è per tutte principio e causa di movimento e generazione: [Parmenide] la indica anche come Divinità che governa e Giustizia che tiene le chiavi<sup>15</sup> e Necessità. L'aria è secrezione della Terra, evaporata a causa della sua [della Terra] compressione più intensa, e il Sole e la Via Lattea sono esalazioni del fuoco; la Luna mescolanza di entrambi, dell'aria e del fuoco. L'etere poi avvolge tutto dall'esterno [dalla posizione superiore], e al di sotto di esso è disposto quell'elemento igneo che abbiamo chiamato cielo; sotto di questo le regioni intorno alla Terra» (Aëtius, DK 28A37).

Parmenide avrebbe introdotto una cosmologia fondata sulla nozione di στεφάνη, da intendere probabilmente come «anello» cilindrico (Cicerone traduce *coronae similem*). Secondo Teofrasto, dunque, il cosmo celeste dell'Eleate era costituito da στεφάναι concentriche, anelli alternativamente di «raro» (ἐκ τοῦ ἀραιοῦ) e di «denso» (ἐκ τοῦ πυκνοῦ), che presentavano quindi la purezza degli elementi-principi. Tra questi (μεταξὺ τούτων) erano poi dislocate altre corone «miste di luce e oscurità» (μικτὰς ἐκ φωτὸς καὶ σκοτόυς), con una evidente corrispondenza nei «segni»: ἐκ τοῦ ἀραιοῦ/ἐκ φωτὸς, ἐκ τοῦ πυκνοῦ/ἐκ σκοτόυς. Il cosmo finito era avvolto da una sfera solida (τὸ περιέχον δὲ πάσας τείχους δίκην στερεὸν ὑπάρχειν), secondo quanto indicato in B10.5: οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα, altrimenti evocato (B11.2-3) come ὄλυμπος ἔσχατος. L'espressione conclusiva

<sup>14</sup> Il testo greco καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν στερεόν, περὶ ὃ πάλιν πυρώδης sarebbe in realtà interpolato: come sottolinea Franco Ferrari nel suo recente *Il migliore dei mondi impossibili. Parmenide e il cosmo dei presocratici*, pp. 88-9, στερεόν è infatti una integrazione, e περὶ ὃ un emendamento. Il testo alternativo restaurato sarebbe: καὶ τὸ μεσαίτατον πασῶν περιεχόν πάλιν πυρώδης, «e la circonferenza al centro di tutte [le corone] è di nuovo [una corona] ignea».

<sup>15</sup> Il greco stabilito da Diels - κληδοῦχον Δίκην - è emendazione del testo dei manoscritti: κληροῦχον Δίκην, «Giustizia che indirizza le sorti». Simplicio, dopo aver citato B13, osserva in effetti: καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν φησιν, «[Parmenide sostiene che la dea] invia le anime talora dal visibile all'invisibile, talora in senso opposto».

τὰ περίγεια suggerisce che al centro del sistema cosmico si trovasse la Terra, come confermano, sempre sulla scorta di Teofrasto, Diogene Laerzio e Aëtius (DK 28A1, 28A44):

πρῶτος δὲ οὗτος τὴν γῆν ἀπέφαινε σφαιροειδῆ καὶ ἐν μέσῳ κειῖσθαι  
«questi [Parmenide] fu il primo a sostenere che la Terra ha forma di sfera e giace al centro [dell'universo]»

Π., Δημόκριτος διὰ τὸ πανταχόθεν ἴσον ἀφεστῶσαν [τὴν γῆν] μένειν ἐπὶ τῆς ἰσορροπίας οὐκ ἔχουσιν αἰτίαν δι' ἣν δεῦρο μᾶλλον ἢ ἐκεῖσε ῥέψειεν ἄν· διὰ τοῦτο μόνον μὲν κραδαίνεσθαι, μὴ κινεῖσθαι δέ  
«Parmenide e Democrito sostengono che la Terra, essendo a uguale distanza da tutte le parti, rimane in equilibrio, non avendo causa per cui debba inclinare da una parte piuttosto che dall'altra. Per questo trema soltanto e non si muove».

### *La struttura del cosmo*

Seguendo le indicazioni di Teofrasto riferite da Aëtius, analogamente al centro sferico (τὴν γῆν [...] σφαιροειδῆ καὶ ἐν μέσῳ κειῖσθαι) dobbiamo supporre sferica almeno la solida parete esterna (τεῖχος δίκην στερεόν) del cosmo - «ciò che tutto avvolge» (τὸ περιέχον δὲ πάσας). Qui incontriamo una prima difficoltà: la consistenza attribuita al contenitore cosmico (appunto la parete solida esterna cui allude Aëtius) dovrebbe comportare – per rispettare i σήματα associati alle due μορφαί – la sua natura densa e oscura; d'altra parte Aëtius sottolinea come l'«etere» avvolga tutto «dall'esterno [ovvero dalla posizione superiore]» (περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος).

Diels<sup>16</sup> identificava tale «muro» (*Mauer*) con una sfera di pura Notte, esterna a una sfera di puro Fuoco, che complessivamente costituivano la coppia di στεφάναι concentriche periferiche, contrastate, al centro del sistema, da una coppia corrispondente: una sfera esterna di Notte densa (la superficie terrestre) e una interna di puro fuoco (fuoco vulcanico). Di recente Franco Ferrari<sup>17</sup> ha ribadito questo modello, tra l'altro proponendo una revisione del testo greco di Aëtius che rende coerente l'ipotesi di Diels con le indicazioni che giungevano da Teofrasto. Anche Tarán<sup>18</sup> sottolinea la corrispondenza tra τὸ περιέχον στερεόν (A37), οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα (B10) e ὄλυμπος ἔσχατος (B11), riducendolo a una solida sfera di Notte, sebbene poi la sua struttura cosmica diverga in parte da quella dielsiana, per una diversa interpretazione delle στενότεραι στεφάναι (coincidenti, secondo lo studioso americano, con gli anelli che contengono le stelle).

Altri, tuttavia, hanno contestato questa ricostruzione. Coxon<sup>19</sup>, per esempio, pur rilevando che la testimonianza di Aëtius appare parafrasi dei versi di B12, e concedendo che l'accostamento al muro di una città (τεῖχος δίκην) potrebbe essere stato dello stesso Parmenide (dal momento che ricorre in un contesto pitagorico alla fine di un saggio di Massimo di Tiro, II secolo), denuncia come l'asserzione su τὸ περιέχον στερεόν risulti fraintendimento di ὄλυμπος ἔσχατος: l'οὐρανὸς di Parmenide non sarebbe dunque solido (cioè composto di Notte), ma etereo, come si ricaverebbe dall'incrocio delle attestazioni di Aëtius e Cicerone:

<sup>16</sup> Nella sua edizione del 1897, cit., p. 104.

<sup>17</sup> *Il migliore dei mondi impossibili*, cit., pp. 88-90.

<sup>18</sup> *Op. cit.*, p. 241.

<sup>19</sup> *Op. cit.*, pp. 235-6.

περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῶι τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' ᾧ ἤδη τὰ περίγεια.  
«L'etere poi avvolge tutto dall'esterno [dalla posizione superiore], e al di sotto di esso è disposto quell'elemento igneo che abbiamo chiamato cielo; sotto di questo le regioni intorno alla Terra» (Aëtius, DK 28A37)

*nam P. quidem commenticium quiddam: coronae simile efficit (στεφάνην appellat), continentem ardorum <et> lucis orbem qui cingit caelum, quem appellat deum [...]*  
«Parmenide elabora qualcosa di fittizio: simile a una corona (egli la chiama στεφάνην), una sfera di fuoco e di luce che avvolge il cielo e che egli denomina dio [...]» (Cicerone, DK 28A37).

L'*orbis lucis* di Cicerone coinciderebbe con l'αἰθήρ di Aëtius: Parmenide distinguerebbe il fuoco dall'etere: l'etere – secondo Aëtius – costituirebbe in Parmenide la regione estrema dell'universo, governando il cielo delle stelle fisse (οὐρανός)<sup>20</sup>. Ruggiu<sup>21</sup> interpreta le indicazioni dei frammenti e delle testimonianze in modo analogo. Il termine στεφάνη nel pensiero arcaico designerebbe una formazione di tipo circolare sviluppata intorno a un punto centrale: dal momento che al centro delle στεφάναι in Parmenide sta la Terra, concepita come sferica, la struttura dei cieli sarebbe sferica: la periferia sarebbe occupata da una sfera di fuoco; l'elemento che tutto contiene, ancora igneo, sarebbe della consistenza di un solido muro. D'accordo sostanzialmente Cerri<sup>22</sup>: nel complesso delle στεφάναι – corone sferiche concentriche – la più esterna, il confine limite dell'universo visibile, sarebbe formata da uno strato di «etere rigido», avvolgente un'altra corona di etere rarefatto e igneo, denominata οὐρανός.

Parmenide avrebbe previsto, nel suo cosmo, una doppia funzione per il cielo, che ancora può intravedersi nei frammenti: esso è, per un verso, (i) οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα, quindi fisicamente limitante, circoscrivente; per altro (ii) vincolante: «Necessità guidando lo vincolò a tenere i confini degli astri» (ἄγουσ' ἐπέδησεν Ἀνάγκη πείρατ' ἔχειν ἄστρον). Il cielo, dunque, è anche legame per tutti gli elementi celesti: gli astri, dislocati sulle στεφάναι, con i rispettivi moti, immersi al suo interno nell'etere (ἐν αἰθέρι)<sup>23</sup>.

In effetti risulta evidente, nelle testimonianze, il nesso tra cielo ed etere. Parmenide avrebbe indicato due aree nell'etere celeste: (i) l'etere che si estende tutto intorno al cosmo, libero da astri; (ii) l'etere popolato da astri, condensazioni di fuoco<sup>24</sup>. A questo alluderebbero le espressioni ἐν τῶι αἰθέρι· ἐ ἐν τῶι πυρῶδει di Aëtius A40a:

Π. πρῶτον μὲν τάττει τὸν Ἐῶιον, τὸν αὐτὸν δὲ νομιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ καὶ Ἔσπερον, ἐν τῶι αἰθέρι· μεθ' ὃν τὸν ἥλιον, ὑφ' ᾧ τοὺς ἐν τῶι πυρῶδει ἀστέρας, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ  
«Parmenide dispone per primo nell'etere Eos, considerato da lui identico a Espero. Dopo quello dispone il Sole, sotto il quale sono gli astri nella zona ignea che chiama cielo».

Alla luce delle indicazioni che si possono ricavare dai frammenti e soprattutto da Aëtius, l'etere si estenderebbe tra la fascia più interna del sistema cosmico - densa di «aria» secreta dalla Terra (τῆς μὲν γῆς ἀπόκρισιν εἶναι τὸν ἀέρα A37) - e la volta esterna (ὄλυμπος ἔσχατος), che tuttavia potrebbe essere stata concepita a sua volta come etere

<sup>20</sup> Ivi, p. 227.

<sup>21</sup> *Op. cit.*, p. 343.

<sup>22</sup> *Op. cit.*, p. 266.

<sup>23</sup> Ruggiu, *op. cit.*, p. 336.

<sup>24</sup> Conche, *op. cit.*, p. 213.

rigido. Il termine οὐρανός appare nelle testimonianze di Aëtius con i significati correnti nella tradizione peripatetica (Teofrasto): molto chiaramente la struttura celeste delineata e il lessico adottato riflettono la lezione di Aristotele:

Εἶπωμεν δὲ πρῶτον τί λέγομεν εἶναι τὸν οὐρανὸν καὶ ποσαχῶς, ἵνα μᾶλλον ἡμῖν δῆλον γένηται τὸ ζητούμενον.

Ἔνα μὲν οὖν τρόπον οὐρανὸν λέγομεν τὴν οὐσίαν τὴν τῆς ἐσχάτης τοῦ παντός περιπλοῦ περιφορᾶς, ἢ σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός· εἰώθαμεν γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ τὸ ἄνω μάλιστα καλεῖν οὐρανόν, ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἰδρῦσθαι φαμεν.

Ἄλλον δ' αὖτὸν τρόπον τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἕνια τῶν ἀστρῶν· καὶ γὰρ ταῦτα ἐν τῷ οὐρανῷ εἶναι φαμεν.

Ἔτι δ' ἄλλως λέγομεν οὐρανὸν τὸ περιεχόμενον σῶμα ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιφορᾶς· τὸ γὰρ ὅλον καὶ τὸ πᾶν εἰώθαμεν λέγειν οὐρανόν.

Τριχῶς δὴ λεγομένου τοῦ οὐρανοῦ, τὸ ὅλον τὸ ὑπὸ τῆς ἐσχάτης περιεχόμενον περιφορᾶς ἐξ ἀπαντος ἀνάγκη συνεστάναι τοῦ φυσικοῦ καὶ τοῦ αἰσθητοῦ σώματος διὰ τὸ μήτ' εἶναι μηδὲν ἔξω σῶμα τοῦ οὐρανοῦ μήτ' ἐνδέχεσθαι γενέσθαι.

«Prima dobbiamo dichiarare che cosa diciamo essere il cielo e in quanto modi lo diciamo, perché diventi più chiaro l'oggetto d'indagine.

In un senso dunque diciamo cielo la sostanza dell'estrema volta del tutto, cioè il corpo naturale nell'estrema volta del tutto; è appunto la regione estrema e più elevata che siamo soliti chiamare cielo, in cui affermiamo aver sede tutto quanto è divino.

In altro senso [diciamo cielo] il corpo contiguo all'estrema volta del tutto, in cui sono la Luna e il Sole e alcuni degli astri; anche questi, in effetti, affermiamo essere nel cielo.

In un altro senso ancora, diciamo cielo il corpo abbracciato [compreso] dall'estrema volta; siamo soliti, infatti, definire cielo l'universo e il tutto [ovvero: l'intero universo].

Essendo inteso il cielo in questi tre modi, l'intero abbracciato dall'estrema volta consiste di necessità di tutto il corpo naturale e sensibile, poiché nessun corpo esiste, né è possibile si generi fuori del cielo» (Aristotele, *De caelo* I, 9 278 a9-25).

È plausibile che nella propria sintesi Aristotele tenesse conto anche della cosmologia parmenidea ovvero di un modello analogo o condiviso (pitagorico?) dall'Eleate: in effetti «il corpo naturale nell'estrema volta del tutto» (σῶμα φυσικὸν τὸ ἐν τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός) richiama sia «il cielo che tutto intorno cinge» (B10.5 οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα) sia l'«Olimpo estremo» (B11.2-3 Ὀλυμπος ἔσχατος), anche per la sua associazione al «divino» (ἐν ᾧ καὶ τὸ θεῖον πᾶν ἰδρῦσθαι φαμεν). È per altro chiaro che quando Aëtius (A40a) parla di «astri nella zona ignea che [Parmenide] chiama cielo» (ἐν τῷ πυρῶδει ἀστέρων, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ) si riferisce a ciò che Aristotele indicava come «il corpo contiguo all'estrema volta del tutto, in cui sono la Luna e il Sole e alcuni degli astri» (τὸ συνεχὲς σῶμα τῇ ἐσχάτῃ περιφορᾷ τοῦ παντός, ἐν ᾧ σελήνη καὶ ἥλιος καὶ ἕνια τῶν ἀστρῶν).

Interessante il rilievo aristotelico circa l'accezione "cosmica" di οὐρανός: «l'intero abbracciato dall'estrema volta consiste di necessità di tutto il corpo naturale e sensibile, poiché nessun corpo esiste, né è possibile si generi fuori del cielo». La tentazione di una lettura "cosmica" di Parmenide B8 è molto forte: la compiutezza dell'essere manifestata dalla sfericità, traduceva in immagine ontologica la perfezione che la *doxa* poteva riscontrare nell'universo compiuto e intero (τὸ ὅλον καὶ τὸ πᾶν) di cui parla Aristotele.

In conclusione non si può dunque non ribadire la difficoltà nella ricostruzione del quadro cosmologico del poema: troppo frammentarie le citazioni e troppo condizionate dal lessico e dalla concettualità della posteriore tradizione le testimonianze. Come abbiamo constatato, sono pochi i dati certi sulla struttura cosmica:

- (i) la forma complessivamente sferica del centro (Terra) e della periferia (τὸ περιέχον, οὐνερο ὄλυμπος ἔσχατος, «Olimpo estremo»), pensata come una parete solida (τὸ περιέχον δὲ πάσας τε ἰχοὺς δίκην στερεόν);
- (ii) l'esistenza di una prima fascia celeste superiore eterea, composta cioè di corone, anelli cilindrici, di puro Fuoco; di una seconda fascia intermedia di corone in cui Fuoco e Notte sono compresenti; di una terza fascia a ridosso della superficie della Terra, corrispondente a una atmosfera aerea prodotta dalle evaporazioni terrestri;
- (iii) la distribuzione dei corpi celesti tra le prime due fasce (sulla loro disposizione le indicazioni non sono concordi).

### La δαίμων e il cosmo

Il contesto e la citazione di B12, insieme alla relativa testimonianza di Aëtius, pongono un ulteriore problema interpretativo: quello relativo alla posizione e al ruolo della δαίμων che lì viene evocata:

μετ' ὀλίγα δὲ πάλιν περὶ τῶν δυεῖν στοιχείων εἰπὼν ἐπάγει καὶ τὸ ποιητικὸν λέγων οὕτως 'αἰ γὰρ ... κυβερνᾷ'. [...] καὶ ποιητικὸν δὲ αἴτιον οὐ σωμάτων μόνον τῶν ἐν τῇ γενέσει ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτων τῶν τὴν γένεσιν συμπληρούντων σαφῶς παραδέδωκεν ὁ Π. λέγων· 'αἰ δ' ἐπὶ ... θηλυτέρω'. [...] καὶ ποιητικὸν αἴτιον ἐκεῖνος μὲν ἐν κοινὸν τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἰδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησιν.  
«poco dopo [B8.61], dopo aver parlato dei due elementi, introduce la causa efficiente, dicendo così [vv. 1-3]. [...] La causa efficiente non solo dei corpi soggetti a generazione, ma anche degli incorporei che concorrono alla generazione, Parmenide ha esposto chiaramente, dicendo [vv. 2-6] [...] Egli pone la causa efficiente una e comune, la dea che sta in mezzo al tutto ed è causa di ogni generazione».

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·  
πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιός ἄρχει  
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς  
ἄρσεν θηλυτέρω  
«in mezzo a queste [corone] la Dea che tutte le cose governa.  
Di tutte le cose ella sovrintende all'odioso parto e all'unione,  
spingendo l'elemento femminile a unirsi al maschile, e, al contrario,  
il maschile al femminile» (B12.3-6).

τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις <ἀρχήν> τε καὶ <αἰτίαν> κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτιν καὶ κληιδούχον ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην  
«Delle corone miste [di fuoco e oscurità], quella più centrale è per tutte principio e causa di movimento e generazione: [Parmenide] la indica anche come Divinità che governa e Giustizia che tiene le chiavi e Necessità» (Aëtius 28A37).

Il neoplatonico Anatolio di Laodicea (III secolo d.C.) offre un'ulteriore indicazione:

πρὸς τούτοις ἔλεγον περὶ τὸ μέσον τῶν τεσσάρων στοιχείων κεῖσθαί τινα ἐναδικὸν διάπυρον κύβον, οὗ τὴν μεσότητα τῆς θέσεως καὶ Ὅμηρον εἰδέναι

[...]. εοίκασι δὲ κατὰ γε τοῦτο κατηκολουθηκέναι τοῖς Πυθαγορικοῖς οἳ τε περὶ Ἐμπεδοκλέα καὶ Παρμενίδην καὶ σχεδὸν οἱ πλείστοι τῶν πάλαι σοφῶν, φάμενοι τὴν μοναδικὴν φύσιν ἐστίας τρόπον ἓν μέσῳ ἰδρῦσθαι καὶ διὰ τὸ ἰσόροπον φυλάσσειν τὴν αὐτὴν ἔδραν

«Oltre a queste cose [i Pitagorici] sostenevano che nel mezzo dei quattro elementi sta un cubo unitario di fuoco, la cui posizione centrale era nota anche a Omero [...]. Sembra che abbiano in questo seguito i Pitagorici i discepoli di Empedocle e Parmenide e per lo più i [lett.: «quasi la maggioranza dei»] sapienti antichi, dal momento che affermano che la natura monadica è posta al centro come focolare [Estia], e che conserva la stessa sede in forza dell'equiposizione [dell'equilibrio rispetto alla perimetro del sistema]» (DK 28A44).

Indubbiamente il cosmo parmenideo presenta affinità con quello filolaico, quale possiamo ricostruire da frammenti e testimonianze:

ὁ κόσμος εἷς ἐστίν, ἤρξατο δὲ γίνεσθαι ἀπὸ τοῦ μέσου καὶ ἀπὸ τοῦ μέσου εἰς τὸ ἄνω διὰ τῶν αὐτῶν τοῖς κάτω. ἔστι <γὰρ> τὰ ἄνω τοῦ μέσου ὑπεναντίως κείμενα τοῖς κάτω. τοῖς γὰρ κατωτάτω τὰ μέσα ἐστὶν ὡσπερ τὰ ἀνωτάτω καὶ τὰ ἄλλα ὡσαύτως. πρὸς γὰρ τὸ μέσον κατὰ ταῦτά ἐστὶν ἐκάτερα, ὅσα μὴ μετενήνεκται

«Il cosmo è uno; iniziò a formarsi dal mezzo e dal mezzo verso l'alto, e attraverso gli stessi passaggi verso il basso. Le cose che sono al di sopra del mezzo <infatti> giacciono in senso opposto a quelle che sono al di sotto. In effetti le cose che sono in mezzo si trovano rispetto a quelle sotto come rispetto a quelle sopra e le altre in modo simile: dal momento che rispetto al mezzo entrambe si trovano nella stessa relazione, solo capovolte» (DK 44B17)

Φ. πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον ὅπερ ἐστίαν τοῦ παντὸς καλεῖ [B 7] καὶ Διὸς οἶκον καὶ μητέρα θεῶν βωμόν τε καὶ συνοχήν καὶ μέτρον φύσεως. καὶ πάλιν πῦρ ἔτερον ἀνωτάτω τὸ περιέχον. πρῶτον δ' εἶναι φύσει τὸ μέσον, περὶ δὲ τοῦτο δέκα σώματα θεῖα χορεύειν, [οὐρανόν] <μετὰ τὴν τῶν ἀπλανῶν σφαιραν τοὺς εὐπλανήτας, μεθ' οὓς ἥλιον, ὑφ' ᾧ σελήνην, ὑφ' ἧ τὴν γῆν, ὑφ' ἧ τὴν ἀντίχθονα, μεθ' ἧ σύμπαντα τὸ πῦρ ἐστίας περὶ τὰ κέντρα τάξιν ἐπέχον. τὸ μὲν οὖν ἀνωτάτω μέρος τοῦ περιέχοντος, ἐν ᾧ τὴν εἰλικρίνειαν εἶναι τῶν στοιχείων, ὅλον μιν καλεῖ, τὰ δὲ ὑπὸ τὴν τοῦ Ὀλύμπου φορᾶν, ἐν ᾧ τοὺς πέντε πλανήτας μεθ' ἡλίου καὶ σελήνης τετάχθαι, κόσμον, τὸ δ' ὑπὸ τούτοις ὑποσέληνόν τε καὶ περιγέιον μέρος, ἐν ᾧ τὰ τῆς φιλομεταβόλου γενέσεως, οὐρανόν. καὶ περὶ μὲν τὰ τεταγμένα τῶν μετεώρων γίνεσθαι τὴν σοφίαν, περὶ δὲ τῶν γινομένων τὴν ἀταξίαν τὴν ἀρετήν, τελείαν μὲν ἐκείνην ἀτελῆ δὲ ταύτην.

«Filolao definisce il fuoco in mezzo attorno al centro «focolare del tutto [dell'universo]» e «casa di Zeus» e «madre degli dei», «altare» e «vincolo» e «misura della natura»; l'altro fuoco in alto invece «l'involucro». Sostiene che primo per natura sia quello in mezzo, intorno a cui si muovono dieci corpi divini, primo il cielo delle stelle fisse, poi i cinque pianeti, poi il Sole, quindi la Luna, poi la Terra, poi l'Antiterra; dopo queste cose il fuoco del focolare, che risiede intorno al centro. Chiama la parte più alta dell'involucro, in cui ritiene risieda la purezza degli elementi, «Olimpo»; quella che porta sotto l'Olimpo, in cui sono collocati i 5 pianeti con il Sole e la Luna, «cosmo»; dopo queste, poi, la parte sublunare e circumterrestre, entro cui sono le cose della generazione mutevole, «cielo». E intorno alla disposizione delle cose celesti verte la sapienza, intorno al disordine delle cose in divenire verte la virtù: quella perfetta, questa imperfetta» (Aëtius, DK 44A16).

È probabile che alcuni particolari delle concezioni pitagoriche siano stati utilizzati per ricostruire a posteriori il quadro del cosmo parmenideo, sempre che quegli elementi non

fossero sullo sfondo della stessa elaborazione eleatica, almeno come tratti consolidati di una tradizione.

Aëtius (che si appoggia alla lezione di Teofrasto) riferisce come anche Filolao definisse ὄλυμπος «la parte più alta dell'involucro, in cui ritiene risieda la purezza degli elementi», distribuendo poi gli astri in due regioni – κόσμος e οὐρανός – compatibilmente con la rappresentazione parmenidea. La citazione filolaica sottolinea la preoccupazione per la struttura sferica, che potrebbe riflettersi nella insistenza delle testimonianze sul modello arcaico delle «corone», probabilmente di matrice anassimandrea, in Parmenide: al pensatore di Mileto punta anche l'argomento per la centralità della Terra, precoce applicazione del principio di ragion sufficiente, impiegato da Parmenide anche in sede ontologica, nella sezione sulla *Verità* (vv. B8.9 ss.):

Π., Δημόκριτος διὰ τὸ πανταχόθεν ἴσον ἀφεστῶσαν [τὴν γῆν] μένειν ἐπὶ τῆς ἰσοροπίας οὐκ ἔχουσαν αἰτίαν δι' ἣν δεῦρο μᾶλλον ἢ ἐκεῖσε ῥέψειεν ἄν·  
«Parmenide e Democrito sostengono che la Terra, essendo a uguale distanza da tutte le parti, rimanga in equilibrio, non avendo causa per cui debba inclinare da una parte piuttosto che dall'altra» (Aëtius 28A44).

L'accostamento alla posteriore cosmologia (e cosmogonia) filolaica - in cui si depositava e sistemava plausibilmente la primitiva lezione pitagorica - è utile tuttavia soprattutto nella determinazione del ruolo cosmico della δαίμων parmenidea. Simplicio, nelle due citazioni che costituiscono B12, sembra interessato a rilevare come Parmenide postulasse nella sua fisica una potenza distinta dalla forma Fuoco come «causa efficiente» (ποιητικὸν αἴτιον): «la dea che governa tutte le cose». Secondo Coxon<sup>25</sup>, il rilievo del commentatore sarebbe stato diretto contro il modello interpretativo della *doxa* proposto da Alessandro sulla scorta di Teofrasto, secondo il quale al Fuoco spettava il ruolo di ποιητικὸν αἴτιον e alla terra (Notte) quello di ὕλη:

καὶ ποιητικὸν αἴτιον ἐκεῖνος μὲν ἐν κοινὸν τὴν ἐν μέσῳι πάντων ἰδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησιν  
«Egli pone la causa efficiente una e comune, la dea che sta in mezzo al tutto ed è causa di ogni generazione».

D'altra parte in B12 leggiamo che:

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ  
«al centro di queste [corone] la Dea che tutte le cose governa»,

e Aëtius sottolinea come:

τῶν δὲ συμμιγῶν τὴν μεσαιτάτην ἀπάσαις <ἀρχήν> τε καὶ <αἰτίαν> κινήσεως καὶ γενέσεως ὑπάρχειν, ἦντινα καὶ δαίμονα κυβερνήτιν καὶ κληιδούχον ἐπονομάζει Δίκην τε καὶ Ἀνάγκην  
«Delle corone miste [di fuoco e oscurità], quella più centrale è per tutte principio e causa di movimento e generazione: [Parmenide] la indica anche come Divinità che governa e Giustizia che tiene le chiavi e Necessità»,

mentre Plutarco, citando B13, osserva:

---

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 234.

διὸ Π. μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γράφων 'πρῶτιστον ... πάντων'  
«perciò Parmenide mostra Eros come la prima delle opere di Afrodite scrivendo nella cosmogonia [B13]».

Le testimonianze e i frammenti superstiti consentono di affermare che effettivamente Parmenide attribuiva alla δαίμων una funzione cosmogonica (πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει, «di tutte le cose ella sovrintende all'odioso parto e all'unione» B12.4). Evidentemente aperta è invece la questione della sua collocazione cosmologica e della sua identificazione.

#### *La dislocazione cosmica della δαίμων*

L'indicazione di Plutarco è un punto di partenza: oggi si è infatti convinti che Plutarco non solo avesse accesso a una copia del poema di Parmenide, ma potesse attingere a una versione attendibile<sup>26</sup>. Il passo propone di fatto l'identificazione della δαίμων con Afrodite: Simplicio sottolinea come la dea sia «causa efficiente non solo dei corpi soggetti a generazione, ma anche degli incorporei che concorrono alla generazione» (ποιητικὸν δὲ αἴτιον οὐ σωμάτων μόνον τῶν ἐν τῇ γενέσει ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτων τῶν τὴν γένεσιν συμπληρούντων); Plutarco fa di Afrodite la generatrice di Eros e dunque nomina la δαίμων. Ovviamente non possiamo stabilire se l'identificazione fosse per lui scontata o solo una speculazione ovvero riscontrata invece nel testo, ma la precisazione: «nella cosmogonia» (ἐν τῇ κοσμογονίᾳ) - sembra avvalorare l'ultima possibilità. In ogni caso, nella misura in cui B12 assegna alla δαίμων il governo di tutto, B13 sembra suggerire che ciò avvenga attraverso la generazione di Eros e il controllo dell'accoppiamento<sup>27</sup>. D'altra parte, poiché la testimonianza di Aëtius colloca la dea al centro degli anelli misti di Notte e Fuoco, assimilandola di fatto a uno di essi, è possibile, incrociando le due testimonianze, ipotizzare che essa coincidesse con un'entità astrale concreta, fonte fisica dell'influenza cosmogonica, Afrodite appunto. Parmenide, il primo a identificare Eos (Ἔως ovvero Fosforo/Φωσφόρος, la stella del mattino) e Espero (Ἐσπερον, la stella della sera):

Π. πρῶτον μὲν τάττει τὸν Ἐῶιον, τὸν αὐτὸν δὲ νομιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ καὶ Ἐσπερον, ἐν τῷ αἰθέρι  
«Parmenide per primo pone nell'etere Eos, considerato da lui identico a Espero» (DK 28A40a),

potrebbe aver dato per primo il nome di Afrodite all'astro<sup>28</sup>.

Contro questa identificazione e collocazione si pongono le informazioni che giungono dal contesto delle citazioni di Simplicio, che chiaramente parla a favore della centralità cosmica della δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ: in effetti, l'espressione parmenidea - ἐν δὲ μέσῳ τούτων - con cui essa viene introdotta, è ambigua, potendosi riferire sia al centro delle corone miste (come appare più probabile nel contesto) sia al centro dell'universo. Difficile pensare, tuttavia, che il commentatore, che certamente disponeva di una copia del poema, potesse fraintenderne il testo su questo punto; né la sua indicazione contraddice quella di Plutarco, il quale si limita a identificare la δαίμων come Ἀφροδίτης.

<sup>26</sup> Su questo punto è molto importante la messa a fuoco di Passa, *op. cit.*, pp. 27-8.

<sup>27</sup> Cerri, *op. cit.*, pp. 267-8.

<sup>28</sup> *Ibidem.*

La testimonianza di Anatolio di Laodicea è dello stesso tenore, marcando in particolare la continuità con le cosmologie e cosmogonie pitagoriche: la «natura monadica» (τὴν μοναδικὴν φύσιν) è posta da Parmenide (ed Empedocle) al centro (ἐν μέσῳ) «al modo di un focolare» (ἐστίας τρόπον). I riscontri delle citazioni di Filolao e delle relative testimonianze confermano che nella tradizione pitagorica del V secolo «il fuoco in mezzo attorno al centro» (πῦρ ἐν μέσῳ περὶ τὸ κέντρον) coincideva con il divino «focolare del tutto» (ἐστίαν τοῦ παντός), ovvero «dimora di Zeus» (Διὸς οἶκον) o «madre degli dei» (μητέρα θεῶν), connotazione che ritorna anche negli *Inni orfici*:

[Ἐστία] ἢ μέσον οἶκον ἔχεις πυρὸς ἀενάοιο (Orphica, *Hymnii*, 84.1-2)  
 «Hestia [...] che hai dimora al centro del fuoco eterno» (Orphica, *Hymnii*, 84.2)

ἐκ σέο [Ἐστία] δ' ἀθανάτων τε γένος θνητῶν τ' ἐλοχεύθη,  
 «da te [Hestia] ebbe nascita la stirpe degli immortali e dei mortali» (Orphica, *Hymnii*, 27.7)<sup>29</sup>,

e che ritroviamo nel contesto simpliciano della citazione di B13:

ταύτην [δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾶ] καὶ θεῶν αἰτίαν εἶναί φησι λέγων [B13]  
 «la [dea che tutto governa] considera causa anche degli dei, affermando [B13]».

La collocazione della δαίμων al centro del sistema cosmico, le possibili convergenze con il pitagorismo del V secolo sul motivo della Hestia divina, potrebbero avvalorare il modello cosmologico proposto da Diels, per cui il nucleo centrale dell'universo risulterebbe una sfera di puro Fuoco, circondata dalla superficie terrestre (sfera di pura Notte).

Coxon<sup>30</sup>, rilevando le difficoltà implicite nelle testimonianze di Aëtius e Simplicio, ha sostenuto, sulla scorta di Cicerone (A37), una diversa soluzione circa natura e collocazione della divinità. Come abbiamo già riscontrato, in Cicerone, infatti, la dea appare come «una sfera di fuoco e di luce che avvolge il cielo»:

*coronae simile efficit (στεφάνην appellat), continentem ardorem <et> lucis orbem qui cingit caelum, quem appellat deum*  
 «immagina una corona (egli la chiama στεφάνην), cioè una sfera di fuoco e di luce che avvolge il cielo e che egli denomina dio»;

incrociando il dato cosmologico con quello fornito da Aëtius:

περιστάντος δ' ἀνωτάτω πάντων τοῦ αἰθέρος ὑπ' αὐτῷ τὸ πυρῶδες ὑποταγῆναι τοῦθ' ὅπερ κεκλήκαμεν οὐρανόν, ὑφ' ᾧ ἦδη τὰ περιγίγεια.  
 «L'etere poi tutto avvolge dall'esterno [dalla posizione superiore] e al di sotto di esso è posto proprio l'elemento igneo che abbiamo chiamato cielo» (Aëtius, DK 28A37),

si potrebbe concludere – come abbiamo visto - che l'*orbis lucis* che, secondo Cicerone, Parmenide avrebbe chiamato «dio», la «corona» ignea e luminosa che abbraccia il cielo, coincida con l'αἰθήρ di Aëtius, che avvolge οὐρανόν. Questa identificazione sarebbe compatibile sia con la tradizione peripatetica (che attribuiva al fuoco il ruolo di principio efficiente), sia con i dati relativi alla tradizione ionica:

<sup>29</sup> F. Ferrari, *Il migliore dei mondi impossibili*, cit., pp. 104-5.

<sup>30</sup> *Op. cit.*, pp.239 ss..

ἅπαντα γὰρ ἢ ἀρχὴ ἢ ἐξ ἀρχῆς, τοῦ δὲ ἀπείρου οὐκ ἔστιν ἀρχή· εἴη γὰρ ἂν αὐτοῦ πέρας. ἔτι δὲ καὶ ἀγένητον καὶ ἀφθαρτον ὡς ἀρχή τις οὔσα· τό τε γὰρ γενόμενον ἀνάγκη τέλος λαβεῖν, καὶ τελευτὴ πάσης ἐστὶ φθορᾶς. διὸ καθάπερ λέγομεν, οὐ ταύτης ἀρχή, ἀλλ' αὕτη τῶν ἄλλων εἶναι δοκεῖ καὶ περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν, ὡς φασιν ὅσοι μὴ ποιῶσι παρὰ τὸ ἀπειρον ἄλλας αἰτίας οἶον νοῦν ἢ φιλίαν. καὶ τοῦτ' εἶναι τὸ θεῖον· ἀ θ ἄ ν α τ ο ν γὰρ καὶ ἀ ν ὡ λ ε θ ρ ο ν, ὡς φησιν ὁ Ἀναξίμανδρος καὶ οἱ πλεῖστοι τῶν φυσιολόγων

«Tutto, in realtà, o è un principio o deriva da un principio: ma dell'infinito non vi è principio, altrimenti avrebbe un limite. E [l'infinito] è anche ingenerato e incorruttibile, allo stesso modo di un principio, poiché ciò che è generato ha necessariamente anche una fine, ed ogni corruzione ha il suo termine. Per questo diciamo che dell'infinito non vi è principio, ma che esso sembra essere il principio di ogni altra cosa e *comprendere in sé tutte le cose, e a tutte le cose essere guida*, come dicono quanti non ammettono altre cause, come la mente o l'amore, all'infuori dell'infinito. E tale sembra essere il divino: è infatti immortale e imperituro, come dicono Anassimandro e la maggior parte dei filosofi della natura» (Aristotele, DK 12A15, corsivo nostro)

Α. Εὐρουστράτου Μιλήσιος ἀρχὴν τῶν ὄντων ἀέρα ἀπεφήνατο· ἐκ γὰρ τούτου πάντα γίνεσθαι καὶ εἰς αὐτὸν πάλιν ἀναλύεσθαι. 'οἶον ἢ ψυχὴ, φησὶν, ἢ ἡμετέρα ἀήρ οὔσα συγκρατεῖ ἡμᾶς, καὶ ὅλον τὸν κόσμον πνεῦμα καὶ ἀήρ περιέχει' (λέγεται δὲ συνωνύμως ἀήρ καὶ πνεῦμα).

«Anassimene, figlio di Euristrato, milesio, affermò che principio delle cose è l'aria: da essa tutto si genera e in essa di nuovo si risolve. Dice: "come la nostra anima, che è aria, ci governa, così soffio e aria abbracciano l'interno universo" (aria e soffio sono utilizzati come sinonimi)» (Aëtius, DK 13B2)

εἶναι γὰρ ἓν τὸ σοφόν, ἐπίστασθαι γνῶμην, ὅτι ἐκυβέρνησε πάντα διὰ πάντων

«una sola cosa è essere sapienti: conoscere l'intelligenza, che governa tutto attraverso tutto» (DK 22B41)

[λέγει δὲ καὶ τοῦ κόσμου κρίσιν καὶ πάντων τῶν ἐν αὐτῷ διὰ πυρὸς γίνεσθαι λέγων οὕτως] τὰ δὲ πάντα οἰακίζει Κεραυνός, τουτέστι κατευθύνει, κεραυνὸν τὸ πῦρ λέγων τὸ αἰώνιον. λέγει δὲ καὶ φρόνιμον τοῦτο εἶναι τὸ πῦρ καὶ τῆς διοικήσεως τῶν [ὅλων αἰτίον]

«[Eraclito sostiene anche che abbia luogo un giudizio sul mondo e su tutto ciò che si trova in esso, attraverso il fuoco, in tal modo:] il fulmine dirige il tutto, ossia [il dio] lo guida [con il fulmine], intendendo con fulmine il fuoco eterno. Dice anche che questo fuoco è dotato di intelligenza, e che esso è [causa] dell'ordinamento [dell'universo]» (Ippolito, DK 22B64).

Le assonanze espressive potrebbero avvalorare la convergenza parmenidea sulle posizioni di coloro che, alle origini della speculazione cosmologica, avevano accennato alla divinità della natura-principio (καὶ τοῦτ'εἶναι τὸ θεῖον), assegnandole anche un compito direttivo sui processi cosmici: «abbracciare e pilotare tutte le cose» (Anassimandro: περιέχειν ἅπαντα καὶ πάντα κυβερνᾶν), ovvero «abbracciare l'universo» (Anassimene: ὅλον τὸν κόσμον περιέχει), in analogia con il controllo dell'anima sulle nostre funzioni vitali (ἢ ψυχὴ συγκρατεῖ ἡμᾶς). In B12.4, in effetti, ritroviamo il verbo ἄρχει, che, come vuole Coxon<sup>31</sup>, potrebbe alludere direttamente ad Anassimandro (cui Teofrasto riconosce il merito di aver introdotto il termine tecnico di ἀρχή).

<sup>31</sup> *Ivi*, p. 242.

È tuttavia possibile che la parmenidea δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ, da Plutarco identificata come Ἀφροδίτης, sia in realtà solo l'espressione mitica della potenza generatrice cui alluderanno Empedocle e Lucrezio, il quale - ci ricorda Ferrari<sup>32</sup> - utilizzava espressioni analoghe a quelle del filosofo greco (*quae ... rerum naturam sola gubernas*, I.21). A insistere per questa lettura è soprattutto Ruggiu<sup>33</sup>, per il quale la δαίμων sembra essere la personificazione della stessa forza vivificatrice (*mana*) presente in tutte le cose: l'impulso immanente alla generazione (B11.3-4 ὠρμήθησαν γίγνεσθαι). Nel senso di una attribuzione ad Afrodite della forza demiurgica è orientato anche il commentatore (IV secolo) della teogonia (V secolo) del papiro Derveni, e conferme ulteriori si potrebbero cogliere nel riferimento alla nascita di Eros, che potrebbe coinvolgere il complesso sfondo delle presunte teogonie orfiche, documentate negli *Uccelli* (vv. 695-9) di Aristofane.

#### *La funzione cosmo-teogonica della δαίμων*

B12 allude quindi chiaramente a un processo cosmogonico e, in relazione a esso, al ruolo direttivo (κυβερνᾷ, ἄρχει) della δαίμων, la quale «spinge all'unione» (πέμπουσα μιγῆν) di «femminile» (θηλυ) e «maschile» (ἄρσεν):

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·  
 πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιός ἄρχει  
 πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς  
 ἄρσεν θηλυτέρῳ  
 «in mezzo a queste [corone] la Dea che tutte le cose governa.  
 Di tutte le cose ella sovrintende all'odioso parto e all'unione,  
 spingendo l'elemento femminile a unirsi al maschile, e, al contrario,  
 il maschile al femminile» (B12.3-6).

Un ruolo, come sappiamo, ben documentato nel linguaggio peripatetico di Simplicio (contesto B12):

μετ' ὀλίγα δὲ πάλιν περὶ τῶν δυεῖν στοιχείων εἰπὼν ἐπάγει καὶ τὸ ποιητικὸν λέγων οὕτως 'αἰ γὰρ ... κυβερνᾷ'. [...] καὶ ποιητικὸν δὲ αἴτιον οὐ σωμάτων μόνον τῶν ἐν τῇ γενέσει ἀλλὰ καὶ ἀσωμάτων τῶν τὴν γένεσιν συμπληροῦντων σαφῶς παραδέδωκεν ὁ Π. λέγων· 'αἰ δ' ἐπὶ ... θηλυτέρῳ'. [...] καὶ ποιητικὸν αἴτιον ἐκεῖνος μὲν ἐν κοινὸν τὴν ἐν μέσῳ πάντων ἰδρυμένην καὶ πάσης γενέσεως αἰτίαν δαίμονα τίθησιν.  
 «poco dopo [B8.61], dopo aver parlato dei due elementi, introduce la causa efficiente, dicendo così [vv. 1-3]. [...] La causa efficiente non solo dei corpi soggetti a generazione, ma anche degli incorporei che concorrono alla generazione, Parmenide ha esposto chiaramente, dicendo [vv. 2-6] [...] Egli pone la causa efficiente una e comune, la dea che sta in mezzo al tutto ed è causa di ogni generazione».

e connesso a una (probabilmente correlata) analoga funzione teogonica:

ταύτην καὶ θεῶν αἰτίαν εἶναι φησι λέγων 'πρώτιστον ... πάντων' κτλ.  
 καὶ τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδέες, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν φησιν.

<sup>32</sup> Ferrari, *op. cit.*, p. 106 nota.

<sup>33</sup> *Op. cit.*, p. 344.

«sostiene che questa stessa [la dea] sia causa anche degli dei, dicendo [B13], e sostiene che invia le anime talora dal visibile all'invisibile, talora in senso opposto» (Simplicio, contesto B13).

L'indicazione di Simplicio suggerisce una prossimità almeno tematica tra B12 e B13:

πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσατο πάντων...  
«Primo tra gli dei tutti ella concepì Amore»,

confermata dalla testimonianza di Plutarco (contesto B13):

διὸ Π. μὲν ἀποφαίνει τὸν Ἔρωτα τῶν Ἀφροδίτης ἔργων πρεσβύτατον ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γράφων 'πρώτιστον ... πάντων'  
«perciò Parmenide mostra Eros come la prima delle opere di Afrodite scrivendo nella cosmogonia [B13]».

Un'ulteriore cerniera tra i due frammenti si può cogliere nel contesto della citazione aristotelica di B13 (*Metafisica* I, 4, 984b23-7):

ὑποπτεύσειε δ' ἂν τις Ἡσίοδον πρῶτον ζητῆσαι τὸ τοιοῦτον, κἂν εἴ τις ἄλλος ἔρωτα ἢ ἐπιθυμίαν ἐν τοῖς οὖσιν ἔθηκεν ὡς ἀρχὴν οἶον καὶ Π. οὗτος γὰρ κατασκευάζων τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν 'πρώτιστον μὲν, φησὶν [B13]  
«Si potrebbe sospettare che Esiodo per primo abbia ricercato una [causa] del genere, anche se qualcun altro pose negli enti, come principio, amore o desiderio, per esempio Parmenide. Questi, infatti, ricostruendo la genesi del tutto, affermò: [B13]».

Ancora utile, sebbene condizionata dall'esplicita liquidazione (e incomprensione) della strategia parmenidea, è anche la testimonianza di Cicerone (DK 28A37):

nam P. quidem commenticium quiddam: coronae simile efficit (στεφάνην appellat), continentem ardorem <et> lucis orbem qui cingit caelum, quem appellat deum; in quo neque figuram divinam neque sensum quisquam suspicari potest. multaque eiusdem <modi> monstra: quippe qui Bellum, qui Discordiam, qui Cupiditatem [B 13] ceteraque generis eiusdem ad deum revocat, quae vel morbo vel somno vel oblivione vel vetustate delentur; eademque de sideribus, quae reprehensa in alio iam in hoc omittantur  
«Parmenide immagina qualcosa di fittizio: immagina una corona (egli la chiama στεφάνην), cioè una sfera di fuoco e di luce che avvolge il cielo e che egli denomina dio. In esso non si può pensare che ci sia figura divina né sensibilità. Inoltre, immagina moltre altre assurdità di tale specie: infatti mette in relazione dio con la *Guerra*, la *Discordia*, la *Passione* [B13] e tutte le altre cose del genere, le quali sono distrutte o da malattia o dal sonno o dall'oblio o dalla vecchiaia. Le medesime cose vengono dette anche sugli astri, essendo già state criticate in altro luogo, possiamo ometterle in questo» (traduzione di G. Reale).

Quelli che abbiamo elencato sono i testi che complessivamente autorizzano la speculazione sulla cosmo-teogonia parmenidea. Pochi gli elementi sufficientemente certi:

(i) la testimonianza di Simplicio – che pone la funzione della δαίμων in relazione diretta con i «due elementi» (περὶ τῶν δυεῖν στοιχείων) Fuoco e Notte – insiste decisamente sulla divinità come «causa efficiente» (ποιητικὸν αἴτιον) «una e comune» (ἐν κοινόν), origine di ogni generazione (γένεσις);

(ii) la sua causalità efficiente appare come impulso alla mescolanza (πέμπουσα μίγην) dei due contrari: la divinità è causa comune in quanto, attraverso la mescolanza delle δυνάμεις di Fuoco e Notte, rende possibile quanto i mortali definiscono generazione e corruzione<sup>34</sup>;

(iii) a nascita e morte allude probabilmente Simplicio quando osserva che «[la dea] invia le anime talora dal visibile all'invisibile, talora in senso opposto» (τὰς ψυχὰς πέμπειν ποτὲ μὲν ἐκ τοῦ ἐμφανοῦς εἰς τὸ ἀειδές, ποτὲ δὲ ἀνάπαλιν); allo stesso fenomeno si riferisce Parmenide in B12.4 con l'espressione:

πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξιος ἄρχει  
«di tutte le cose sovrintende al doloroso parto e all'unione».

Conche (tra gli altri) si è soffermato<sup>35</sup> sull'uso di στυγερός (da στυγέω, «avere in orrore»), che a suo credere rivelerebbe il pessimismo di fondo di Parmenide, portato di una *Stimmung* riscontrata soprattutto nella poesia arcaica: un pessimismo proiettato nel suo caso, rispetto alla poesia, dalla condizione umana al divenire nel suo complesso;

(iv) la mescolanza (μίξις) è ulteriormente connotata come (o almeno accostata a) una forma di unione sessuale: questo spiega probabilmente il ruolo di Eros. Simplicio, infatti, introducendo B13, precisa che la δαίμων è anche «causa degli dei» (θεῶν αἰτία), mentre Aristotele esplicitamente attribuisce al concepimento di Eros una funzione cosmogonica («ricostruendo la genesi del tutto», κατασκευάζων τὴν τοῦ παντός γένεσιν);

(v) a dire di Cicerone, altre figure divine dovevano cooperare all'attività direttiva della δαίμων: «mette in relazione dio con la *Guerra*, la *Discordia*, la *Passione* [B13] e tutte le altre cose del genere» (qui *Bellum*, qui *Discordiam*, qui *Cupiditatem* [B 13] ceteraque generis eiusdem ad deum revocat): evidente l'analogia con le forze cosmogoniche di Empedocle (che, ribadiamo, potrebbe essersi ispirato direttamente al modello parmenideo).

In quella che Plutarco chiama κοσμογονία, è possibile dunque che Parmenide impiegasse un doppio registro: l'esposizione propriamente cosmogonica era accompagnata e intrecciata a una versione immediatamente teogonica. Ciò è suggerito, da un lato, dall'uso, in B11.3-4, della formula «ebbero impulso a generarsi» (ὠρμήθησαν γίγνεσθαι), che sembra implicare una spinta immanente, dall'interno della natura stessa del cosmo, dall'altro, dalla attribuzione aristotelica a Eros di una funzione analoga. Secondo Ruggiu<sup>36</sup> l'impulso (cosmogonico) a congiungersi e mescolarsi (e quindi il processo di costituzione delle cose) sarebbe guidato dalla potenza immanente, da quella forza vivificatrice denominata δαίμων (o forse Αφροδίτης), di cui Eros (insieme alle altre divinità cui allude Cicerone) sarebbe espressione teogonica e cosmogonica a un tempo, nella misura in cui l'unione sessuale rientra tipicamente nelle forme di congiunzione\mescolamento, essenziali, nello schema parmenideo che prevedeva due principi elementari di base, per produrre generazione e corruzione. Sarebbe, insomma, in vista dell'«odioso parto» e dell'«unione» che la dea avrebbe «concepito» (letteralmente «meditato, pensato») Eros<sup>37</sup>. Si può dunque osservare ulteriormente che:

<sup>34</sup> *Ivi*, p. 340.

<sup>35</sup> *Op. cit.*, pp. 225 ss..

<sup>36</sup> *Op. cit.*, p. 340.

<sup>37</sup> Coxon, *op. cit.*, p. 242.

(vi) la δαίμων, di cui si sottolineano, con linguaggio nautico (κυβερνάω: pilotare, timonare), sia il ruolo di governo, sia l'azione di dare inizio ai processi, sembra dominarli in ultima analisi attraverso il pensiero (μητιάω: meditare, deliberare, ma anche concepire, inventare). A dispetto del contesto e della tradizione teogonica evocata, il poeta intenderebbe così rilevare «un rapporto di pura filiazione concettuale»<sup>38</sup>.

---

<sup>38</sup> Cerri, *op. cit.*, p. 273.

### B14-14a-15-15a

I quattro frammenti sono propriamente delle schegge del testo del poema (B14a, per altro, normalmente non considerato frammento autentico ma imitazione aristotelica), di difficile contestualizzazione, e il cui valore è discusso. È significativo, in particolare, il fatto che B14 e B15 siano citati da Plutarco non per documentare il sistema astronomico di Parmenide, ma, strumentalmente, per illustrare altre relazioni (B14) ovvero (B15) per le implicazioni etiche (obbedienza volontaria a un superiore)<sup>1</sup>:

οὐδὲ γὰρ ὁ πῦρ μὴ λέγων εἶναι τὸν πεπυρωμένον σίδηρον ἢ τὴν σελήνην ἥλιον, ἀλλὰ κατὰ Παρμενίδην [B14: νυκτιφαῆς περὶ γαῖαν ἀλώμενον ἀλλότριον φῶς] ἀναιρεῖ σιδήρου χρῆσιν ἢ σελήνης φύσιν.

«nemmeno chi nega che il ferro incandescente sia fuoco o la Luna Sole, ma come Parmenide:

"di notte splendente, vagando intorno alla Terra, luce d'altri" –  
elimina l'uso del ferro o la natura della Luna».

τῶν ἐν οὐρανῶι τοσοῦτων τὸ πλῆθος ὄντων μόνη φωτὸς ἀλλοτρίου δεομένη περιεῖσι κατὰ Π.

αἰεὶ παπταίνουσα πρὸς ἀγὰς ἠελίοιο.

«Nell'abbondanza di tali entità nel cielo la sola [Luna] va in giro bisognosa di luce altrui, secondo Parmenide.

...sempre rivolta verso i raggi del sole».

Nella tradizione è stato a essi attribuito sostanzialmente un significato poetico e solo subordinatamente astronomico. Si è insistito sulla costruzione ritmica<sup>2</sup> ovvero sull'immaginario sentimentale cui ricorre Parmenide: la Luna come donna innamorata rivolta a contemplare il proprio amante (il Sole), illuminata dai suoi sguardi (raggi). Situazione e immagine che Empedocle avrebbe poi puntualmente ripreso, come abbiamo segnalato in nota al testo.

Dai pochi versi si possono tuttavia ricavare anche interessanti indicazioni cosmologiche:

- (i) la conferma della natura circolare del moto di rivoluzione della Luna («vagante intorno alla Terra», *περὶ γαῖαν ἀλώμενον*);
- (ii) donde l'inferenza circa la probabile sfericità della stessa, confermata dalle testimonianze teofraste;e;
- (iii) l'attestazione della relazione di dipendenza della luce lunare dalla luce solare (*ἀλλότριον φῶς*). Su questo punto è necessario precisare che, attraverso Aëtius, siamo informati della origine e composizione di Luna e Sole:

Π. τὸν ἥλιον καὶ τὴν σελήνην ἐκ τοῦ γαλαξίου κύκλου ἀποκριθῆναι, τὸν μὲν ἀπὸ τοῦ ἀραιότερου μίγματος ὃ δὴ θερμόν, τὴν δὲ ἀπὸ τοῦ πυκνοτέρου ὅπερ ψυχρόν.

«Parmenide sostiene che il Sole e la Luna si siano formati per distacco dal cerchio della Via Lattea: il primo è costituito dalla mescolanza più rarefatta, che è calda; l'altra dalla più densa, che è fredda» (DK 28A43)

συμμιγῆ δ' ἐξ ἀμφοῖν εἶναι τὴν σελήνην, τοῦ τ' ἀέρος καὶ τοῦ πυρός

«La luna è mescolanza di entrambi, di aria e di fuoco» (DK 28A37)

<sup>1</sup> Coxon, *op. cit.*, pp. 244-5.

<sup>2</sup> Cerri, *op. cit.*, p. 274.

Π. πυρίνην [sc. εἶναι τὴν σελήνην]. Π. ἴσην τῶι ἡλίωι [sc. εἶναι τὴν σελήνην].  
καὶ γὰρ ἀπ' αὐτοῦ φωτίζεται. Θαλῆς πρῶτος ἔφη ὑπὸ τοῦ ἡλίου φωτίζεσθαι.  
Πυθαγόρας, Παρμ. ... ὁμοίως  
«Parmenide sostiene [che la Luna è] di fuoco. Parmenide sostiene [che la Luna è] simile  
[per grandezza] al Sole: è in effetti illuminata da esso. Talete per primo disse che [la Luna]  
è illuminata dal Sole; analogamente Pitagora, Parmenide .....».

È la diversa commisurazione degli elementi base, pur derivando Sole e Luna dalla stessa fascia celeste (la Via Lattea), a produrre, nel caso della seconda, effetti fisici (fenomenici) più deboli rispetto a quelli del Sole (giustificandone così la dipendenza): il pallore della Luna è connesso al fatto che il fuoco non riesce a renderla calda e quindi neppure splendente<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Conche, *op. cit.*, pp. 235-6.

## B16

Frammento di interpretazione estremamente controversa, B16 costituisce effettivamente una sfida per il traduttore: accanto ai problemi di determinazione del testo all'interno della tradizione manoscritta, troviamo nello specifico difficoltà per quanto concerne la sua comprensione. In assenza del contesto immediato, infatti, la costruzione sintattica non è del tutto perspicua e univoca, e le possibili, diverse soluzioni producono per lo più significati diversi. Incerta risulta anche la sua collocazione all'interno della struttura del poema. Prevalente è l'orientamento di Diels, che considerò i versi come appartenenti alla sezione sulla *Doxa*, ma non sono mancate - in passato e tra gli studiosi contemporanei (Mourelatos, Robinson, Stemich, Ferrari) – le proposte di assegnarlo alla sezione sulla *Verità*, analogamente a B4: per gli uni il frammento esprimerebbe una concezione soggettivistica del comune pensare umano, costantemente condizionato dalla situazione fisiologica dell'individuo pensante; per gli altri, invece, esso affermerebbe la stretta relazione tra pensiero e realtà.

L'esame del contesto delle citazioni può aiutare a comprendere il senso dei versi parmenidei e a decidere del suo posizionamento nell'opera.

### Il contesto peripatetico

Abbiamo di B16 due citazioni integrali peripatetiche - in Aristotele (*Metafisica* IV, 5, 1009 b21) e Teofrasto (*De sensu*, 3) – e due parafrasi – Alessandro di Afrodisia e Asclepio nei loro commenti al testo aristotelico.

#### *Aristotele*

Aristotele cita il frammento all'interno di una disamina critica delle dottrine relativistiche di stampo protagoreo (tutte le opinioni sarebbero egualmente vere ed egualmente false), che lo Stagirita fa derivare dalla combinazione di un orizzonte teorico di sfondo e di due assunti specifici.

Per quanto riguarda il primo aspetto, lo scenario entro cui il filosofo posiziona gli autori citati, egli osserva (a più riprese):

ἡ περὶ τὰ φαινόμενα ἀλήθεια ἐνίοις ἐκ τῶν αἰσθητῶν ἐλήλυθεν  
«la verità circa le cose che appaiono ad alcuni è derivata dalle cose sensibili» (*Metafisica* IV, 5, 1009b1)

αἴτιον δὲ τῆς δόξης τούτοις ὅτι περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπουσιν, τὰ δ' ὄντα ὑπέλαβον εἶναι τὰ αἰσθητὰ μόνον  
«causa di questa convinzione per costoro è che essi ricercavano sì la verità intorno agli enti, ma supponendo che gli enti fossero solo quelli sensibili» (1010a1-3).

Il discorso aristotelico che coinvolge anche Parmenide verte, dunque, in generale, su una ontologia "materialistica" e sulla conoscenza associata all'esperienza sensibile. Le assunzioni su cui poggia, invece, l'interpretazione specifica sono: (i) che la sensazione (αἴσθησις) sia pensiero (φρόνησις) e (ii) che essa coincida con un processo di alterazione fisica (ἀλλοίωσις). La citazione di B16 avviene appunto in questo contesto:

ὅλως δὲ διὰ τὸ ὑπολαμβάνειν φρόνησιν μὲν τὴν αἴσθησιν, ταύτην δ' εἶναι ἀλλοίωσιν, τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν ἐξ ἀνάγκης ἀληθὲς εἶναι φασιν· ἐκ τούτων γὰρ καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος καὶ τῶν ἄλλων ὡς ἔπος εἰπεῖν ἕκαστος τοιαύταις δόξαις γεγένηται ἔνοχοι. καὶ γὰρ Ἐμπεδοκλῆς

μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν μεταβάλλειν φησὶ τὴν φρόνησιν· “πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἐναύξεται ἀνθρώποισιν.” καὶ ἐν ἑτέροις δὲ λέγει ὅτι “ὅσσον <δ’> ἄλλοιοι μετέφυν, τόσον ἄρ’ σφισιν αἰεὶ | καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοια παρίστατο”. καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον·[B16]

«Generalmente, poiché pensano che la sensazione sia pensiero e che sia una alterazione, sostengono che ciò che appare secondo la sensazione di necessità sia vero. È partendo in vero da queste considerazioni che Empedocle, Democrito e, per così dire, ciascuno degli altri [naturalisti] si sono ritrovati soggetti a tali opinioni. Empedocle, infatti, afferma che, mutando la condizione, muti il pensiero: "in relazione alla situazione presente, in vero, agli uomini cresce la mente"; e altrove dice che: "per quanto mutano diventando diversi, di tanto sempre a loro si presenta il pensare cose diverse". Anche Parmenide si esprime nello stesso modo: [B16]».

È interessante notare come Aristotele interpreti Empedocle:

«Empedocle, infatti, afferma che, mutando la condizione (μεταβάλλοντας τὴν ἕξιν), muti il pensiero (μεταβάλλειν τὴν φρόνησιν)»,

prima di citarlo (due volte), facendo corrispondere ἕξις e φρόνησις, come, a suo dire, Parmenide avrebbe fatto nei suoi versi:

καὶ Παρμενίδης δὲ ἀποφαίνεται τὸν αὐτὸν τρόπον  
«anche Parmenide si esprime nello stesso modo».

In effetti i primi due versi del frammento parmenideo sono costruiti sulla connessione ὡς... τῶς:

ὡς γὰρ ἐκάστοτ’ ἔχει<sup>1</sup> κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,  
τῶς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται<sup>2</sup>  
«come, in effetti, di volta in volta, si ha temperamento di membra molto vaganti,  
così il pensiero si presenta agli uomini»,

così che la citazione, nel contesto del discorso aristotelico, suggerisce di riscontrare la correlazione precedente (ἕξις-φρόνησις): si è spinti, insomma a leggere l'espressione ἔχει κρᾶσιν μελέων come corrispettivo di ἕξις, e νόος come corrispettivo di φρόνησις. A ciò va aggiunto che la seconda citazione empedoclea:

ὅσσον <δ’> ἄλλοιοι μετέφυν, τόσον ἄρ’ σφισιν αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοια  
παρίστατο  
«per quanto mutano diventando diversi, di tanto sempre a loro si presenta il pensare cose diverse»,

richiama, nella formulazione, a sua volta i primi due versi parmenidei, in particolare per l'espressione νόος ἀνθρώποισι παρίσταται, in cui il comune verbo παρίστημι è riferito in un caso a τὸ φρονεῖν nell'altro a νόος.

Indubbiamente, anche evitando il commento diretto, Aristotele imponeva di fatto le coordinate di lettura di B16.

Al medesimo nodo teorico, lo stesso Aristotele si richiama ancora nel *De Anima*:

<sup>1</sup> È questa la forma verbale prevalente nei codici: nello stabilire il testo abbiamo accolto tuttavia la *lectio difficilior* ἔχη (coniuntivo).

<sup>2</sup> Nella versione greca del frammento abbiamo accolto la versione παρέστηκεν dei codici di Teofrasto.

Ἐπεὶ δὲ δύο διαφοραῖς ὀρίζονται μάλιστα τὴν ψυχὴν, κινήσει τε τῇ κατὰ τόπον καὶ τῷ νοεῖν καὶ φρονεῖν καὶ αἰσθάνεσθαι, δοκεῖ δὲ καὶ τὸ νοεῖν καὶ τὸ φρονεῖν ὥσπερ αἰσθάνεσθαι τι εἶναι (ἐν ἀμφοτέροις γὰρ τούτοις κρίνει τι ἢ ψυχὴ καὶ γνωρίζει τῶν ὄντων), καὶ οἱ γε ἀρχαῖοι τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι ταῦτόν εἶναι φασιν—ὥσπερ καὶ Ἐμπεδοκλῆς εἶρηκε “πρὸς παρεὸν γὰρ μῆτις ἀέξεται ἀνθρώποισιν” καὶ ἐν ἄλλοις “ὄθεν σφίσιν αἰεὶ καὶ τὸ φρονεῖν ἄλλοῖα παρίσταται”, τὸ δ’ αὐτὸ τούτοις βούλεται καὶ τὸ Ὀμήρου “τοῖος γὰρ νόος ἐστίν”, πάντες γὰρ οὗτοι τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι ὑπολαμβάνουσιν, καὶ αἰσθάνεσθαι τε καὶ φρονεῖν τῷ ὁμοίῳ τὸ ὅμοιον, ὥσπερ καὶ ἐν τοῖς κατ’ ἀρχὰς λόγοις διωρίσαμεν

«L'anima è per lo più definita in base a due elementi: il movimento locale e il pensare, il riflettere e il sentire. Sembra che il pensare e il riflettere siano qualcosa come il sentire (in entrambi i casi, infatti, l'anima discrimina e conosce qualcosa degli enti), e del resto gli antichi sostengono che il pensare e il sentire siano la stessa cosa. Così Empedocle affermò: "in relazione alla situazione presente, in vero, agli uomini cresce la mente"; e altrove: "per quanto mutano diventando diversi, di tanto sempre a loro si presenta il pensare cose diverse". La stessa cosa intende l'affermazione di Omero: "tale è infatti la mente". Tutti costoro, in effetti, sostengono che il pensare sia qualcosa di corporeo come il sentire, e che sentire e pensare siano del simile attraverso il simile, come abbiamo detto inizialmente nel nostro discorso» (*De Anima* III, 3, 427a17-29).

Benché non evocato direttamente, Parmenide rimane coinvolto doppiamente: perché l'equazione aristotelica tra «pensare» e «percepire/sentire» (τὸ φρονεῖν καὶ τὸ αἰσθάνεσθαι) è genericamente rivolta agli «antichi» (οἱ ἀρχαῖοι), analogamente alla connotazione conclusiva del pensare come «qualcosa di corporeo come il sentire» (τὸ νοεῖν σωματικὸν ὥσπερ τὸ αἰσθάνεσθαι), attribuita a «tutti costoro» (πάντες οὗτοι, cioè, ancora, «gli antichi»).

Significativi il costante riferimento a Empedocle e la citazione omerica (in *Metafisica* IV, 5, 1009 b28-30 si evocava *Illiade*, XXIII.698), di cui molti studiosi ritrovano eco in B16:

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,  
οἶον ἐπ’ ἡμᾶρ ἄγησι πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε  
«tale è il pensiero degli uomini che vivono sulla terra,  
quale il giorno che manda il padre degli uomini e degli dei» (*Odissea*, XVIII.136-7).

Il testo di Omero, in effetti, intende marcare la costitutiva debolezza della comprensione umana e la sua totale dipendenza dall'operare divino. Esso riflette un punto di vista che circolava nella poesia arcaica: il νόος dell'uomo come ἀμήχανος (impotente) rispetto a quello divino. Possiamo rintracciare lo stesso motivo in Archiloco (fr. 68.1-2 Diehl), Simonide (fr. 1.1-5) e Teognide (vv. 1171-4).

#### *Teofrasto*

Secondo Coxon<sup>3</sup>, Teofrasto avrebbe avuto chiaramente presenti l'argomento e la citazione del maestro, pur utilizzando il frammento per motivi diversi e ricavandolo da un testo indipendente: non si comprenderebbe altrimenti su quali basi B16 troverebbe collocazione all'interno di una riflessione *περὶ αἰσθήσεων* (*De Sensu*) e come potrebbe riferirsi al dibattito sull'origine della sensazione (dal simile o dai contrari), se non

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 247.

appunto per la precedente (incrociata) lettura aristotelica di *Metafisica* IV, 5 e *De Anima* III, 3:

περὶ δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι δύο εἰσιν· οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ. Π. μὲν καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πλάτων τῷ ὁμοίῳ, οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ. (3) Π. μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντων στοιχείοι κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις. ἐὰν γὰρ ὑπεραίρηι τὸ θερμὸν ἢ τὸ ψυχρὸν, ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν, βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν τὴν διὰ τὸ θερμὸν· οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ ταύτην δεῖσθαι τινος συμμετρίας· ὥς γὰρ ἐκ ἄστροτε, φησὶν, ἔχει ... νόημα' (B 16). τὸ γὰρ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταὐτὸ λέγει· διὸ καὶ τὴν μνήμην καὶ τὴν λήθην ἀπὸ τούτων γίνεσθαι διὰ τῆς κράσεως· ἂν δ' ἰσάζωσι τῇ μίξει, πότερον ἔσται φρονεῖν ἢ οὐ, καὶ τίς ἢ διάθεσις, οὐδὲν ἔτι διώρικεν. ὅτι δὲ καὶ τῷ ἐναντίῳ καθ' αὐτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, φανερὸν ἐν οἷς φησι τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι. καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν. οὕτω μὲν οὖν αὐτὸς ἔοικεν ἀποτεμένεσθαι τῇ φάσει τὰ συμβαίνοντα δυσχερῆ διὰ τὴν ὑπόληψιν.

«Riguardo alla sensazione le opinioni più numerose e diffuse sono due: gli uni la fanno derivare dal simile, gli altri dal contrario. Parmenide, Empedocle e Platone dal simile, quelli intorno ad Anassagora e Eraclito dal contrario... Parmenide, in effetti, non ha complessivamente precisato alcunché, ma solo che, essendo due gli elementi, la conoscenza si produce secondo l'elemento che prevale: qualora infatti prevalga il caldo o il freddo, il pensiero cambia [diventa altro], ma migliore e più puro è comunque quello secondo il caldo. Anche questo, tuttavia, richiede una certa proporzione. [citazione B16]. Parla del percepire e del pensare come della stessa cosa: perciò anche la memoria e l'oblio derivano da queste cose attraverso la mescolanza. Non precisa ulteriormente invece circa l'eventualità che gli elementi siano equivalenti nella mistione: se ci sarà pensiero o no, e quale la sua costituzione. Che egli faccia dipendere la percezione anche dal contrario in sé considerato [cioè dal freddo], è evidente laddove afferma che il morto non percepisce né luce, né caldo, né suono, per la perdita del fuoco, ma che percepisce freddo, silenzio e i contrari. Nel complesso sostiene che tutto l'essere abbia una qualche capacità conoscitiva. Così, dunque, egli sembra eliminare in apparenza le difficoltà che derivano dalla sua teoria».

A differenza della discussione aristotelica dei presunti presupposti ontologici materialistici e del conseguente sensismo soggettivistico di marca protagorea, il contesto teofrasteo è quello di un'analisi decisamente gnoseologica. Dobbiamo tuttavia trattenerci dall'intendere il frammento in chiave di gnoseologia generale<sup>4</sup>: né Aristotele né Teofrasto utilizzano i termini parmenidei νόος e νόημα, limitandosi a correlare τὸ αἰσθάνεσθαι e τὸ φρονεῖν ovvero i derivati αἴσθησις e φρόνησις. È possibile, dunque, che nessuno dei due intendesse realmente attribuire a Parmenide la riduzione della conoscenza a percezione<sup>5</sup>, riferendosi entrambi piuttosto alla sua teoria della conoscenza del mondo sensibile.

In ogni caso, Teofrasto introduce il riferimento a Parmenide all'interno dell'esame delle due opinioni prevalenti περὶ αἰσθήσεως (secondo lo schema delle testimonianze

<sup>4</sup> Cerri, *op. cit.*, pp. 277-8.

<sup>5</sup> Coxon, *op. cit.*, p. 251.

aristoteliche che doveva già risultare condizionante<sup>6</sup>): la prima novità rispetto all'indicazione del maestro, infatti, interviene proprio su questo punto:

περὶ δ' αἰσθήσεως αἱ μὲν πολλαὶ καὶ καθόλου δόξαι δὴ εἰσιν· οἱ μὲν γὰρ τῷ ὁμοίῳ ποιοῦσιν, οἱ δὲ τῷ ἐναντίῳ. Π. μὲν καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Πλάτων τῷ ὁμοίῳ, οἱ δὲ περὶ Ἀναξαγόραν καὶ Ἡράκλειτον τῷ ἐναντίῳ  
«Riguardo alla sensazione le opinioni più numerose e diffuse sono due: gli uni la fanno derivare dal simile, gli altri dal contrario. Parmenide, Empedocle e Platone dal simile, quelli intorno ad Anassagora e Eraclito dal contrario».

Parmenide viene classificato tra i sostenitori della derivazione della percezione dall'azione del simile sul simile, sebbene all'inizio della trattazione specifica Teofrasto segnali come:

Π. μὲν γὰρ ὅλως οὐδὲν ἀφώρικεν  
«Parmenide, in effetti, non ha complessivamente precisato alcunché [...]».

La seconda novità della testimonianza teofrastea è che, immediatamente di seguito, essa valorizza un particolare trascurato da Aristotele:

ἀλλὰ μόνον, ὅτι δυοῖν ὄντων στοιχείοι κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις  
«[...] ma solo che, essendo due gli elementi, la conoscenza si produce secondo l'elemento che prevale».

Si tratta probabilmente di un riferimento proprio alla conclusione di B16:

τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα  
«ciò che prevale, infatti, è il pensiero».

Dal punto di vista di Teofrasto è questa la peculiarità del contributo parmenideo in campo conoscitivo: il principio della dipendenza del pensiero dall'elemento che prevale nella mescolanza.

Il terzo rilievo interessante della testimonianza è quello conclusivo:

καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν  
«Nel complesso [sostiene] anche che tutto l'essere abbia una qualche capacità conoscitiva».

La convinzione espressa potrebbe discendere dai fondamenti della "fisica" parmenidea: i due costitutivi "materiali" (Fuoco e Notte) presenti in tutte le cose hanno «proprietà» (δυνάμεις) per cui funzionano anche come principi di movimento e conoscenza.

Possiamo così riassumere le preziose informazioni teofrastee sulle concezioni gnoseologiche di Parmenide:

(i) due sono gli elementi coinvolti nella conoscenza (γνῶσις): «il caldo» (τὸ θερμὸν) e «il freddo» (τὸ ψυχρόν);

(ii) essa si produce con il prevalere di uno dei due (κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις): a seconda della preponderanza, «il pensiero cambia [diventa altro]» (ἄλλην γίνεσθαι τὴν διάνοιαν);

<sup>6</sup> Su questo B. Cassin-M. Narcy, "Parménide sophiste. La citation aristotélicienne du fr. XVI", in *Études sur Parménide*, cit., vol. II, p. 281.

- (iii) il pensiero (διάνοια) qualitativamente migliore (βελτίω δὲ καὶ καθαρωτέραν) è «quello secondo il caldo» (τὴν διὰ τὸ θερμόν);
- (iv) «una certa proporzione [degli elementi]» è tuttavia sempre implicata (δεῖσθαι τινος συμμετρίας);
- (v) percepire e pensare sono considerati la stessa cosa (τὸ αἰσθάνεσθαι καὶ τὸ φρονεῖν ὡς ταῦτό);
- (vi) la percezione è del simile attraverso il simile (evidentemente Teofrasto ha presente una parte del poema per noi perduta):

ὅτι δὲ καὶ τῶι ἐναντίωι καθ' αὐτὸ ποιεῖ τὴν αἴσθησιν, φανερόν ἐν οἷς φησι τὸν νεκρὸν φωτὸς μὲν καὶ θερμοῦ καὶ φωνῆς οὐκ αἰσθάνεσθαι διὰ τὴν ἔκλειψιν τοῦ πυρός, ψυχροῦ δὲ καὶ σιωπῆς καὶ τῶν ἐναντίων αἰσθάνεσθαι  
 «Che egli faccia dipendere la percezione anche dal contrario in sé considerato [cioè dal freddo], è evidente laddove afferma che il morto non percepisce né luce, né caldo, né suono, per la perdita del fuoco, ma che percepisce freddo, silenzio e i contrari»;

- (vii) tutta la realtà è dotata di capacità di conoscere (καὶ ὅλως δὲ πᾶν τὸ ὄν ἔχειν τινὰ γνῶσιν): è chiaro nel contesto, dove ripetutamente si accenna ai due elementi, che Teofrasto riferisce questa asserzione agli enti sensibili, al mondo fisico.

Al centro dell'esposizione della dottrina parmenidea sono comunque i punti (ii) e (iii), che giustificano la citazione di B16: Teofrasto ritrova evidentemente nel poema il rilievo esplicito dell'incidenza della κρᾶσις μελέων sulla qualità del pensiero, ma solo sotto il profilo della prevalenza di uno dei due «elementi» (στοιχεῖα), sottolineando invece l'assenza in Parmenide di una perspicua considerazione degli effetti dell'eventuale loro equilibrio. L'impressione è che il frammento parmenideo sia impiegato non tanto per sostenere una prospettiva rigorosamente conoscitiva (non per marcare la relazione tra il pensiero e il suo oggetto), quanto piuttosto per rimarcare la relazione psico-fisica che vi è tematizzata<sup>7</sup>.

#### Ricostruzione dei vv. 1-2a

I primi due versi del frammento sono di interpretazione relativamente più agevole rispetto agli ultimi due: nonostante le divergenze nella ricostruzione sintattica, il senso generale non cambia di molto:

ὥς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχη κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,  
 τῶς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν  
 «Come, in effetti, di volta in volta, si ha temperamento di membra molto vaganti,  
 così il pensiero si presenta agli uomini».

Come abbiamo segnalato in nota al testo, esistono varie soluzioni per il soggetto del primo verbo (ἔχη) e per il suo valore (transitivo, intransitivo). Complessivamente, tuttavia, si conferma un'indicazione fondamentale: la condizione mentale degli uomini è correlata alla loro situazione fisiologica. Negli esseri umani in generale (ἀνθρώποισι), alle variazioni (ὥς ἐκάστοτ' ἔχη) dell'amalgama corporea (κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων), corrisponde il manifestarsi (τῶς παρέστηκεν) del pensiero (ovvero della «mente», νόος). Come abbiamo registrato, è quanto Aristotele rendeva con la

<sup>7</sup> M. Marcinkowska-Rosół, *Die Konzeption des "Noein" bei Parmenides von Elea*, De Gruyter, Berlin-New York 2010, p. 181.

correlazione ἕξις-φρόνησις. Si tratta di una tesi di antropologia generale che trova indirettamente conferma nella tradizione dossografica:

δύο τε εἶναι στοιχεῖα, πῦρ καὶ γῆν, καὶ τὸ μὲν δημιουργοῦ τάξιν ἔχειν, τὴν δὲ ὕλης. γένεσίν τε ἀνθρώπων ἐξ ἡλίου πρῶτον γενέσθαι· αὐτὸν [?] δὲ ὑπάρχειν τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν, ἐξ ὧν τὰ πάντα συνεστάναι. καὶ τὴν ψυχὴν καὶ τὸν νοῦν ταῦτόν εἶναι, καθὰ μέμνηται καὶ Θεόφραστος ἐν τοῖς Φυσικοῖς [fr. 6a. D. 483, 2], πάντων σχεδὸν ἐκτιθέμενος τὰ δόγματα.

«Disse che due sono gli elementi – fuoco e terra – e che l'uno ha funzione di artefice, l'altro di materia. Disse che la generazione degli uomini deriva in primo luogo dal Sole e che a quello [uomo] spettano come elementi il caldo e il freddo, da cui tutte le cose sono costituite. Disse anche che l'anima e l'intelligenza sono la stessa cosa, come ricorda anche Teofrasto nella sua *Fisica*, dove espone le dottrine di quasi tutti [i filosofi]» (Diogene Laerzio (IX.21-2), DK 28A1).

*Parmenides ex terra et igne* [sc. animam esse].

Π. δὲ καὶ Ἴππασος πυρώδη. Π. ἐν ὄλωι τῶι θώρακι τὸ ἡγεμονικόν. Π. καὶ Ἐμπεδοκλῆς καὶ Δημόκριτος ταῦτόν νοῦν καὶ ψυχὴν, καθ' οὓς οὐδὲν ἄν εἴη ζῶιον ἄλογον κυρίως

«Parmenide dice che l'anima è costituita di terra e fuoco» (Macrobio, DK 28A45)

«Parmenide e Ippaso dicono che l'anima è ignea. – Parmenide dice che in tutto il petto ha sede l'egemonico. – Parmenide ed Empedocle e Democrito dicono che l'intelligenza e l'anima sono la stessa cosa; secondo loro nessun animale sarebbe completamente senza ragione» (Aëtius, DK 28A45).

Parmenide avrebbe ricondotto rigorosamente ai suoi principi (Fuoco e Notte, ovvero Fuoco e Terra) la natura umana, attribuendo alla loro interazione la stessa attività percettiva e conoscitiva. In particolare, la scelta di κρᾶσις potrebbe rivelare la vicinanza di Parmenide alle scuole mediche (il termine ritorna in Alcmeone ed Empedocle, nonché in Democrito): l'idea trasmessa sarebbe quella del temperamento delle componenti in un'amalgama coesa.

Nel testo, comunque, il genitivo μελέων (*πολυπλάγκτων*) non si riferirebbe (se non indirettamente) agli elementi, ma immediatamente alle «membra» corporee, secondo il costume omerico di designare il complesso fisico con il rinvio alle parti. L'Eleate pare dunque, in primo luogo, attento a rilevare, nella relazione psico-fisica, l'interdipendenza tra disciplina delle «membra» e condizione della mente<sup>8</sup>: in tal caso, il tradizionale motivo poetico dell'instabilità ed eteronomia<sup>9</sup> della comprensione umana risulterebbe decisamente piegato all'esigenza di marcare non tanto una generica dipendenza del pensiero (νόος) umano dalle circostanze esterne - come nella formula omerica sopra ricordata (ed evocata anche da Aristotele in *De Anima*):

τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,  
οἷον ἐπ' ἡμαρ ἄγησι πατήρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε  
«tale è il pensiero degli uomini che vivono sulla terra,  
quale il giorno che manda il padre degli uomini e degli dei»,

quanto il suo condizionamento da parte del mutevole equilibrio fisiologico corporeo<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> Su questo M. Stemich, *op. cit.*, pp. 139-142.

<sup>9</sup> Riprendo l'espressione da Marcinkowska-Rosół, *op. cit.*, p. 162.

<sup>10</sup> *Ivi*, p. 176.

L'attenzione di Parmenide sembrerebbe allora, in secondo luogo, tesa a marcare proprio la mutevolezza, l'instabilità della situazione psico-fisica, come rivelerebbe la scelta dell'avverbio ἐκάστοτε («ogni volta, di volta in volta») e dell'aggettivo composto πολυπλάγκτων («molto vaganti, dai molteplici movimenti, volubili»). Nel complesso, quindi, nella prospettiva antropologica adottata nei versi in esame, non v'è dubbio che sia proposta una concezione del pensare come attività (e del pensiero come prodotto: νόημα) che sopravviene (anche in questo caso la scelta espressiva è indicativa: παρέστηκεν, «si presenta») dall'esterno, dal temperamento cangiante di «membra che molto si agitano» (μελέων πολυπλάγκτων), di cui, insomma, il soggetto non sembra essere in controllo<sup>11</sup>.

#### Ricostruzione dei vv. 2b-4

Il frammento prosegue:

τὸ γὰρ αὐτό  
 ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν  
 καὶ πᾶσιν καὶ παντί· τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα  
 «perché è precisamente la stessa cosa  
 ciò che pensa negli uomini, la costituzione del [loro] corpo,  
 in tutti e in ciascuno: ciò che prevale, in vero, è il pensiero».

Si tratta di uno dei passaggi più controversi dell'intero poema sopravvissuto. Nella nostra ricostruzione sintattica del testo greco, la Dea, riferendosi alla propria asserzione secondo cui la qualità del pensiero dipende dal temperamento delle membra (vv. 1-2a), precisa dapprima come ciò accada in virtù del fatto che «ciò che pensa negli uomini» (ὅπερ φρονέει ἀνθρώποισιν) coincide (τὸ αὐτὸ ἔστιν) con «la costituzione del loro corpo» (μελέων φύσις). La soluzione interpretativa seguita nella traduzione è, nella sostanza, quella proposta originariamente da Diels (1897), che appare, rispetto all'insieme del frammento, la più equilibrata, a dispetto del limite denunciato nella tradizione critica (Fränkel, Hölscher): la costruzione richiesta, con μελέων φύσις come apposizione (con valore esplicativo<sup>12</sup>), risulta un po' artificiosa<sup>13</sup>.

A questo chiarimento la Dea fa seguire una puntualizzazione: il pensiero (νόημα, qui da intendere come «contenuto di pensiero») coincide con «ciò che prevale» (τὸ πλεόν). Il senso è chiarito nella testimonianza teofrastea, come abbiamo avuto modo di registrare:

ὅτι δυοῖν ὄντων στοιχείοις κατὰ τὸ ὑπερβάλλον ἐστὶν ἡ γνῶσις  
 «[...] essendo due gli elementi, la conoscenza si produce secondo l'elemento che prevale».

Il lessico di Teofrasto è lessico di "conoscenza" (γνῶσις); quello del frammento appare piuttosto lessico di "pensiero" (νόος, νόημα): in assenza del contesto, è la determinazione del pensiero attraverso gli equilibri fisiologici che sembra posta al centro dell'attenzione. La Dea, secondo costume (Omero, Archiloco), informa il κοῦρος, destinatario diretto della comunicazione, circa l'inevitabile condizionamento del pensiero umano: in altre parole, all'interno della complessiva illustrazione della realtà

<sup>11</sup> *Ivi*, pp. 162-3.

<sup>12</sup> Come spiegano nel loro contributo B. Cassin e M. Narcy (p. 290).

<sup>13</sup> Per una aggiornata disamina della discussione critica in merito alle possibili soluzioni nella traduzione si veda ora Marcinkowska-Rosół, *op. cit.*, pp. 164 ss..

cosmica e dei suoi processi di formazione, ella inserisce un resoconto dei meccanismi fisiologici alla base delle attività spirituali.

In realtà, la sua è una modalità didascalica per mettere in guardia la propria *audience*. Soprattutto se consideriamo che, a differenza di quel che accadeva nella rappresentazione omerica che teneva unite dimensione corporea e dimensione spirituale, il ricorrente impiego di νόος, νόημα, νοεῖν (B2, B3, B4, B6, B7, B8) suggerisce, nel caso di Parmenide, una consapevole distinzione delle nozioni di «corpo» (μέλεα) e «spirito/pensiero» (νόος) e la conseguente valutazione delle loro implicazioni reciproche.

Il κοῦρος è stato invitato a:

(i) sottrarsi al giogo della assuefazione empirica:

μηδέ σ' ἔθος πολύπειρον ὁδὸν κατὰ τήνδε βιάσθω  
νωμᾶν ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχήεσαν ἀκουήν  
καὶ γλῶσσαν  
«né abitudine alle molte esperienze su questa strada ti faccia violenza  
a dirigere l'occhio che non vede e l'orecchio risonante  
e la lingua» (B7.3-5a),

(ii) tenersi lontano dalla strada per lo più battuta dai «mortali»: una strada che disorienta, ottundendo i loro sensi e la loro comprensione della realtà:

ἀπὸ τῆς, ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν  
<πλάσσονται>, δίκρανοι· ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν  
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον· οἱ δὲ φοροῦνται.  
καφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα  
«da quella [via di ricerca] che appunto mortali che nulla sanno  
<si inventano>, uomini a due teste: impotenza davvero nei loro  
petti guida la mente errante. Essi sono trascinati,  
a un tempo sordi e ciechi, sgomenti, schiere scriteriate» (B6.4-5a),

(iii) imparare attivamente, giudicando criticamente la comunicazione della Dea:

κρίναι δὲ λόγῳ πολύδηριν ἔλεγχον  
«Giudica invece con il ragionamento la prova polemica» (B7.5b),

(iv) riflettere sulla specifica capacità di attualizzazione del pensiero:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως  
«Considera come cose assenti siano comunque al pensiero saldamente presenti» (B4.1),

(v) e sulla effettiva natura del suo oggetto:

τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι  
«La stessa cosa, infatti, è pensare ed essere» (B3).

In B16, infine, la Dea esplicitamente ricorda come il prodursi del pensiero sia da inquadrare all'interno di un'ineludibile cornice psico-fisica: averne cognizione e coscienza comporta, in prospettiva, potersene avvantaggiare, garantendo al pensiero le

condizioni ideali<sup>14</sup>. Potrebbe allora non essere casuale la relazione lessicale tra «mente errante» (πλακτὸν νόον, B6.5b-6a):

ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν  
στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον  
«impotenza davvero nei loro  
petti guida la mente errante»,

e «membra molto vaganti» (μελέων πολυπλάγκτων, B16):

ὥς γὰρ ἐκάστοτ' ἔχη κρᾶσιν μελέων πολυπλάγκτων,  
τῶς νόος ἀνθρώποισι παρέστηκεν  
«come, in effetti, di volta in volta, si ha temperamento di membra molto vaganti,  
così il pensiero si presenta agli uomini».

Forse proprio il disordine e l'agitazione del corpo, espressi da πολυπλάγκτα μέλεα, possono spiegare la confusione che domina il pensiero dei «mortalì». Per converso, possiamo ipotizzare che ai «segni» di stabilità e compattezza del νόημα ἀμφὶς ἀληθείης (B8) dovesse corrispondere il miglior temperamento degli elementi corporei: nella testimonianza teofrastea «il pensiero secondo il caldo» (διάνοια διὰ τὸ θερμόν). Forse l'illustrazione dei meccanismi fisiologici condizionanti aveva (direttamente o indirettamente) la specifica funzione di guidare il kouros a una loro corretta gestione: difficile, infatti, immaginare che il νόημα ἀμφὶς ἀληθείης potesse essere affidato a un accidentale equilibrio psico-fisico, su cui il destinatario non avesse opportunità di controllo<sup>15</sup>.

Queste supposizioni assumono maggiore consistenza se accettiamo i riscontri giunti dalla ricerca archeologica, i quali, dopo i ritrovamenti dell'ultimo mezzo secolo, fanno intravedere la possibilità che la «scuola eleatica» fosse qualcosa di molto diverso da un «cenacolo di filosofi razionalisti»<sup>16</sup>: probabilmente un sodalizio consacrato ad Apollo Οὐλιος (guaritore, risanatore), dunque una scuola di medicina, istituita forse dallo stesso Parmenide, il quale è evocato in una iscrizione recuperata a Velia (l'odierno sito dell'antica Elea) come Πα[ρ]μενίδης Πύρητος Οὐλιάδης φυσικός (Parmenide, figlio di Pyres, medico di Apollo Guaritore). Altre iscrizioni recuperate nello stesso luogo confermano l'esistenza di una tradizione locale di guaritori - apostrofati come Οὐλις ἰατρός φώλαρχος, letteralmente «risanatore medico signore della caverna» -, che onoravano un Οὐλιάδης ἰατρόμαντις, un medico-indovino sacerdote di Apollo, da identificare probabilmente con lo stesso Parmenide<sup>17</sup>.

È possibile, dunque, che egli praticasse un'arte che si collocava tra medicina e mantica vera e propria, ricorrendo al φωλεύειν, cioè a una sorta di "incubazione", analoga alla letargia invernale dell'animale nella tana (φωλέος). Non dovrebbe allora sorprendere il rilievo circa la relazione psico-fisica all'interno della esposizione della *Doxa*. Il medico-indovino, in effetti, diagnosticava il male in uno stato di *trance*, decifrando segni e

<sup>14</sup> Così la Stemich, *op. cit.*, pp. 164-5.

<sup>15</sup> A meno di non interpretare il discorso della *Doxa*, come si è fatto tradizionalmente, come una messa in guardia nei confronti di una elaborazione segnata strutturalmente dall'illusione e dall'inganno: abbiamo visto, però, che ci sono motivi per credere che non fosse questa l'intenzione del pensatore di Elea.

<sup>16</sup> Passa, *op. cit.*, p. 17.

<sup>17</sup> Per queste notizie Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, cit., pp. 55 ss.; Gemelli-Marciano, *Die Vorsokratiker*, cit., II, pp. 42 ss.; Ferrari, *Il migliore dei mondi impossibili*, cit., pp. 141 ss..

ricavandone indicazioni terapeutiche idonee<sup>18</sup>. Nel caso dell'«incubazione», l'esperienza avveniva, dopo una adeguata preparazione cultuale, rimanendo immobili in assoluto silenzio, in un luogo consacrato, inaccessibile ai profani: il sonno avrebbe portato con sé il manifestarsi del dio in sogni e visioni, che lo *iatromantis* poteva interpretare. Parmenide potrebbe aver suggerito al *kouros* una trasformazione della condizione psicofisica, così da garantire, attraverso il suo controllo, la perfetta amalgama dei dati percettivi, la loro omogenea fusione nel pensare corretto.

---

<sup>18</sup> Kingsley, *op. cit.*, pp. 120-7.

## B17 e B18

I due frammenti (B18 può essere solo impropriamente definito tale) trattano della differenziazione dei sessi (B17) e della trasmissione dei caratteri sessuali (somatici e psichici), delineando un abbozzo di spiegazione embriogenetica. Non a caso sono il risultato di citazioni scientifiche: a Galeno dobbiamo quella di B17, che doveva corroborare la sua opinione circa l'originaria formazione del feto maschile:

τὸ μέντοι ἄρρεν ἐν τῷ δεξιῷ μέρει τῆς μήτρας κυῖσκεσθαι καὶ ἄλλοι τῶν παλαιωτάτων ἀνδρῶν εἰρήκασιν. ὁ μὲν γὰρ Π. οὕτως ἔφη  
«Molti altri tra gli antichi affermarono che il maschio sia concepito nella parte destra dell'utero. Parmenide in effetti dice [B17]».

Proprio l'intenzione di confermare le proprie convinzioni biologiche e l'assenza di indicazioni che attestino il rimando diretto al poema hanno fatto avanzare dubbi sull'attendibilità di quella che rimane comunque una "scheggia" testuale<sup>1</sup>.

A Celio Aureliano (V secolo?), traduttore di opere della tradizione medica greca - in particolare, nel caso specifico, delle due parti del monumentale Περὶ ὀξείων καὶ χρονίων παθῶν (*Sulle malattie acute e croniche*) di Sorano di Efeso (I-II secolo) - dobbiamo invece la parafrasi in versi che Diels-Kranz hanno classificato come B18. La citazione è proposta nel seguente contesto:

*Parmenides libris quos de natura scripsit, eventu inquit conceptionis molles aliquando seu subactos homines generari. cuius quia graecum est epigramma, et hoc versibus intinabo. latinus enim ut potui simili modo composui, ne linguarum ratio misceretur. 'femina ... sexum'.*

«Parmenide, nei libri *Sulla natura*, afferma che, secondo le modalità di concezione, si generano talvolta uomini molli e sottomessi. Dal momento che il suo testo greco è in versi, lo proporrò io pure in versi: ho composto, infatti, versi latini di tenore analogo, per quanto mi è stato possibile, per non confondere il carattere specifico delle due lingue. [B18] [...]».

Celio Aureliano mette dunque sull'avviso: la sua non è citazione letterale, ma traduzione-rielaborazione<sup>2</sup>, sebbene, come ha osservato Coxon<sup>3</sup>, la facilità con cui si possono volgere in greco i suoi versi latini attesta la loro fedeltà al greco (come segnalato dalla precisazione: «*ut potui simili modi*»).

Per mettere a fuoco il nodo cui i passaggi del poema evocati dalle citazioni si riferivano, sono essenziali le testimonianze di Aëtius e Censorino (28 DKA53):

Ἀναξαγόρας, Π. τὰ μὲν ἐκ τῶν δεξιῶν [sc. σπέρματα] καταβάλλεσθαι εἰς τὰ δεξιὰ μέρη τῆς μήτρας, τὰ δ' ἐκ τῶν ἀριστερῶν εἰς τὰ ἀριστερά. εἰ δ' ἐναλλαγείη τὰ τῆς καταβολῆς, γίνεσθαι θήλεα  
*igitur semen unde exeat inter sapientiae professores non constat. P. enim tum ex dextris tum e laevis partibus oriri putavit*

«Anassagora e Parmenide sostengono che i semi della parte destra sono gettati nella parte destra dell'utero, quelli della sinistra nella parte sinistra. Se la fecondazione è invertita, si generano femmine.

Tra i cultori della sapienza non vi è certezza circa la provenienza del seme [lett.: da dove esca il seme]. Parmenide, infatti, credeva che provenisse ora dalla parte destra, ora dalla parte sinistra».

<sup>1</sup> Conche, *op. cit.*, p. 258.

<sup>2</sup> Cerri, *op. cit.*, p. 285.

<sup>3</sup> *Op. cit.*, p. 253

Evidentemente Parmenide prendeva posizione nel confronto scientifico circa natura e meccanismi del concepimento, e loro effetti sul sesso dell'embrione. In particolare, la testimonianza di Aëtius interviene a integrare e correggere l'indicazione di Galeno. Questi richiama Parmenide come uno dei primi sostenitori della tesi secondo cui il maschio sarebbe concepito nel lato destro dell'utero: tesi attribuita da Aristotele (*De generatione animalium* IV, 1, 763b30 ss.) ad Anassagora e «altri fisiologi» (ἕτεροι τῶν φυσιολόγων):

φασὶ γὰρ οἱ μὲν ἐν τοῖς σπέρμασιν εἶναι ταύτην τὴν ἐναντίωσιν εὐθύς, οἷον Ἀναξαγόρας καὶ ἕτεροι τῶν φυσιολόγων· γίγνεσθαι τε γὰρ ἐκ τοῦ ἄρρενος τὸ σπέρμα, τὸ δὲ θῆλυ παρέχειν τὸν τόπον, καὶ εἶναι τὸ μὲν ἄρρεν ἐκ τῶν δεξιῶν τὸ δὲ θῆλυ ἐκ τῶν ἀριστερῶν, καὶ τῆς ὑστέρας τὰ μὲν ἄρρενα ἐν τοῖς δεξιοῖς εἶναι τὰ δὲ θήλεα ἐν τοῖς ἀριστεροῖς  
«Alcuni sostengono che tale opposizione si trovi già in origine nei semi, come Anassagora e altri fisiologi. Il seme, infatti, origina dal maschio, la femmina invece fornisce il luogo; e il maschio viene da destra, la femmina da sinistra, e i maschi si formano nelle parti destre dell'utero, le femmine nelle parti sinistre»,

e associata a quella secondo cui il carattere sessuale preesiste nel seme (fornito esclusivamente dal genitore maschio) al concepimento: il seme che trasmette carattere maschile proviene dalla parte destra, quello che trasmette carattere femminile dalla sinistra. Integrando Galeno, si può fondatamente avanzare l'ipotesi che Parmenide facesse derivare i maschi e le femmine rispettivamente dalla parte destra e dalla parte sinistra dei genitali maschili e femminili.

La versione latina di Celio Aureliano aiuta in particolare a chiarire la posizione di Parmenide circa il contributo al concepimento:

*Femina virque simul Veneris cum germina miscent,  
Venis informans diverso ex sanguine virtus  
Temperiem servans bene condita corpora fingit.*  
«Quando femmina e maschio mescolano insieme i semi di Venere, la potenza formatrice nelle vene, che [deriva] da sangue opposto, conservando la giusta misura plasma corpi ben fatti» (B18.1-3).

Il testo (di *tenore* parmenideo<sup>4</sup>) offre, in effetti, alcune informazioni importanti:

(i) i semi originano dal sangue (maschile e femminile);

(ii) esistono quindi due tipologie di semi, rispettivamente maschile e femminile: essi sono opposti come il sangue da cui provengono<sup>5</sup> («da sangue opposto», *diverso ex sanguine*);

(iii) i due semi, maschile e femminile, cooperano nella riproduzione.

Incrociando queste informazioni con i riferimenti delle testimonianze e dei contesti delle citazioni, possiamo così ricostruire la probabile posizione parmenidea sulla relazione genetica dei figli ai genitori<sup>6</sup>: entrambi i semi delle parti (genitali) destre generano maschi simili ai padri; entrambi i semi delle parti sinistre generano femmine simili alle madri; negli altri due casi (semi delle parti sinistra e destra, maschile e femminile), maschi simili alle madri o femmine simili ai padri.

<sup>4</sup> Conche, *op. cit.*, p. 262.

<sup>5</sup> *Ibidem*.

<sup>6</sup> Coxon, *op. cit.*, p. 253.

Parmenide probabilmente riteneva che dalla corretta mescolanza di seme maschile e seme femminile dovesse scaturire un'equilibrata costituzione psico-fisica: le due tipologie di seme, infatti, conferivano specifiche proprietà (*virtutes*, δυνάμεις), che, mescolandosi i semi, erano destinate a combinarsi in un'unica potenza formatrice (*informans virtus*). È quanto si ricava dal rilievo in negativo che chiude B18:

*Nam si virtutes permixto semine pugnent  
Nec faciant unam permixto in corpore, dirae  
Nascentem gemino vexabunt semine sexum.*  
«Se, infatti, una volta mescolato il seme, le forze confliggono  
e non diventano un'unica potenza nel corpo prodotto dalla mescolanza, malefiche  
affliggeranno il sesso nascente con il [loro] duplice seme» (B18.4-6),

e dal commento di Celio Aureliano alla sua citazione:

*vult enim seminum praeter materias esse virtutes, quae si se ita miscuerint, ut eiusdem corporis faciant unam, congruam sexui generent voluntatem; si autem permixto semine corporeo virtutes separatae permanserint, utriusque veneris natos adpetentia sequatur*  
«Pretende infatti che i semi abbiano, oltre a materia, anche virtù formatrici (*virtutes*), le quali se si mescolano così da produrre dello stesso corpo una sola virtù, generano carattere (*voluntatem*) conforme al sesso; nel caso in cui, invece, una volta mescolato il seme corporeo, le virtù siano rimaste separate, deriva ai nati desiderio di entrambi i tipi di amore».

Se la misura nella opposizione dei semi fosse stata rispettata (*temperiem servans*) nella loro mescolanza (*permixto semine*), si sarebbe realizzata complementarità nelle loro proprietà, garantendo così un'unione equilibrata e armoniosa (*unam permixto in corpore*). In caso contrario la disarmonia si sarebbe instaurata nei corpi, producendo disagio sessuale e psichico<sup>7</sup>: lo sviluppo coerente della personalità sessuale (*congruam sexui voluntatem*) era funzione dell'armonia dei contrari nella costituzione dell'essere umano.

Le presunte tesi biologiche di Parmenide presentano certamente affinità con quanto attestato del pensiero del contemporaneo Alcmeone, nella tradizione dossografica proposto come «discepolo di Pitagora» (Diogene Laerzio, 24 DKA1). Nel frammento B4 del suo Περί φύσεως leggiamo infatti:

A. τῆς μὲν ὑγείας εἶναι συνεκτικὴν τὴν ἰσονομίαν τῶν δυνάμεων, ὑγροῦ, ξηροῦ, ψυχροῦ, θερμοῦ, πικροῦ, γλυκέος καὶ τῶν λοιπῶν, τὴν δ' ἐν αὐτοῖς μοναρχίαν νόσου ποιητικὴν· φθοροποιὸν γὰρ ἐκατέρου μοναρχίαν. [...] τὴν δὲ ὑγείαν τὴν σύμμετρον τῶν ποιῶν κρᾶσιν  
«Ciò che mantiene la salute, afferma Alcmeone, è l'equilibrio di forze: umido, secco, freddo caldo, amaro, dolce e così via; la supremazia di una di esse, invece, è foriera di malattia: micidiale è, in effetti, il predominio di ognuno degli opposti. [...] La salute, invece, è mescolanza misurata delle qualità».

Sono evidenti le consonanze lessicali (δυνάμεις, κρᾶσις) ed è probabile l'accordo sulla tesi fondamentale di Alcmeone: che la salute del corpo sia funzione della *isonomia* degli elementi contrari, e la malattia espressione di uno squilibrio. Le testimonianze accentuano le convergenze anche nello specifico:

---

<sup>7</sup> *Ivi*, p. 254.

*ex quo parente seminis amplius fuit, eius sexum repraesentari dixit A.* (Censorino, DK 24A14)

«Alcmeone afferma che il feto ha il sesso di quello dei due genitori, il cui seme è stato più abbondante» (traduzione M. Timpanaro Cardini).

Alcmeone condivideva con Parmenide la convinzione che entrambi i genitori contribuissero con *semina* (σπέρματα) al concepimento, pur avendo sull'origine dello sperma un'opinione diversa:

A. ἐγκεφάλου μέρος (sc. εἶναι τὸ σπέρμα)

«Alcmeone sosteneva che [il seme fosse] parte del cervello» (Aëtius, DK 24A13).

Mentre Coxon<sup>8</sup> nota in questo senso come Parmenide seguisse Alcmeone, Ruggiu<sup>9</sup> tende a rovesciare la relazione, convinto che nello specifico l'influenza sia stata esercitata da Parmenide su Alcmeone. La questione è in effetti complessa.

È probabile che Alcmeone ricavasse le proprie opposizioni (umido-secco, freddo-caldo, amaro-dolce ecc.) dalla più antica tradizione ionica, la stessa che dovette ispirare le tavole pitagoriche, ma anche il modello parmenideo: l'orizzonte fisico appare ancora quello delle origini e non va dimenticato che le osservazioni biologiche di Parmenide sono inquadrare all'interno di una complessiva interpretazione del mondo naturale in chiave oppositiva (Fuoco-Notte). Il primo riferimento all'unione sessuale e alla riproduzione che abbiamo registrato nell'analisi dei frammenti (B12) le introduceva direttamente in chiave cosmica:

ἐν δὲ μέσῳ τούτων δαίμων ἢ πάντα κυβερνᾷ·  
πάντων γὰρ στυγεροῖο τόκου καὶ μίξις ἄρχει  
πέμπουσ' ἄρσενι θῆλυ μιγῆν τό τ' ἐναντίον αὐτίς  
ἄρσεν θηλυτέρῳ.

«in mezzo a queste la Dea che tutte le cose governa.

Di tutte le cose ella sovrintende all'odioso parto e all'unione,  
spingendo l'elemento femminile a unirsi al maschile, e, al contrario,  
il maschile al femminile» (B12.3-6).

È possibile, come abbiamo in precedenza argomentato, che Parmenide abbia effettivamente elaborato il proprio sistema (διάκοσμος) misurandosi con le proposte pitagoriche proprio sul terreno decisivo della cosmogonia e cosmologia; probabile che ciò sia avvenuto comunque tenendo ben presenti le soluzioni ioniche. Dal momento che le testimonianze, soprattutto i recenti rilievi archeologici, fanno supporre uno specifico interesse medico, non deve sorprendere la possibilità che un confronto sia intervenuto anche in ambito biologico. Il tema dell'opposizione-ricomposizione degli elementi risulta per altro ricorrente: come sottolineava Maria Timpanaro Cardini a proposito di Alcmeone:

«come alla fisica ionica si ricollegava probabilmente la primitiva dualità pitagorica ἄπειρον-πέρας [...], così da quella stessa fisica trasse verosimilmente Alcmeone alcune opposizioni [...] le cui *potenze* egli constatava nella pratica della medicina»<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> *Op. cit.*, p. 252.

<sup>9</sup> *Op. cit.*, p. 366.

<sup>10</sup> M. Timpanaro Cardini, *Pitagorici antichi. Testimonianze e frammenti*, Bompiani, Milano 2010 (edizione originale 1958-1964), pp. 134-5.

Su questo sfondo piuttosto sfumato è possibile parlare di comuni obiettivi scientifici nella ricerca di Parmenide e Alcmeone, di convergenze nei risultati, sulla scorta di paradigmi esplicativi condivisi, forse anche pitagorici. A Crotona una fiorente scuola medica preesisteva all'arrivo di Pitagora, a testimoniare l'autonomia dell'indagine e della pratica medica, sebbene poi esse siano documentate anche nell'ambito della tradizione pitagorica antica, a conferma che la medicina fu avvertita come μάθημα essenziale<sup>11</sup>.

---

<sup>11</sup> *Ivi*, p. 133.

## B19

Il frammento DK 28B19 ci è conservato esclusivamente da Simplicio nel suo *In Aristotelis quattuor libros de caelo commentaria* (558), in un contesto particolare (557-8), in cui si susseguono in poche righe tre citazioni del poema parmenideo (B1.28-32, B8.50-53 e appunto B19):

οἱ δὲ ἄνδρες ἐκεῖνοι διττὴν ὑπόστασιν ὑπετίθεντο, τὴν μὲν τοῦ ὄντως ὄντος τοῦ νοητοῦ, τὴν δὲ τοῦ γινομένου τοῦ αἰσθητοῦ, ὅπερ οὐκ ἤξιον καλεῖν ὄν ἀπλῶς, ἀλλὰ δοκοῦν ὄν· διὸ περὶ τὸ ὄν ἀλήθειαν εἶναι φησι, περὶ δὲ τὸ γινόμενον δόξαν. λέγει γοῦν ὁ Παρμενίδης [B1.28-32]. ἀλλὰ καὶ συμπληρώσας τὸν περὶ τοῦ ὄντως ὄντος λόγον καὶ μέλλων περὶ τῶν αἰσθητῶν διδάσκειν ἐπήγαγεν [B8.50-53]. παραδούς δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν ἐπήγαγε πάλιν [B19]. πῶς οὖν τὰ αἰσθητὰ μόνον εἶναι Παρμενίδης ὑπελάμβανεν ὁ περὶ τοῦ νοητοῦ τοιαῦτα φιλοσοφήσας, ἅπερ νῦν περιττόν ἐστι παραγράφειν; πῶς δὲ τὰ τοῖς νοητοῖς ἐφαρμόζοντα μετήνεγκεν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ ὁ χωρὶς μὲν τὴν ἔνωσιν τοῦ νοητοῦ καὶ ὄντως ὄντος παραδούς, χωρὶς δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν ἐναργῶς καὶ μηδὲ ἀξιῶν τῶ τοῦ ὄντος ὀνόματι τὸ αἰσθητὸν καλεῖν;

«Quegli uomini [Parmenide, Melisso] posero una duplice ipostasi: quella dell'essere che è veramente, dell'intelligibile, e quella dell'essere che diviene, del sensibile, il quale essi non ritennero opportuno chiamare essere in senso assoluto, ma essere che appare. Per questo afferma[no] che la verità riguarda l'essere, l'opinione il divenire. Parmenide, infatti, dice: [B1.28-32]. Ma anche una volta completato il ragionamento intorno all'essere che è veramente, e sul punto di introdurre [la trattazione sul]l'ordinamento delle cose sensibili, aggiunse: [B8.50-53]. Dopo aver fornito esposizione sistematica delle cose sensibili, aggiunse ancora: [B19]. Ma come ha potuto Parmenide supporre esistessero solo le cose sensibili, lui che intorno alle cose intelligibili era stato in grado di condurre riflessioni di tale consistenza e mole da non poter ora essere riportate qui? Come ha potuto trasferire le caratteristiche proprie delle cose intelligibili alle cose sensibili, lui che con chiarezza distingue tra l'unità dell'intelligibile e del vero essere e l'ordinamento delle cose sensibili e non ritiene opportuno indicare il sensibile con il nome di essere?».

Riflettendo sulle indicazioni qui fornite da Simplicio, e incrociandole con le sue stesse citazioni, dovremmo concludere che:

- (i) il poema si articolava in due sezioni principali, per le quali il commentatore trova conferma in B1.28b-32;
- (ii) il passaggio tra le due sezioni avviene ai vv. B8.50-53;
- (iii) il nostro B19 era apposto a compimento di quella che il commentatore designa come διακόσμησις τῶν αἰσθητῶν (sulla scorta del διάκοσμος di B8.60): ciò non autorizza tuttavia la deduzione che esso chiudesse il poema<sup>657</sup>.

### Ancora sulla *doxa* parmenidea

Il contesto ci fornisce dunque una prospettiva d'insieme - ovviamente quella culturalmente e teoreticamente condizionata dell'intellettuale neoplatonico del VI secolo - sulla struttura del poema. Il proemio, in effetti, avrebbe, secondo Simplicio, delineato nel programma espositivo della Dea (B1.28-32) due ambiti:

<sup>657</sup> Non tutti concordano su questo punto: Conche (*op. cit.*, p. 265), per esempio, non concede che il frammento - naturale conclusione della cosmologia del poema - ne costituisse anche la vera e propria chiusa.

(i) il primo dedicato al «discorso/ragionamento sul vero essere» (περὶ τοῦ ὄντως ὄντος λόγος), in altre parole alla «verità riguardo all'essere» (περὶ τὸ ὄν ἀλήθεια): nel lessico della tradizione platonico-aristotelica si tratta dell'ambito dell'«intelligibile» (τὸ νοητόν), che costituisce l'«essere in senso assoluto» (ὄν ἀπλῶς);

(ii) l'altro, relativo all'illustrazione sistematica dell'«ordinamento sensibile» (διακόσμησις τῶν αἰσθητῶν, ma anche περὶ τῶν αἰσθητῶν διδάσκειν), si riferisce all'«essere in divenire» (τὸ γινόμενον), il cui statuto ontologico è quello di «essere che appare» (δοκοῦν ὄν): Simplicio insiste sulla sua natura «sensibile» (τὸ αἰσθητόν), dunque sul suo manifestarsi nell'esperienza. La trattazione specifica è designata – in contrapposizione alla verità che concerne l'essere in senso pieno - come «opinione riguardo all'essere in divenire» (περὶ τὸ γινόμενον δόξα).

È chiara, nel contesto del discorso, l'interpretazione di Simplicio dei versi conclusivi (28b-32) del proemio:

χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέσ ἦτορ  
ἦδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.  
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρηῖν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.

La struttura effettiva del poema doveva, dopo l'introduzione, prevedere:

(i) la rivelazione circa «il cuore fermo di Verità ben rotonda» (Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμέσ ἦτορ): si tratta di ciò cui allude Simplicio con περὶ τοῦ ὄντως ὄντος λόγος;

(ii) la ricostruzione «plausibile» (δοκίμως) di τὰ δοκοῦντα, delle «cose che appaiono», ovvero delle «cose accettate nelle opinioni», che corrispondono a quanto il commentatore designa come δοκοῦν ὄν: la rivelazione della Dea avrebbe dunque investito anche l'ambito «sensibile», proponendo appunto una διακόσμησις τῶν αἰσθητῶν.

Il contesto delle citazioni fa intravedere come, per Simplicio, l'articolazione del Περὶ φύσεως fosse essenzialmente positiva, non prevedendo una specifica sezione riservata all'esame degli errori umani – alle «opinioni dei mortali, in cui non è reale credibilità» (βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς) -, che doveva invece essere distribuito nelle altre due. Negli interrogativi retorici che seguono la citazione di B19, troviamo conferma di una linea di lettura del poema che, all'interno della tradizione platonica, ha per noi un importante precedente in Plutarco:

ὁ δ' ἀναιρεῖ μὲν οὐδετέραν φύσιν, ἑκατέρῃ δ' ἀποδίδους τὸ προσῆκον εἰς μὲν τὴν τοῦ ἐνός καὶ ὄντος ιδέα τίθεται τὸ νοητόν, ὄν μὲν ὡς αἰδίων καὶ ἀφθαρτον ἐν δ' ὁμοιότητι πρὸς αὐτὸ καὶ τῷ μὴ δέχεσθαι διαφορὰν προσαγορεύσας, εἰς δὲ τὴν ἀτακτον καὶ φερομένην τὸ αἰσθητόν. ὦν καὶ κριτήριον ιδεῖν ἔστιν, ἡμὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκ<ές ἦτορ>, τοῦ νοητοῦ καὶ κατὰ ταῦτα ἔχοντος ὡσαύτως ἀπτόμενον, ἡδὲ βροτῶν δόξας αἷς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς' (Parmen. B 1, 29. 30) διὰ τὸ παντοδαπὰς μεταβολὰς καὶ πάθη καὶ ἀνομοιότητος δεχομένοις ὁμιλεῖν πρᾶγμασι. καίτοι πῶς ἂν ἀπέλιπεν αἰσθησιν καὶ δόξαν, αἰσθητὸν μὴ ἀπολιπῶν μηδὲ δοξαστόν; οὐκ ἔστιν εἰπεῖν.

«[Parmenide] non elimina alcuna delle due nature, ma a ognuna conferendo ciò che le è proprio, pone l'intelligibile nella classe dell'uno e dell'essere, definendolo "essere" in quanto eterno e incorruttibile, e ancora uno per uguaglianza a se stesso e per non accogliere differenza; il sensibile invece in quella di ciò che è disordinato e in mutamento. Il criterio di

ciò è possibile vedere: "il cuore preciso della Verità ben convincente", che raggiunge l'intelligibile e quanto è sempre nelle medesime condizioni, e "le opinioni dei mortali in cui non è vera certezza" [B1.29-30], perché esse sono congiunte con cose che accolgono ogni forma di mutamento, di affezioni e disuguaglianze. Come avrebbe potuto allora conservare sensazioni e opinione, non conservando il sensibile e l'opinabile? Non è possibile sostenerlo» (Plutarco, *Adversus Colotem*, 1114 d-e),

e nella dossografia peripatetica (Teofrasto):

Π. Πύρητος ὁ Ἐλεάτης ἐπ' ἀμφοτέρας ἤλθε τὰς ὁδοὺς. καὶ γὰρ ὡς αἰδιόν ἐστι τὸ πᾶν ἀποφαίνεται καὶ γένεσιν ἀποδιδόναι πειρᾶται τῶν ὄντων, οὐχ ὁμοίως περὶ ἀμφοτέρων δοξάζων, ἀλλὰ κατ' ἀλήθειαν μὲν ἐν τὸ πᾶν καὶ ἀγένητον καὶ σφαιροειδὲς ὑπολαμβάνων, κατὰ δόξαν δὲ τῶν πολλῶν εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων δύο ποιῶν τὰς ἀρχάς, πῦρ καὶ γῆν, τὸ μὲν ὡς ὕλην τὸ δὲ ὡς αἴτιον καὶ ποιῶν.

«Parmenide figlio di Pyres, da Elea [...] percorse entrambe le strade. Mostra, infatti, che il tutto è eterno, e cerca anche di spiegare la generazione delle cose che sono, non avendo sulle due vie le stesse convinzioni: piuttosto, secondo verità egli sostiene che il tutto è uno e ingenerato e di aspetto sferico; secondo l'opinione dei molti, invece, al fine di spiegare la generazione delle cose che appaiono, pone due principi, fuoco e terra, l'uno come materia, l'altro invece come causa e agente» (DK 28A7).

Ma chiaramente all'origine di questa valutazione delle prospettive (in termini di contenuto e struttura) del poema parmenideo troviamo l'analisi aristotelica:

Παρμενίδης δὲ μᾶλλον βλέπων ἔοικέ που λέγειν· παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἔξ ἀνάγκης ἐν οἴεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθὲν [...] ἀναγκαζόμενος δ' ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι, δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχάς πάλιν τίθησι, θερμὸν καὶ ψυχρὸν, οἷον πῦρ καὶ γῆν λέγων· τούτων δὲ κατὰ μὲν τὸ ὄν τὸ θερμὸν τάττει θάτερον δὲ κατὰ τὸ μὴ ὄν

«Parmenide, invece, sembra in qualche modo parlare con maggiore perspicacia: dal momento che, ritenendo che, oltre all'essere, il non-essere non esista affatto, egli crede che l'essere sia di necessità uno e nient'altro. [...] Costretto tuttavia a seguire i fenomeni, e assumendo che l'uno sia secondo ragione, i molti invece secondo sensazione, pone, a sua volta, due cause e due principi, chiamandoli caldo e freddo, ossia fuoco e terra. E di questi dispone il caldo sotto l'essere, il freddo sotto il non-essere» (*Metafisica* I, 5, 986 b27 - 987 a1).

Possiamo leggere il passo aristotelico proprio come un tentativo di sottrarsi agli schemi della originaria ricezione sofistica (giorgiana in particolare) del pensiero eleatico: Aristotele intende marcare, nello specifico, l'opzione teorica di Parmenide da quella di Melisso, il *monismo* «rispetto alla definizione (ovvero ragione)» (κατὰ τὸν λόγον) dell'uno, da quello «rispetto alla materia» (κατὰ τὴν ὕλην) dell'altro. Anticipando l'argomento di fondo della polemica plutarchea contro l'epicureo Colote, lo Stagirita poteva sottolineare come «ciò che è» (τὸ ὄν) è «uno» (ἐν) «secondo ragione» (appunto κατὰ τὸν λόγον), «molteplice» (πλείω) «secondo la sensazione» (κατὰ τὴν αἴσθησιν). Si evitava in questo modo di fare di Parmenide il sostenitore di un mero «uno-tutto» ovvero «essere-uno» (ἐν τὸ πᾶν, ἐν τὸ ὄν) - formule cui era stata ridotta l'essenza della filosofia eleatica soprattutto in alcuni dialoghi della maturità di Platone (*Teeteto*,

*Parmenide, Sofista, Timeo*)<sup>658</sup> – che avrebbero ridotto il mondo molteplice e cangiante dell'esperienza a pura illusione. Come rivela il caso di Colote (e la risposta di Plutarco), si trattava effettivamente di una ricezione diffusa, probabilmente proprio sulla scorta dello schema gorgiano del Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ Περὶ φύσεως.

Ripercorrendo le testimonianze e valutando gli interrogativi retorici che Simplicio faceva seguire alla propria citazione di B19 e dunque al riferimento al complesso della *doxa* parmenidea, appare giustificata una lettura "costruttiva" della seconda sezione del poema. In Teofrasto e Simplicio – che certamente disponevano di copie diverse del poema, trasmesse da tradizioni testuali almeno parzialmente alternative<sup>659</sup> - si conferma, in particolare, la prospettiva aristotelica di un doppio resoconto della stessa realtà<sup>660</sup>: secondo ragione e secondo esperienza. Parmenide, in altre parole, pur avendo coerentemente messo a fuoco i caratteri dell'oggetto dell'intelligenza – e quindi correttamente distinto tra i due ambiti (τὴν μὲν τοῦ ὄντως ὄντος τοῦ νοητοῦ, τὴν δὲ τοῦ γινομένου τοῦ αἰσθητοῦ) -, avrebbe poi mancato di individuarne la specifica realtà intelligibile: come sottolinea Simplicio, egli di fatto «proiettò sugli enti sensibili quanto adeguato agli enti intelligibili» (τὰ τοῖς νοητοῖς ἐφαρμόζοντα μετήνεγκεν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ).

#### B19 e la *doxa*

I tre versi del nostro frammento, poco più di una scheggia testuale, ribadiscono sinteticamente i termini della discussione: come abbiamo indicato in nota, la formula οὕτω τοι introduce effettivamente la ricapitolazione del discorso sulle cose «fisiche» considerate nel loro insieme (e ne traggono, in questo senso, la lezione «metafisica»<sup>661</sup>):

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καί νυν ἔασι  
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·  
τοῖς δ' ὄνομ' ἀνθρώποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστω  
«Ecco, in questo modo, secondo opinione, queste cose ebbero origine e ora sono<sup>662</sup>,  
e poi, in seguito sviluppatasi, avranno fine.  
A queste cose, invece, un nome gli uomini imposero, distintivo per ciascuna».

Il punto di vista adottato - κατὰ δόξαν – giustifica l'insistenza sulla dimensione temporale delle forme verbali impiegate: ἔφν, νυν ἔασι, τελευτήσουσι τραφέντα. Non è difficile intravedere la corrispondente prospettiva del νόημα ἀμφὶς Ἀληθείης, espressa in B8.5: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν. Il rilievo del divenire passa, in vero, attraverso scelte espressive ben ponderate:

a) il passato espresso con ἔφν richiama etimologicamente (φύω) la centralità della φύσις (B10) nella ricerca condotta (διάκοσμος) nella seconda sezione del poema;

<sup>658</sup> Su questo in particolare Passa, *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*, cit., p. 23.

<sup>659</sup> *Ivi*, pp. 25 ss..

<sup>660</sup> Per questa linea interpretativa si veda J. Palmer, *Parmenides & Presocratic Philosophy*, O.U.P., Oxford 2009, pp. 32 ss., in particolare pp. 38-41.

<sup>661</sup> Conche, *op. cit.*, p. 265.

<sup>662</sup> Come abbiamo già segnalato, è chiaro come in questo passo «queste cose» siano connotate da un punto di vista temporale in senso opposto rispetto a τὸ ἐόν: i tempi verbali (passato, presente futuro), gli avverbi (νυν, μετέπειτα), le scelte verbali (φύω, τρέφω, τελευτάω) contrastano la determinazione dell'essere come οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν di B8.5.

b) il presente connotato avverbialmente (νῦν) limpidamente evoca, per contrasto, il νῦν di B8.5, caricandosi, rispetto all'immutabile stabilità di quel contesto, di un senso di precarietà e sfuggente puntualità;

c) lo sviluppo, il mutamento e la caducità sono resi come τελευτήσουσι τραφέντα, marcando, insomma, il nesso tra fine e compimento, con la ripresa di una forma verbale – τελευτάω - derivata da τέλος e τελέω, ma, nuovamente, con un valore diverso rispetto a quello di analoghi derivati in B8 (B8.4: ἀτέλεστον; B8.32: οὐκ ἀτελεύτητον; B8.42: τετελεσμένον): il senso è qui quello di «concludersi in quanto giunto al proprio fine e al proprio compimento»<sup>663</sup>.

Per la terza volta, dopo B8.38b-41 e B8.53, i versi del poema insistono sullo spessore linguistico della *doxa*: e ancora, come nei due precedenti, essenzialmente per rilevarne gli effetti distorcenti. L'origine dell'erranza umana, dello sviamento che gli uomini perpetrano e perpetuano nel linguaggio, risiede nell'ordinamento dei contenuti fenomenici all'interno di una determinata cornice linguistica, in cui appare implicita la possibilità di qualcosa di diverso dall'essere stesso<sup>664</sup>. Non a caso l'interpretazione κατὰ δόξαν parmenidea si era aperta stabilendo principi (B9) di cui esplicitamente si escludeva la partecipazione al nulla. In questo senso, Ruggiu<sup>665</sup> ha colto nel linguaggio di Parmenide - in particolare in questo passaggio - il tentativo di elaborare un lessico più vicino alla verità delle cose; come in B4, dove l'apparire era stato proposto non nei termini ontologici dell'«essere» e del «non-essere», ma in quelli della «presenza» e dell'«assenza». Uno sforzo che ancora ci riporterebbe ad Aristotele, che ne avrebbe colto alcuni aspetti nella sua polemica antieleatica:

ζητοῦντες γὰρ οἱ κατὰ φιλοσοφίαν πρῶτοι τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ἐξετράπησαν οἷον ὁδὸν τινα ἄλλην ἀπωσθέντες ὑπὸ ἀπειρίας, καὶ φασιν οὔτε γίνεσθαι τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε φθείρεσθαι διὰ τὸ ἀναγκαῖον μὲν εἶναι γίνεσθαι τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος, ἐκ δὲ τούτων ἀμφοτέρων ἀδύνατον εἶναι· οὔτε γὰρ τὸ ὄν γίνεσθαι (εἶναι γὰρ ἤδη) ἔκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι· ὑποκεῖσθαι γὰρ τι δεῖν. καὶ οὕτω δὴ τὸ ἐφεξῆς συμβαῖνον αὐξοντες οὐδ' εἶναι πολλά φασιν ἀλλὰ μόνον αὐτὸ τὸ ὄν.

«Coloro che per primi hanno ricercato secondo filosofia, indagando la verità e la natura degli enti, dall'inesperienza furono spinti su una via diversa: essi sostengono che delle cose che sono nessuna si generi o si distrugga, poiché ciò che si genera origina o da ciò che è o da ciò che non è; ma è impossibile da entrambi i punti di vista. Ciò che è, infatti, non si genera (dal momento che è già); né da ciò che non è è possibile si generi alcunché: è richiesto in effetti qualcosa che funga da sostrato (soggiaccia). Così si spinsero, aggravando le cose, ad affermare che non esistano i molti ma che esista solo l'essere» (*Fisica* I, 8 191a25 ss.).

<sup>663</sup> Ruggiu, *op. cit.*, pp. 370-1.

<sup>664</sup> *Ivi*, p. 370.

<sup>665</sup> *Ivi*, pp. 370-1.