

Parmenide

Sulla natura

Introduzione, traduzione, note e commento a cura di

Dario Zucchello

Introduzione

Il Poema e il suo tema

Secondo quanto ci attesta Diogene Laerzio (II-III secolo), Parmenide sarebbe autore di un'unica opera:

οἱ δὲ [sc. κατέλιπον] ἀνὰ ἓν σύγγραμμα· Μέλισσος, Π., Ἀναξαγόρας
«altri – Melisso, Parmenide e Anassagora – [lasciarono] un unico scritto» (DK 28A13),

un poema in esametri, cui la tradizione posteriore attribuisce la titolazione di Περὶ φύσεως:

ἢ ὅτι Περὶ φύσεως ἐπέγραφον τὰ συγγράμματα καὶ Μέλισσος καὶ Π. ... καὶ μέντοι οὐ περὶ τῶν ὑπὲρ φύσιν μόνον, ἀλλὰ καὶ περὶ τῶν φυσικῶν ἐν αὐτοῖς τοῖς συγγράμμασι διελέγοντο καὶ διὰ τοῦτο ἴσως οὐ παρητιοῦντο Περὶ φύσεως ἐπιγράφειν

«Sia Melisso sia Parmenide intitolarono i loro scritti *Sulla natura* E certo in questi scritti trattano non solo di ciò che è oltre la natura, ma anche delle cose naturali e per questo probabilmente non disdegnarono di intitolarli *Sulla natura*» (Simplicio, DK 28A14).

Che in effetti tale intestazione potesse risalire a Parmenide è stato sostenuto da Guthrie¹, sulla scorta della parodia che ne avrebbe fatto Gorgia con il suo Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως. Oggi si è comunque convinti che, prima dei sofisti, per designare un'opera ci si limitasse a citarne l'*incipit* (che doveva risultare particolarmente incisivo), con l'indicazione del contenuto, preceduta dal nome dell'autore (sulla prima riga del testo, analogamente a quanto registriamo nel caso di Erodoto)².

Il trattato ippocratico *Sull'antica medicina* riferisce la formula indentificativa περὶ φύσεως almeno ai testi della metà del V secolo a.C.:

Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν
«Empedocle e gli altri che scrissero *sulla natura*» (*De prisca medicina* cap. 20).

È opinione ampiamente condivisa che essa fungesse da etichetta per classificare una certa tipologia di scritti, manifestandone il tema: in questo senso è possibile che la Συναγωγή di Ippia – uno dei primi³ sforzi "dossografici", di raccolta, organizzazione e analisi delle dottrine dei predecessori, inteso a coglierne convergenze e stabilire continuità e accordi – abbia contribuito a fissare un certo numero di categorie storiografiche tradizionali, tra cui appunto la nozione unificante di φύσις, la denominazione Περὶ φύσεως, il termine generico φυσιόλογος⁴.

In ogni caso, al di là della discussione sull'attendibilità storica di quel titolo per le opere del V secolo a.C., non è contestato il fatto che un gruppo di autori scrivesse *sulla natura*

¹ W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, C.U.P., Cambridge 1971, p. 194.

² G. Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, SUNY Press, New York 2005, p. 16; W. Leszl, *Parmenide e l'Eleatismo*, Dispensa per il corso di Storia della filosofia antica, Università degli Studi di Pisa, Pisa 1994, p. 12.

³ Gorgia ne avrebbe portato avanti uno analogo, ma connotato più in senso critico, per sottolineare gli insolubili contrasti tra filosofie.

⁴ J.-F. Balaudé, *Hippias le passeur*, in *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, a cura di M.M. Sassi, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 296.

delle cose: sebbene risulti problematico accertare se coloro che chiamiamo «filosofi presocratici» fossero consapevoli di contribuire a una specifica impresa culturale, sottolineandola nell'intestazione o *incipit* dei propri contributi, è tuttavia difficile negare che tra V e IV secolo a.C. si fosse diffusa la convinzione dell'esistenza di una tradizione di ricerca sulla natura (φυσιολογία), iniziata con Talete e conclusasi con Socrate⁵.

L'espressione Περί φύσεως

A quali contenuti ci si intendeva riferire con quella etichetta? Quale significato è da attribuire all'espressione περί φύσεως? Secondo Naddaf⁶, che al problema ha dedicato un'ampia indagine, con ἱστορία περί φύσεως si doveva intendere una storia dell'universo, dalle origini alla presente condizione: una storia che abbracciava nel suo insieme lo sviluppo del mondo (naturale e umano), dall'inizio alla fine.

In effetti, origini e sviluppo sono etimologicamente implicati in φύσις: nella forma attiva-transitiva φύω, il radicale del sostantivo significa «crescere, produrre, generare»; in quella medio-passiva-intransitiva φύομαι, invece, «crescere, originare, nascere». La prima occorrenza del termine φύσις, nel libro X dell'*Odissea* (303), si registra nell'ambito delle istruzioni (da parte di Hermes all'eroe) per la preparazione di una «pozione efficace» (φάρμακον ἐσθλόν) contro gli effetti delle «pozioni velenose» (φάρμακα λύγρα) di Circe: Odisseo racconta come Hermes, estratta dalla terra (ἐκ γαίης ἐρύσας) una pianta medicamentosa (μῶλυ), ne illustrasse la «natura» (καί μοι φύσιν αὐτοῦ ἔδειξε). Per un verso, in quel contesto, φύσις può apparire immediatamente sinonimo di εἶδος, μορφή, φύη, termini, indicanti la «forma», ricorrenti in Omero: è però evidente, d'altra parte, che quanto Hermes rivela non riguarda semplicemente l'aspetto esteriore (identificativo) della pianta, piuttosto le sue effettive qualità e la costituzione interna da cui esse discendono. In particolare Hermes si riferisce alla radice, nera, da cui cresce il fiore dal colore opposto, bianco: utilizza il termine, quindi, per denotare non tanto l'«essenza» della pianta quanto l'«origine» (la radice), differente da quel che appare (il fiore, che ne è comunque sviluppo).

In questo senso il termine φύσις occorre nelle più antiche citazioni della sapienza greca:

τοῦ δὲ λόγου τοῦδ' ἐόντος αἰεὶ 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 διαιρέων ἕκαστον καὶ φράζων ὅπως ἔχει. τοὺς δὲ ἄλλους ἄνθρώπους λαμβάνει ὁκόσα ἐγεγθεντες ποιούσιν, ὅκωσπερ ὁκόσα εὐδοντες 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 la sua natura e mostrando come è**. Ma gli altri uomini rimane celato tanto quello che fanno da svegli, quanto quello che fanno dormendo» (DK 22B1)

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ
«la natura [profonda] ama nascondersi» (DK 22B123).

⁵ 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*, cit., p. 357.

⁶ *Op. cit.*, pp. 28-9.

Come ha sottolineato Laura Gemelli Marciano⁷ a proposito dell'*incipit* dello scritto di Eraclito, il significato dell'espressione κατὰ φύσιν è problematico: pur essendo gli interpreti moderni propensi, in questo caso, a intendere φύσις come «natura, essenza», incrociando i due frammenti eraclitei è inevitabile pensare al passo omerico sull'erba *moly*: l'«origine» che si cela dietro il fenomeno. In questa accezione la φύσις – secondo l'Efesio – «ama nascondersi». Kahn⁸ ha marcato, invece, come la formula del frammento B1 di Eraclito attesti già un uso "tecnico" del termine nel linguaggio contemporaneo, per designare il «carattere essenziale» di una cosa, unitamente al processo da cui scaturirebbe: la comprensione della «natura» di una cosa passerebbe attraverso la ricostruzione del suo processo di sviluppo. Analogamente Naddaf valorizza la dimensione dinamica implicita in φύσις: «la costituzione reale di una cosa così come si realizza – dall'inizio alla fine – con tutte le sue proprietà»⁹.

Il modello nella tradizione medica

Se ora torniamo al trattato ippocratico sull'*Antica medicina* da cui abbiamo tratto conferma dell'esistenza (almeno alla metà di V secolo a.C.) di una produzione περί φύσιος, possiamo evincere dal contesto alcuni elementi del modello:

Λέγουσι δέ τινες καὶ ἰητροὶ καὶ σοφισταὶ ὡς οὐκ ἔνι δυνατόν ἰητρικὴν εἰδέναι ὅστις μὴ οἶδεν ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος· ἀλλὰ τοῦτο δεῖ καταμαθεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς θεραπεύσειν τοὺς ἀνθρώπους. Τείνει δὲ αὐτέοισιν ὁ λόγος ἐς φιλοσοφίην, καθάπερ Ἐμπεδοκλῆς ἢ ἄλλοι οἱ περὶ φύσιος γεγράφασιν ἐξ ἀρχῆς ὃ τί ἐστὶν ἄνθρωπος, καὶ ὅπως ἐγένετο πρῶτον καὶ ὅπως ξυνεπάγη. Ἐγὼ δὲ τούτων μὲν ὅσα τινὶ εἰρηται σοφιστῆ ἢ ἰητρῶ, ἢ γέγραπται περὶ φύσιος, ἥσσον νομίζω τῆ ἰητρικῆ τέχνῃ προσήκειν ἢ τῆ γραφικῆ. Νομίζω δὲ περὶ φύσιος γνῶναί τι σαφές οὐδαμόθεν ἄλλοθεν εἶναι ἢ ἐξ ἰητρικῆς.

«Alcuni medici e sapienti [sofisti] sostengono che nessuno possa conoscere la [scienza] medica a meno di non sapere che cosa sia l'uomo, ma che ciò deve conoscere colui che intenda curare correttamente gli uomini. Il loro discorso verte dunque sulla filosofia, proprio come Empedocle o gli altri che scrissero sulla natura: che cosa sia dal principio l'uomo, come è stato dapprima generato e come costituito. Io ritengo che quanto è stato scritto da medici e filosofi sulla natura abbia più a che fare con il disegno che con la medicina. Ritengo che in nessun altro modo si possa conoscere qualcosa di chiaro sulla natura se non attraverso la medicina» (*De prisca medicina* cap. 20).

L'autore, evidentemente polemico, marca in effetti lo scarto tra indagine medica e indagine περί φύσιος: nell'apertura dell'opera aveva contrapposto all'approccio di coloro che ricorrevano a postulazioni e ipotesi (ὑποθέμενοι) – cioè speculazioni - per l'indagine dei fenomeni celesti e terrestri (περὶ τῶν μετεώρων ἢ τῶν ὑπὸ γῆν), il principio e il metodo (ἀρχὴ καὶ ὁδός) della medicina, in altre parole le «scoperte» (τὰ εὑρημένα) avvenute nel corso del tempo e l'osservazione¹⁰. Per avere un'idea più precisa dell'impostazione alternativa che egli andava criticando, possiamo leggere un altro

⁷ M.L. Gemelli Marciano, *Lire du début. Quelques observations sur les incipit des présocratiques*, «Philosophie Antique», 7, 2007 (*Présocratiques*), pp. 16-7.

⁸ Ch.H. Kahn, *Anaximander and The Origins of Greek Cosmology*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1994 (edizione originale 1960), pp. 201-2.

⁹ Naddaf, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰ Naddaf, *op. cit.*, pp. 24-5.

trattato ippocratico – il *De carnibus* – il cui estensore sottolinea di prendere le mosse da convinzioni condivise (κοινήσι γνώμησι):

Περὶ δὲ τῶν μετεώρων οὐδὲ δέομαι λέγειν, ἦν μὴ τοσοῦτον ἐς ἄνθρωπον ἀποδείξω καὶ τὰ ἄλλα ζῶα, ὅκόσα ἔφυ καὶ ἐγένετο, καὶ ὅ τι ψυχὴ ἐστίν, καὶ ὅ τι τὸ ὑγιαίνειν, καὶ ὅ τι τὸ κάμνειν, καὶ ὅ τι τὸ ἐν ἀνθρώπῳ κακὸν καὶ ἀγαθόν, καὶ ὅθεν ἀποθνήσκει.

«Non devo parlare di questioni celesti se non per quanto necessario a mostrare, rispetto all'uomo e a tutti gli altri viventi, come si sono generati e sviluppati, che cosa sia l'anima, che cosa la salute e la malattia, che cosa sia cattivo e buono nell'uomo, e perché muoia» (*De carnibus* 1).

Il passo rivela quelle che dovevano essere le comuni assunzioni (le ὑποθέσεις contro cui polemizza l'*Antica medicina*) nella tradizione della ἱστορία περὶ φύσεως: lo schema adottato è infatti il seguente: (i) originaria caoticità e indistinzione di tutte le cose; (ii) processo di discriminazione degli elementi (etere, aria, terra); (iii) formazione dei corpi. Centrale risulta il parallelo tra formazione dei viventi e formazione del cosmo che deve aver effettivamente costituito un asse portante nella cultura arcaica, sin dalla produzione teogonica. Ciò risulta confermato dall'autore anonimo del *De diaeta*:

Φημί δὲ δεῖν τὸν μέλλοντα ὀρθῶς ξυγγράφειν περὶ διαίτης ἀνθρωπίνης πρῶτον μὲν παντὸς φύσιν ἀνθρώπου γνῶναι καὶ διαγνῶναι· γνῶναι μὲν ἀπὸ τίνων συνέστηκεν ἐξ ἀρχῆς, διαγνῶναι δὲ ὑπὸ τίνων μερῶν κεκράτηται· εἴ τε γὰρ τὴν ἐξ ἀρχῆς σύστασιν μὴ γνῶσεται, ἀδύνατος ἔσται τὰ ὑπ' ἐκείνων γιγνόμενα γνῶναι· εἴ τε μὴ γνῶσεται τὸ ἐπικρατέον ἐν τῷ σώματι, οὐχ ἱκανὸς ἔσται τὰ ξυμφέροντα τῷ ἀνθρώπῳ προσενεγκεῖν

«Affermo che colui che intenda scrivere correttamente sul regime di vita dell'uomo deve prima conoscere e riconoscere la natura di tutto l'uomo: conoscere allora da quali cose è composto dal principio, riconoscere da quali parti è governato. Se non conosce infatti quella composizione originaria, sarà incapace di conoscere quanto da essa generato; se poi non conosce quel che prevale nel corpo, non sarà in grado di prescrivere all'uomo il trattamento adeguato» (*De diaeta* I.2)

Conoscere «la natura di tutto l'uomo» (ovvero dell'uomo in generale) è condizione del corretto intervento medico: ciò implica evidentemente conoscere (i) quanto costituisce originariamente l'uomo (ἀπὸ τίνων συνέστηκεν ἐξ ἀρχῆς), per rintracciarne e riconoscerne gli effetti (τὰ ὑπ' ἐκείνων γιγνόμενα), e (ii) le componenti che lo governano (ὑπὸ τίνων μερῶν κεκράτηται). Conoscere la natura comporta, insomma, risalire alla composizione originaria e al successivo processo. Significativamente questa riduzione al principio riconduce «tutte le cose» a due elementi originari, fuoco e acqua:

Εὐνίσταται μὲν οὖν τὰ ζῶα τὰ τε ἄλλα πάντα καὶ ὁ ἄνθρωπος ἀπὸ δυοῖν, διαφόροι μὲν τὴν δύναμιν, συμφόροι δὲ τὴν χρῆσιν, πυρὸς λέγω καὶ ὕδατος
«I viventi e tutte le altre cose e anche l'uomo sono composti da due elementi, l'uno ha il potere di differenziare, l'altro il temperamento che combina: intendo il fuoco e l'acqua» (*De diaeta* I.3)

La formazione biologica dell'individuo umano (nel senso dell'odierna embriologia) era concepita in analogia con i processi di strutturazione dell'universo (cosmogonia), come risulta anche dalle testimonianze relative ad Anassimandro e autori pitagorici, oltre che

dai precedenti mitici¹¹. Per l'autore, insomma, l'antropologia non poteva prescindere dalla antropogonia, come – possiamo supporre – la cosmologia dalla cosmogonia.

Il modello peripatetico

Se queste indicazioni - ricavate dalla letteratura scientifica risalente plausibilmente al V-IV secolo a.C. – consentono di farsi un'idea circa la ricezione antica della *ἱστορία περὶ φύσεως* e dunque dell'argomento cui i filosofi arcaici avevano dedicato le loro opere, la storiografia peripatetica ha certamente fissato un canone interpretativo che ha pesato su tutta la tradizione. Nella ricostruzione aristotelica delle origini della filosofia, infatti, si attribuisce alla «maggioranza di coloro che per primi filosofarono» (τῶν δὴ πρῶτων φιλοσοφησάντων οἱ πλεῖστοι) la convinzione che «principi di tutte le cose» (ἀρχὰς πάντων) sarebbero «solo quelli nella forma di materia» (τὰς ἐν ὕλης εἶδει μόνας), così argomentando:

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 φασὶν εἶναι τῶν ὄντων, καὶ διὰ τοῦτο οὔτε γίνεσθαι οὐθὲν οἴονται οὔτε ἀπόλλυσθαι, ὡς τῆς τοιαύτης φύσεως αἰὲ 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». (*Metafisica* I.3 983b8-13)

Nella lettura di Aristotele, la specificità del contributo dei «primi filosofi» risiede nella riduzione degli enti (ἅπαντα τὰ ὄντα) soggetti a divenire alla stabilità della φύσις soggiacente, ovvero, come lo stesso Aristotele precisa:

ὥσπερ φασὶν οἱ μίαν τινὰ φύσιν εἶναι λέγοντες τὸ πᾶν, οἶον ὕδωρ ἢ πῦρ ἢ τὸ μεταξὺ τούτων

«come affermano coloro che sostengono che il tutto [l'universo] è una certa, unica natura, quale l'acqua o il fuoco o qualcosa di intermedio» (*Fisica* I.6 189b2),

all'unità di una sostanza materiale originaria, «elemento» (στοιχεῖον) e «principio» (ἀρχή) delle cose (τῶν ὄντων). Il quadro si definisce ulteriormente nella ricostruzione che Teofrasto propone delle origini in Anassimandro:

[A.] [...] ἀρχὴν τε καὶ στοιχεῖον εἶρηκε τῶν ὄντων τὸ ἄπειρον, πρῶτος τοῦτο τούνομα κομίσας τῆς ἀρχῆς. λέγει δ' αὐτὴν μήτε ὕδωρ μήτε 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 ἡ γένεσις ἔστι τοῖς οὐσι, καὶ τὴν φθορὰν εἰς ταῦτα γίνεσθαι κατὰ τὸ χρεῶν· διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν [B 1], ποιητικωτέροις οὕτως ὀνόμασιν αὐτὰ λέγων. δῆλον δὲ ὅτι τὴν εἰς ἀλληλα μεταβολὴν τῶν τεττάρων στοιχείων οὗτος θεασάμενος οὐκ ἤξιωσεν ἐν τι τούτων ὑποκείμενον ποιῆσαι, ἀλλὰ τι ἄλλο παρὰ ταῦτα· οὗτος δὲ οὐκ ἀλλοιούμενου τοῦ στοιχείου τὴν γένεσιν ποιεῖ, ἀλλ' ἀποκρινομένων τῶν ἐναντίων διὰ τῆς αἰδίου κινήσεως. [...]

¹¹ Naddaf, *op. cit.*, pp. 22-3.

«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: "è secondo necessità che verso le stesse cose, da cui le cose che sono hanno origine, avvenga anche la loro distruzione; esse, infatti, pagano la pena e reciprocamente il riscatto della colpa, secondo l'ordine del tempo" [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, DK 12A9).

Senza scendere nel dettaglio dell'analisi, la testimonianza e la citazione lasciano intravedere chiaramente alcuni punti su cui si sarebbe concentrata l'indagine del Milesio:

- (i) l'individuazione di un principio-origine delle cose (ἀρχή τῶν ὄντων) sottoposte a generazione (γένεσις) e corruzione (φθορά);
- (ii) la formazione – nel linguaggio peripatetico della testimonianza - degli «elementi» (στοιχεῖα), costitutivi materiali *donde* (ἐξ ὧν, «dalle quali cose») le cose hanno la loro generazione, e *verso cui* (εἰς ταῦτα, «verso quelle stesse cose») si produce (γίνεσθαι) la loro corruzione;
- (iii) le modalità del processo dalla natura originaria, attraverso gli elementi, agli enti: «secondo necessità» (κατὰ τὸ χρεών), secondo l'ordine del tempo» (κατὰ τὴν τοῦ χρόνου τάξιν);
- (iv) il *perché*, la causa del processo: il costante e compensativo confronto conflittuale tra i contrari (διδόναι γὰρ αὐτὰ δίκην καὶ τίσιν ἀλλήλοις τῆς ἀδικίας).

Le osservazioni di Teofrasto documentano quindi, agli albori dell'indagine *περὶ φύσεως*, un'attenzione che non si esaurisce nella determinazione della materia originaria (secondo l'interpretazione di Burnet¹²), ma si rivolge almeno anche ai processi di formazione delle «cose che sono» (come pensava Jaeger, accostando *φύσις* e *γένεσις*¹³). Complessivamente ciò doveva conferire alla ricerca quella caratteristica impronta speculativa da cui l'autore dell'*Antica medicina* prendeva le distanze.

Che l'interesse non dovesse comunque risolversi in una mera dimensione archeologica e abbracciare invece anche i risultati dei processi, e dunque l'ordinamento dei fenomeni, è suggerito da varie fonti. Aristotele, per esempio, marca in modo sufficientemente netto il *focus* cosmologico:

οἱ μὲν οὖν ἀρχαῖοι καὶ πρῶτοι φιλοσοφήσαντες περὶ φύσεως περὶ τῆς ὑλικῆς ἀρχῆς καὶ τῆς τοιαύτης αἰτίας ἐσκόπουν, τίς καὶ ποία τις, καὶ πῶς ἐκ ταύτης γίνεται τὸ ὅλον, καὶ τίνας κινουῦντος, οἷον νείκους ἢ φιλίας ἢ νοῦ ἢ τοῦ αὐτομάτου, τῆς δ' ὑποκειμένης ὕλης τοιάνδε τινὰ φύσιν ἐχούσης ἐξ ἀνάγκης, οἷον τοῦ μὲν πυρὸς θερμῆν, τῆς δὲ γῆς ψυχράν, καὶ τοῦ μὲν κούφην, τῆς δὲ βαρεῖαν. Οὕτως γὰρ καὶ τὸν κόσμον γεννῶσιν.

«Gli antichi, che per primi filosofarono intorno alla natura, indagarono, circa il principio materiale e la causa siffatta, che cosa e quale fosse, e in che modo da questa si generasse l'intero, e da che cosa <si generasse> il movimento, ad esempio dall'odio o dall'amore, o dall'intelletto, o dal caso, poiché la materia sostrato ha una certa siffatta natura per necessità, ad esempio calda quella del fuoco, fredda quella della terra, una leggera, l'altra

¹² J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Black, London 1920³, pp. 11-2.

¹³ W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1961, p. 32.

pesante; in questo modo, infatti <questi principi> generano anche il cosmo. (Aristotele, *Le parti degli animali*, 640b4-12. Traduzione di A. Carbone, BUR Rizzoli, Milano 2002).

La ricerca *περὶ φύσεως* degli «antichi primi filosofi» (ἀρχαῖοι καὶ πρῶτοι φιλοσοφήσαντες) sarebbe stata variamente modulata intorno a:

- (i) natura e proprietà del «principio materiale» (*περὶ τῆς ὑλικῆς ἀρχῆς*);
- (ii) individuazione della causa del movimento (*καὶ τίνος κινουῦντος*);
- (iii) modalità di generazione dell'«intero» (*πῶς ἐκ ταύτης γίνεται τὸ ὅλον*) ovvero del «cosmo» (*τὸν κόσμον γεννῶσιν*).

Altre tracce antiche del modello

Prima che il modello della *περὶ φύσεως* ἱστορία si consolidasse nella narrazione peripatetica, era comunque già stato abbozzato, alle origini della letteratura filosofica, in un celebre passo del *Fedone* platonico:

ἐγὼ γάρ, ἔφη, ὦ Κέβης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν· ὑπερήφανος γάρ μοι ἐδόκει εἶναι, εἰδέναι τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι «Io, Cebete, da giovane ero straordinariamente affascinato da quella sapienza che chiamano *indagine sulla natura*. Mi sembrava fosse magnifico conoscere le cause di ogni cosa, perché ogni cosa si generi, perché si corrompa e perché esista» (96a).

Il filosofo racconta la storia della fascinazione esercitata (non è chiaro se effettivamente sul protagonista Socrate o sullo stesso autore) da una forma di sapere – evidentemente già riconoscibile e dunque assestato, come rivela la formula impiegata («che chiamano», ἦν δὴ καλοῦσι) - in grado di rispondere agli interrogativi sulla generazione e corruzione, e così di dar ragione dell'esistenza di ciascuna cosa. Anticipando lo schema del primo libro della *Metafisica* aristotelica, Platone disegna una storia della sapienza incentrata sull'efficacia della esplicazione causale, nella quale intende marcare la svolta radicale rappresentata dalla propria «seconda navigazione» (δεύτερος πλοῦς): è probabile che, pur attingendo a raccolte dossografiche organizzate in ambito sofistico, ne adottò il materiale in modo creativo, allo scopo di giustificare e valorizzare una prospettiva filosofica peculiare¹⁴.

Un'altra importante attestazione circa l'accezione antica dell'espressione *περὶ φύσεως ἱστορία*, tra i contemporanei di Platone, troviamo nel riscontro accidentale di un non-specialista come Senofonte:

οὐδεὶς δὲ πώποτε Σωκράτους οὐδὲν ἀσεβὲς οὐδὲ ἀνόσιον οὔτε πράττοντος εἶδεν οὔτε λέγοντος ἤκουσεν. οὐδὲ γὰρ περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως, ἤπερ τῶν ἄλλων οἱ πλείστοι, διελέγετο σκοπῶν ὅπως ὁ καλούμενος ὑπὸ τῶν σοφιστῶν κόσμος ἔχει καὶ τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων
«Ma nessuno mai vide o sentì Socrate fare o dire alcunché di irreligioso o empio. Egli infatti non si interessava della natura di tutte le cose, alla maniera della maggior parte degli altri, indagando come è fatto ciò che i sapienti chiamano "cosmo" e per quali necessità si produca ciascuno dei fenomeni celesti» (Senofonte, *Memorabili*, I.1.11).

¹⁴ M. Adomenas, *Plato, Presocratics and the Question of Intellectual Genre*, in *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, a cura di M.M. Sassi, Edizioni della Normale, Pisa 2006, p. 344.

Non solo appare assodata - a livello di opinione diffusa - (i) la sostanziale equivalenza tra sapienza e ricerca «sulla natura di tutte le cose» (περὶ τῆς τῶν πάντων φύσεως), ma anche (ii) la funzionalità di cosmogonia e cosmologia (ὅπως [...] κόσμος ἔχει), e ulteriormente (iii) l'attenzione per la spiegazione di fenomeni specifici (ὅπως [...] τίσιν ἀνάγκαις ἕκαστα γίγνεται τῶν οὐρανίων).

Una "istantanea" che aiuta a fissare, dall'esterno, i caratteri del naturalismo presocratico è infine costituita dal frammento dell'*Antiope* di Euripide (fr. 910 Nauck)¹⁵:

ὄλβιος ὅστις τῆς ἱστορίας
ἔσχε μάθησιν,
μήτε πολιτῶν ἐπὶ πημοσύνην
μήτ' εἰς ἀδίκους πράξεις ὁρμῶν,
ἀλλ' ἀθανάτου καθορῶν φύσεως
κόσμον ἀγήρων, πῆ τε συνέστη
καὶ ὅπη καὶ ὅπως.
τοῖς δὲ τοιούτοις οὐδέποτ' αἰσχρῶν
ἔργων μελέδημα προσίζει
«Beato è colui che alla ricerca
ha dedicato la sua vita;
egli né i suoi concittadini danneggerà
né contro di loro compirà atti malvagi,
ma, osservando della immortale natura
l'ordine che non invecchia, ricercherà
da quale origine fu composto e in che modo.
Tali individui non saranno mai coinvolti in atti turpi».

In questo caso, addirittura, abbiamo il privilegio di veder sottolineato dal poeta il nesso tra contemplazione (καθορᾶν) dell'«ordine che non invecchia» (κόσμον ἀγήρων) della «natura immortale» (ἀθανάτου φύσεως) e ricostruzione delle sue modalità di formazione. A dispetto degli aggettivi coinvolti - ἀθάνατος e ἀγήρως (di uso omerico ed esiodico) – evidentemente il κόσμος oggetto d'attenzione – l'ordinamento attuale dei fenomeni – è percepito come il risultato di un processo di composizione (πῆ τε συνέστη καὶ ὅπη καὶ ὅπως), e il suo studio non può prescindere dall'indagine (speculativa) sulle sue tappe.

Parmenide e la φύσις

Tornando ora alla titolazione del Poema parmenideo, le testimonianze di coloro che hanno contribuito a trasmetterne citazioni – sopra tutti Sesto Empirico e Simplicio (il secondo certamente disponeva di copia dell'opera, il primo probabilmente) – sono univoche nell'attribuirgli l'intestazione Περὶ φύσεως. Abbiamo già letto le affermazioni di Simplicio (ἢ ὅτι Περὶ φύσεως ἐπέγραψον τὰ συγγράμματα καὶ Μέλισσος καὶ Π.), in linea con quelle di Sesto:

ὁ δὲ γνώριμος αὐτοῦ Παρμενίδης [...] ἐναρχόμενος γούν τοῦ Περὶ φύσεως
γράφει τοῦτον τὸν τρόπον

¹⁵ A. Laks, «*Philosophes Présocratiques*». *Remarque sur la construction d'une catégorie de l'historiographie philosophique*, 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. 20.

«Il discepolo di lui (= Senofane), Parmenide [...] iniziando appunto il *Peri physeōs* scrive in questo modo ...» (*Adv. Math.* VII, 111).

Parmenide e la ἱστορία περὶ φύσεως

Nel primo libro della *Metafisica* (I.3, 984 a27-b4), Aristotele – dopo aver discusso «l'opinione sulla natura delle cose» (περὶ τῆς φύσεως ἢ δόξα) dei pensatori orientati a ricercare la causa prima (περὶ τῆς πρώτης αἰτίας) in ambito materiale (di cui Talete sarebbe stato «iniziatore», ἀρχηγός) – marca una discontinuità nel contributo di Parmenide, capace di individuare la causa specifica del mutamento (τῆς μεταβολῆς αἴτιον):

οἱ μὲν οὖν πάμπαν ἐξ ἀρχῆς ἀψάμενοι τῆς μεθόδου τῆς τοιαύτης καὶ ἐν φάσκοντες εἶναι τὸ ὑποκείμενον οὐθὲν ἐδυσχέραναν ἑαυτοῖς, ἀλλ' ἐνιοί γε τῶν ἐν λεγόντων, ὥσπερ ἠττηθέντες ὑπὸ ταύτης τῆς ζητήσεως, τὸ ἐν ἀκίνητόν φασιν 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. τῶν μὲν οὖν ἐν φασκόντων εἶναι τὸ πᾶν οὐθενὶ συνέβη τὴν τοιαύτην συνιδεῖν αἰτίαν πλὴν εἰ ἄρα Παρμενίδη, καὶ τούτῳ κατὰ τοσοῦτον ὅσον οὐ μόνον ἐν ἀλλὰ καὶ δύο πως τίθησιν αἰτίας εἶναι·

«Coloro, dunque, che fin dall'inizio aderirono completamente a tale tipologia di ricerca e sostennero che uno solo è il sostrato, non si resero conto di questa difficoltà, ma alcuni di coloro che affermano tale unicità, quasi sopraffatti da questa ricerca, sostengono che l'uno è immobile e che lo è anche la natura nel suo complesso, non solo rispetto a generazione e corruzione - questa è, infatti, [convinzione] antica, su cui tutti concordavano -, ma anche rispetto a ogni altro genere di mutamento. Questa è loro peculiarità. A nessuno, pertanto, di coloro che affermarono che il tutto [l'universo] è uno è capitato di scoprire tale tipologia di causa, tranne, forse, a Parmenide, e a costui nella misura in cui pone non solo l'uno, ma anche che le cause sono in un certo modo due».

È significativo che, illustrando queste affermazioni di Aristotele nel proprio commento (*in Metaphys.* I.3.984b3), Alessandro di Afrodisia citi Teofrasto:

τούτῳ δὲ ἐπιγενόμενος Π. Πύρητος ὁ Ἐλεάτης (λέγει δὲ [καὶ] Ξενοφάνην) 'ἐπ' ἀμφοτέρωσιν ἦλθε τὰς ὁδοὺς. καὶ γὰρ ὡς αἰδίον ἐστι τὸ πᾶν ἀποφαίνεται καὶ γένεσιν ἀποδιδόναι πειράται 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.

«Venuto dopo costui (si riferisce a Senofane), Parmenide - figlio di Pyres, da Elea - percorse entrambe le strade. Dichiarò infatti che il tutto è eterno, e cerca anche di spiegare la generazione degli enti, pur non affrontando entrambe allo stesso modo: piuttosto sostenendo, secondo verità, che il tutto è uno e ingenerato e di aspetto sferico; ponendo invece, secondo l'opinione dei molti – allo scopo di spiegare la generazione dei fenomeni [delle cose che appaiono] - che i principi siano due, fuoco e terra, l'una come materia, l'altro come causa e agente» (DK 28A7).

Condizionata dalla stessa ricezione schematica, in entrambi i casi la valutazione del contributo di Parmenide è chiaramente orientata dalla prospettiva della ἱστορία περὶ φύσεως: non solo per l'attenzione alla «natura nel suo complesso» (τὴν φύσιν ὅλην), al «tutto uno» (ἐν τὸ πᾶν), ma soprattutto per l'evidenza della «ricerca dell'altro principio» (τὸ τὴν ἑτέραν ἀρχὴν ζητεῖν), cioè del «principio del movimento» (ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως),

per «spiegare la produzione dei fenomeni» (εἰς τὸ γένεσιν ἀποδοῦναι τῶν φαινομένων). In questo senso Teofrasto poteva proporre Parmenide al centro di una delle due serie di pensatori affrontati sistematicamente: quella che collegava i primi a «rivelare ai Greci l'indagine intorno alla natura» (τὴν περὶ φύσεως ἱστορίαν τοῖς Ἑλλησιν ἐκφῆναι)¹⁶ - l'allievo di Aristotele si riferisce a Talete ma in particolare ad Anassimandro - agli atomisti¹⁷.

Per quanto possa apparire inverosimile da un punto di vista cronologico, l'accostamento ad Anassimandro non è tuttavia sorprendente¹⁸ e rivela il *modus operandi* di Teofrasto nelle sue ricostruzioni: egli insegue le tracce di problemi che sarebbero giunti ad adeguata formulazione solo successivamente, cogliendone lo sviluppo attraverso la connessione tra le principali personalità (per altro all'interno di rigide categorie aristoteliche)¹⁹. In questa prospettiva, allora, Parmenide, come abbiamo sopra registrato, avrebbe compiuto quanto da Anassimandro solo impostato: non si sarebbe limitato a mantenere la prospettiva del divenire distinta da quella del sostrato materiale, ma ne avrebbe anche individuato chiaramente i principi diversi²⁰.

Non vi è dubbio, quindi, che, sia nella tradizione dossografica antica, sia nella posteriore (in gran parte però dipendente da quella), il tema del Poema parmenideo fosse "anche" la φύσις (nel senso sopra sommariamente ricostruito), come limpidamente attestato da Plutarco:

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 εἴρηκε 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» (*Contro Colote* 1114b, DK28B10).

¹⁶ G. Colli, *La sapienza greca*, Vol. II, Milano 1978, Adelphi, p. 247. Teofrasto, in effetti, prospetta Parmenide discepolo di Senofane - come riferiscono Diogene Laerzio (IX.21, DK 28A1), e i commentatori aristotelici Alessandro e Simplicio (DK 28A7) - e di Anassimandro (secondo quanto attesta Diogene Laerzio), associandolo poi a Empedocle - «ammiratore» (ζηλωτής) e «imitatore» (μιμητής) di Parmenide (DK 28 A9) - e Leucippo - «unito a Parmenide nella filosofia» (κοινωνήσας Παρμενίδη τῆς φιλοσοφίας, DK 28 A8).

¹⁷ L'altra doveva raccogliere Anassimandro, Anassimene, Anassagora, Archelao, Empedocle, Diogene di Apollonia. Determinante il ruolo riconosciuto complessivamente ad Anassimandro.

¹⁸ Nella ricerca contemporanea è stata sottolineata la dipendenza della cosmologia del poema *Sulla natura* dalla cosmologia e cosmogonia attribuite al Milesio: si veda in particolare Naddaf, *op. cit.*, p. 138. D'altra parte, a dispetto di singoli elementi di convergenza, David Furley ha opportunamente marcato la distanza tra «the centrifocal universe» del poema e quello «lineare» delle cosmologie milesie (D. Furley, *The Greek Cosmologists. Volume I: The formation of the atomic theory and its earliest critics*, Cambridge 1987, C.U.P., pp. 53 ss.).

¹⁹ Un'ampia discussione della storiografia teofrastea sui presocratici si trova in G. Colli, *La natura ama nascondersi. Physis kruptesthai philei*, a cura di E. Colli, Milano 1998, Adelphi Edizioni, cap. II «Storicismo peripatetico».

²⁰ G. Colli, *La sapienza greca*, Vol. II, Milano 1978, Adelphi, p. 327.

Eppure già la tradizione antica - per quanto si fosse sforzata di legare la biografia intellettuale dell'Eleate alla *ἱστορία περὶ φύσεως* - registrava la "eccentricità" del suo contributo²¹ e la difficoltà di ridurlo a un paradigma condiviso con gli altri autori antichi.

L'eleatismo nella ἱστορία περὶ φύσεως

Prescindendo dagli inquadramenti della produzione per noi frammentaria di Gorgia e Ippia, alla collocazione e al ruolo di Parmenide nel quadro della sapienza antica pensò per primo Platone. Delineando in un lungo passo del *Sofista* (242b6-251a4), che costituisce indubbiamente l'antecedente diretto della disamina dossografica aristotelica, il panorama delle teorie dell'essere, egli introduce di fatto alcune categorie destinate a grande fortuna storiografica: l'occasione è fornita proprio da un rilievo su Parmenide:

Εὐκόλως μοι δοκεῖ Παρμενίδης ἡμῖν διελέχθαι καὶ πᾶς ὅστις πῶποτε ἐπὶ κρῖσιν ὠρμησε τοῦ τὰ ὄντα διορίσασθαι πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν
«Mi sembra che con leggerezza si siano rivolti a noi Parmenide e tutti coloro che a un certo punto si sono impegnati a determinare gli enti: quanti e quali enti esistano» (242c4-6).

L'opposizione tra pensatori pluralisti e unitari, e la «battaglia di giganti» (γίγαντομαχία) tra coloro che riducono «tutto a corpo» (εἰς σῶμα πάντα) e coloro che, al contrario, pongono l'essere (οὐσία) «nelle idee» (ἐν εἶδεσιν), sono fatte scaturire proprio dai problemi (πόσα τε καὶ ποῖά ἐστιν, «quanti e quali enti esistano») sollevati (anche) dal Poema. L'ottica "ontologica" adottata non può nascondere, nel contesto, il riferimento all'indagine *περὶ φύσεως*, e, in particolare, l'equivalenza tra ὄντα e ἀρχαί²². È appunto all'interno di questo ampio disegno di ricostruzione della tradizione di pensiero precedente che Platone fa della «stirpe eleatica» (Ἑλεατικὸν ἔθνος)²³ il prototipo del "monismo":

τὸ δὲ παρ' ἡμῖν Ἑλεατικὸν ἔθνος, ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον, ὡς ἑνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω διεξέρχεται τοῖς μύθοις
«da noi la stirpe eleatica - che ha avuto inizio da Senofane e anche prima - riferisce le proprie storie secondo cui ciò che è chiamato "tutto" [tutte le cose] non è che un solo essere» (*Sofista* 242d5-6).

In termini analoghi il *Parmenide* (180a) delinea le posizioni dei due Eleati:

σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φῆς εἶναι τὸ πᾶν, καὶ τούτων τεκμήρια παρέχει καλῶς τε καὶ εὖ· ὁδε δὲ αὖ οὐ πολλά φησιν εἶναι, τεκμήρια δὲ καὶ αὐτὸς πάμπολλα καὶ παμμεγέθη παρέχεται. τὸ οὖν τὸν μὲν ἐν φάναι, τὸν δὲ μὴ

²¹ Ci siamo occupati di questo aspetto in *Parmenide e la tradizione del pensiero greco arcaico (ovvero della sua eccentricità)*, in *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, a cura di S. Giombini e F. Marcacci, Aguaplano, Perugia 2011, pp. 165-178.

²² Su questo punto N.L. Cordero nel suo commento a Platon, *Le Sophiste*, traduction et presentation par N.L. Cordero, Flammarion, Paris 1993, p. 240.

²³ È probabile che la genealogia sfumata del gruppo eleatico (ἀπὸ Ξενοφάνους τε καὶ ἔτι πρόσθεν ἀρξάμενον) fosse motivata dall'intenzione di accentuare la "profondità" (l'antichità) della dottrina di Parmenide in direzione delle origini. Su questo il commento di F. Fronterotta in Platone, *Sofista*, a cura di F. Fronterotta, BUR Rizzoli, Milano 2007, p. 341-2.

πολλά, καὶ οὕτως ἑκάτερον λέγειν ὥστε μηδὲν τῶν αὐτῶν εἰρηκῆναι δοκεῖν
σχεδόν τι λέγοντας ταῦτά

«Tu [Parmenide], infatti, nel tuo poema affermi che il tutto [l'universo] è uno, e porti prove di ciò in modo brillante ed efficace; questi [Zenone], invece, sostiene che i molti non esistono, e anche lui porta prove molto numerose e consistenti. Il primo dice quindi che esiste l'uno, l'altro che i molti non esistono: così ciascuno parla in modo che sembri che non sosteniate alcunché di simile, mentre in realtà affermate le stesse cose»,

mentre il *Teeteto* (180e) sottolinea la continuità tra Parmenide e Melisso:

καὶ ἄλλα ὅσα Μέλισσοί τε καὶ Παρμενίδαι ἐναντιούμενοι πᾶσι τούτοις
δυσχυρίζονται, ὡς ἔν τε πάντα ἐστὶ καὶ ἔστηκεν αὐτὸ ἐν αὐτῷ οὐκ ἔχον χώραν
ἐν ἧ κινεῖται

«e le altre [dottrine] che i vari Melissi e Parmenidi propongono con convinzione, opponendosi a tutti costoro [i sostenitori della dottrina del flusso universale], secondo cui tutte le cose sono uno e questo rimane stabile in se stesso, non avendo luogo in cui muoversi».

Ciò che questi passi confermano è – almeno nella elaborazione della maturità di Platone²⁴ - la riduzione della dottrina eleatica alla formula ἐν τὸ πᾶν (ovvero ἐν πάντα), con una implicita valenza cosmologica che si affaccia, oltre che in *Parmenide* (180a), nel *Sofista* (244e):

Εἰ τοίνυν ὅλον ἐστίν, ὥσπερ καὶ Παρμενίδης λέγει,

πάντοθεν εὐκύκλου σφαιρῆς ἐναλίγκιον ὄγκῳ,
μεσσοθέν ἰσοπαλὲς πάντῃ· τὸ γὰρ οὔτε τι μειζόν
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστι τῆ ἢ τῆ,

τοιούτον γε ὄν τὸ ὄν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη
μέρη ἔχειν

«Se allora è un intero, come sostiene anche Parmenide:

da tutte le parti simile a massa di ben rotonda palla,
a partire dal centro ovunque di ugual consistenza: è necessario infatti che esso non sia in
qualche misura di più,
o in qualche misura di meno, da una parte o dall'altra,

essendo tale ciò che è avrà un centro e dei limiti estremi, e, avendoli, necessariamente avrà
parti»,

e che il *Timeo* sembra esplicitare²⁵, riferendo l'opera di produzione del cosmo da parte del demiurgo:

σχῆμα δὲ ἔδωκεν αὐτῷ τὸ πρόπον καὶ τὸ συγγενές. τῷ δὲ τὰ πάντα ἐν αὐτῷ
ζῶα περιέχειν μέλλοντι ζῶῳ πρόπον ἂν εἶη σχῆμα τὸ περιελιφὸς ἐν αὐτῷ
πάντα ὅποσα σχήματα· διὸ καὶ σφαιροειδές, ἐκ μέσου πάντῃ πρὸς τὰς
τελευτὰς ἴσον ἀπέχον, κυκλοτερές αὐτὸ ἐτορνεύσατο, πάντων τελεώτατον

²⁴ Sulle fasi della ricezione platonica di Parmenide è oggi fondamentale J. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, O.U.P., Oxford 1999.

²⁵ Secondo le indicazioni di Palmer (*op. cit.*, pp. 193 ss.) sulla concentrazione di termini parmenidei nel dialogo.

ὁμοιότατόν τε αὐτὸ ἑαυτῶ σχημάτων, νομίσας μυρίῳ κάλλιον ὅμοιον ἀνομοίου. λείον δὲ δὴ κύκλῳ πᾶν ἔξωθεν αὐτὸ ἀπηκριβοῦτο πολλῶν χάριν. ὁμμάτων τε γὰρ ἐπεδείτο οὐδέν, ὄρατόν γὰρ οὐδέν ὑπελείπετο ἔξωθεν, οὐδ' ἀκοῆς, οὐδὲ γὰρ ἀκουστόν· πνεῦμά τε οὐκ ἦν περιστός 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 οὐδέν οὐδὲ προσήειν αὐτῷ ποθεν—οὐδὲ γὰρ ἦν—αὐτὸ γὰρ ἑαυτῷ τροφήν τὴν ἑαυτοῦ φθίσιν παρέχον καὶ πάντα ἐν ἑαυτῷ καὶ ὑφ' ἑαυτοῦ πάσχον καὶ δρῶν ἐκ τέχνης γέγονεν

«E gli diede una figura a sé congeniale e congenera. 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 bisogno di occhi, perché nulla era rimasto da vedere all'esterno, né di orecchie, perché nulla era rimasto da sentire; né vi era intorno aria, che dovesse essere respirata, né aveva 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; infatti, è stato prodotto in modo da offrire a se stesso, come nutrimento, la propria corruzione e da avere in sé e da sé ogni azione e ogni passione» (33b-c)²⁶.

Indizi lessicali che invitano a supporre che Platone vedesse nell'Essere di Parmenide una sorta di entità cosmica²⁷. Come ha prospettato Brisson²⁸, la stessa discussione del *Parmenide* potrebbe essere imperniata sull'alternativa:

(a) tutte le cose (l'universo) costituiscono una realtà unica (ἐν εἶναι τὸ πᾶν) – come sarebbe stato affermato da Parmenide; la molteplicità degli enti è solo apparente, dal momento che la loro pluralità reale condurrebbe a paradossi: in questo senso «i molti non esistono» (οὐ πολλά εἶναι) - secondo quanto argomentato da Zenone;

(b) esistono realmente molteplici realtà sensibili, esse sono componenti dell'universo a loro volta costituite da componenti elementari²⁹.

Nel terzo capitolo del primo libro della *Metafisica*, Aristotele, riprende uno schema platonico, contrapponendo «coloro [...] che sostennero che uno solo è il sostrato» (οἱ [...] ἐν φάσκοντες εἶναι τὸ ὑποκείμενον) a «coloro che ammettono più principi» (τοῖς δὲ δὴ πλείω ποιούσι), ribadendone poi (nel quinto capitolo) le implicazioni cosmologiche, in conclusione della discussione sui Pitagorici:

τῶν μὲν οὖν παλαιῶν καὶ πλείω λεγόντων τὰ στοιχεῖα τῆς φύσεως ἐκ τούτων ἱκανόν ἐστι θεωρῆσαι τὴν διάνοιαν· εἰσὶ δὲ τινες οἱ περὶ τοῦ παντός ὡς μᾶς οὔσης φύσεως ἀπεφίγναντο, τρόπον δὲ οὐ τὸν αὐτὸν πάντες οὔτε τοῦ καλῶς οὔτε τοῦ κατὰ τὴν φύσιν.

«Da queste cose è possibile a sufficienza intendere il pensiero degli antichi che sostenevano la pluralità di elementi della natura. Ci sono poi coloro che parlarono del tutto [dell'universo] come di un'unica natura, ma non tutti allo stesso modo, né per convenienza né per conformità alla natura» (986b8-12).

²⁶ Platone, *Timeo*, introduzione, traduzione e note di F. Fronterotta, BUR Rizzoli, Milano 2003.

²⁷ E. Passa, *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*, Edizioni Quasar, Roma 2009, p. 24.

²⁸ L. Brisson, *Introduction a Platon, Parménide*, présentation et traduction par L. Brisson, Flammarion, Paris 1994, pp. 20-21.

²⁹ *Ivi*, p. 21.

Evidentemente in relazione a Parmenide e ai suoi seguaci, Aristotele osserva:

εις μὲν οὖν τὴν νῦν σκέψιν τῶν αἰτίων οὐδαμῶς συναρμόττει περὶ αὐτῶν ὁ λόγος (οὐ γὰρ ὡσπερ ἔνιοι τῶν φυσιολόγων ἐν ὑποθέμενοι τὸ ὄν ὁμῶς γεννῶσιν ὡς ἐξ ὕλης τοῦ ἑνός, ἀλλ' ἕτερον τρόπον οὗτοι λέγουσιν· ἐκεῖνοι μὲν γὰρ προστιθέασιν κίνησιν, γεννῶντές γε τὸ πᾶν, οὗτοι δὲ ἀκίνητον εἶναι φασιν)· οὐ μὴν ἀλλὰ τοσοῦτόν γε οἰκεῖόν ἐστι τῇ νῦν σκέψει.

«Una discussione intorno a costoro esula dall'esame attuale delle cause: essi, infatti, non parlano come alcuni dei naturalisti, i quali, posto l'essere come uno, fanno comunque nascere [le cose] dall'uno come da materia; essi parlano, invece, in altro modo. Mentre quelli, in effetti, aggiungono il movimento, facendo nascere il tutto [l'universo], questi, al contrario, sostengono che [il tutto] sia immobile. Almeno quanto [segue], tuttavia, è appropriato alla presente ricerca» (986b12-18).

Nell'ambito di una indagine sulle cause e sui principi primi, il confronto con le dottrine eleatiche non avrebbe dovuto trovare spazio: in questo senso è marcata una radicale differenza rispetto alla ricerca dei «naturalisti» (ἐνιοι τῶν φυσιολόγων). Essendosi espressi «sull'universo [sul tutto] come fosse un'unica natura [realtà]» (περὶ τοῦ παντός ὡς μιᾶς οὐσῆς φύσεως), «immobile» (ἀκίνητον) e immutabile, gli Eleati, in effetti, lo avevano pensato incausato³⁰. In *De Coelo* si sottolinea ulteriormente la peculiare posizione di Parmenide e Melisso:

Οἱ μὲν οὖν πρότερον φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας καὶ πρὸς οὓς νῦν λέγομεν ἡμεῖς λόγους καὶ πρὸς ἀλλήλους διηρέθησαν.

Οἱ μὲν γὰρ αὐτῶν ὅλως ἀνεῖλον γένεσιν καὶ φθοράν· οὐθὲν γὰρ οὔτε γίνεσθαι φασιν οὔτε φθείρεσθαι τῶν ὄντων, ἀλλὰ μόνον δοκεῖν ἡμῖν, οἷον οἱ περὶ Μέλισσόν τε καὶ Παρμενίδην, οὓς, εἰ καὶ τᾶλλα λέγουσι καλῶς, ἀλλ' οὐ φυσικῶς γε δεῖ νομίσαι λέγειν· τὸ γὰρ εἶναι ἅττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὅλως ἀκίνητα μᾶλλον ἐστὶν ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως. Ἐκεῖνοι δὲ διὰ τὸ μηθὲν μὲν ἄλλο παρὰ τὴν τῶν αἰσθητῶν οὐσίαν ὑπολαμβάνειν εἶναι, τοιαύτας δὲ τινὰς νοῆσαι πρῶτοι φύσεις, εἴπερ ἔσται τις γνῶσις ἢ φρόνησις, οὕτω μετήνεγκαν ἐπὶ ταῦτα τοὺς ἐκεῖθεν λόγους

«Coloro dunque che dapprima filosofarono intorno alla verità sono stati in disaccordo sia rispetto ai discorsi che noi proponiamo, sia reciprocamente.

Gli uni, infatti, eliminarono completamente generazione e corruzione: sostengono in vero che nessuna delle cose che sono si generi o si corrompa, ma semplicemente che ciò sembra a noi. Così i seguaci di Melisso e Parmenide, i quali, anche se si esprimono adeguatamente sulle altre cose, tuttavia non si deve credere che parlino da un punto di vista fisico, dal momento che l'essere alcuni degli enti ingenerati e completamente immobili è proprio piuttosto di un'indagine diversa e prima rispetto a quella fisica. Costoro, invece, da un lato non ritenevano esistesse altro oltre la sostanza dei sensibili, dall'altro per primi pensarono delle nature di tale specie, se doveva esserci una qualche forma di conoscenza o intelligenza: così trasferirono su questi enti [sensibili] i ragionamenti riferiti a quell'ambito» (Aristotele, *De Coelo* III.1.298b12-24)

Alludendo esplicitamente a Melisso e Parmenide, Aristotele ne disloca il contributo rispetto a una ricerca incardinata sulla ricostruzione dei processi di «generazione e corruzione» (γένεσις καὶ φθορά): considerare gli enti «ingenerati» (ἀγένητα) e

³⁰ Perplexità analoghe sono espresse e discusse da Aristotele nei primi capitoli della *Fisica* (I, 2 e 3).

«completamente immobili» (ὅλως ἀκίνητα) è proprio «di un'indagine diversa e prima rispetto a quella fisica» (μᾶλλον ἔστιν ἑτέρας καὶ προτέρας ἢ τῆς φυσικῆς σκέψεως).

Eccentricità di Parmenide

Eppure l'analisi della *Metafisica* rivela come, secondo Aristotele, l'eleatismo presentasse al proprio interno incrinature e fratture che l'appiattimento operato dalla dossografia sofistica doveva aver coperto o trascurato³¹: intanto diversi modi di intendere l'unità dell'universo (περὶ τοῦ παντός ὡς μιᾶς οὔσης φύσεως), con ricadute interessanti anche «sull'indagine in corso intorno alle cause» (εἰς τὴν νῦν σκέψιν τῶν αἰτίων). Parmenide, infatti, avrebbe inteso l'uno «secondo la nozione [forma]» (κατὰ τὸν λόγον), ovvero come unità finita (essendo la finitezza espressione di determinatezza); Melisso, da parte sua, «secondo la materia» (κατὰ τὴν ὕλην), come unità indeterminata e quindi infinita. Senofane - «il primo tra costoro a essere partigiano dell'Uno» (πρῶτος τούτων ἐνίσας) e per ciò ancora una volta riconosciuto maestro di Parmenide – si sarebbe invece limitato, volgendosi «all'universo nel suo insieme» (εἰς τὸν ὅλον οὐρανόν), ad affermarne la divinità (τὸ ἐν εἶναι φησι τὸν θεόν).

Ribadendo un giudizio di valore già espresso nel *Teeteto* platonico (183e), lo Stagirita registra l'acutezza del contributo di Parmenide, a dispetto della sua eccentricità rispetto al *focus* "aitiologico". Messi da parte Melisso e Senofane come «un po' troppo grossolani» (μικρὸν ἀγροικότεροι), egli infatti sottolinea:

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 (περὶ οὐ σαφέστερον ἐν τοῖς περὶ φύσεως εἰρηκάμεν), 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» (986b27-987a1).

Nella ricostruzione aristotelica due sarebbero i cardini della dottrina parmenidea:

(i) la convinzione circa l'unità dell'essere (ἐν οἶεται εἶναι) - da un punto di vista razionale (κατὰ τὸν λόγον) necessaria (ἐξ ἀνάγκης) -, imposta dalla disgiunzione e mutua esclusione tra essere e non-essere: «non esiste ciò che non è al di là di ciò che è» (παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν εἶναι);

(ii) la presa d'atto dell'evidenza fenomenica: così, secondo noi, è da intendere l'espressione greca ἀναγκαζόμενος ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, letteralmente «costretto ad essere guidato dai fenomeni [cose che appaiono]».

Proprio l'ineludibile rilievo empirico della molteplicità (πλείω κατὰ τὴν αἴσθησιν) avrebbe imposto un nuovo campo d'indagine, inducendo Parmenide a introdurre «due

³¹ J. Palmer, *Parmenides & Presocratic Philosophy*, OUP, Oxford 2009, p. 35 giustamente sottolinea come i raggruppamenti operati da Gorgia nel suo *Sulla natura o sul non essere* avessero incoraggiato l'assimilazione "riduttiva" di Parmenide e Melisso. Aristotele avrebbe avuto il merito di recuperare le differenze tra le relative posizioni.

cause e due principi» (δύο τὰς αἰτίας καὶ δύο τὰς ἀρχάς), cioè legittimando la sua rilevanza per la discussione aristotelica. Si tratta di una lettura che trova conferma nella dossografia successiva, anche in un autore, Plutarco, che attingeva probabilmente a una tradizione accademica, relativamente autonoma rispetto alla linea teofrastea:

ὁ δ' ἀναιρεῖ μὲν οὐδετέραν φύσιν, ἑκατέρῃ δ' ἀποδίδουσι τὸ προσήκον εἰς μὲν τὴν τοῦ ἐνὸς καὶ ὄντος ἰδέαν τίθεται τὸ νοητόν, ὃν μὲν ὡς αἰδίον καὶ ἄφθαρτον ἐν δ' ὁμοιότητι πρὸς αὐτὸ καὶ τῷ μὴ δέχεσθαι διαφορὰν προσαγορεύσας, εἰς δὲ τὴν ἄτακτον καὶ φερομένην τὸ αἰσθητόν. ὧν καὶ κριτήριον ἰδεῖν ἔστιν, ἥ μὲν Ἀληθείης εὐπειθέος ἀτρεκέ^ς ἦτορ^ς, τοῦ νοητοῦ καὶ κατὰ ταῦτα ἔχοντος ὡσαύτως ἀπτόμενον, ἥ δὲ βροτῶν δόξας αἷς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθῆς' (Parmen. B 1, 29. 30) διὰ τὸ παντοδαπὰς μεταβολὰς καὶ πάθη καὶ ἀνομοιότητας δεχομένοις ὁμιλεῖν πρᾶγμασι. καίτοι πῶς ἂν ἀπέλιπεν αἴσθησιν καὶ δόξαν, αἰσθητόν μὴ ἀπολιπὼν 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).

Le osservazioni di Plutarco sono particolarmente significative perché intervengono a correggere l'interpretazione "melissiana" di Parmenide (proposta da Colote), secondo cui «Parmenide cancella ogni cosa postulando l'essere uno» (πάντ' ἀναιρεῖν τῷ ἐν ὄν ὑποτίθεσθαι τὸν Παρμενίδην): è appunto contro questo fraintendimento che il platonico attribuisce anacronisticamente all'Eleate l'articolazione della realtà in «intelligibile» (τὸ νοητόν) e «sensibile» (τὸ αἰσθητόν), avendo in precedenza ricordato lo sforzo del Poema di produrre un «sistema del mondo» (διάκοσμον), in conformità con quanto ci si poteva attendere da un «naturalista arcaico» (ὡς ἀνήρ ἀρχαῖος ἐν φυσιολογία).

Tra ricerca *περὶ φύσεως* e ricerca *περὶ τῆς ἀληθείας*

I peripatetici – che distinguono la generalità dell'indagine «sull'essere in quanto essere» (περὶ τὸ ὄν ἢ ὄν), in altre parole su ciò che appartiene «a tutte le cose in quanto enti» (ἢ ὄντα ὑπάρχει πᾶσι), da quella, più specifica, *περὶ φύσεως* (rivolta al campo più ristretto del mondo naturale) – rilevano la confusione esistente tra i predecessori: «alcuni dei fisici» (τῶν φυσικῶν ἔνιοι), infatti, si erano mostrati evidentemente convinti di «ricercare sulla natura [realtà] nella sua interezza e sull'essere» (περὶ τε τῆς ὅλης φύσεως σκοπεῖν καὶ περὶ τοῦ ὄντος, *Metafisica* IV, 3 1005a32-33). Ritenendo che φύσις e τὸ ὄν coincidessero, che la φύσις cioè costituisse «tutta la realtà, per quei «fisici» l'apertura alla totalità si sarebbe tradotta – secondo Aristotele - anche in interesse per gli «assiomi» (ἀξιώματα), i principi più generali di tutti, quelli che «appartengono a tutti gli enti» (ἅπανσι ὑπάρχει τοῖς οὖσιν), la cui discussione non è di competenza dello specialista (che si limita ad applicarli) ma appunto della «ricerca del filosofo» (τῆς τοῦ φιλοσόφου [σκέψεως]). Il riferimento è indeterminato ed è stato precisato in modo diverso dagli interpreti: noi riteniamo che esso coinvolga direttamente anche – se non

esclusivamente - gli Eleati, e in particolare Parmenide, soprattutto in considerazione dei frammenti B2 e B8.

Natura, essere, verità

È possibile, dunque, che Aristotele definisca la posizione teorica di Parmenide accentuandone l'intenzione ontologica. Non va tuttavia dimenticato come lo Stagirita connoti la tradizione entro cui marca l'eccentricità parmenidea:

ὅμως δὲ παραλάβωμεν καὶ τοὺς πρότερον ἡμῶν εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων ἐλθόντας καὶ φιλοσοφήσαντας περὶ τῆς ἀληθείας
«consideriamo comunque anche coloro che prima di noi hanno proceduto alla ricerca intorno agli enti e hanno filosofato intorno alla verità» (*Metafisica* I.3 983b1),

ζητοῦντες γὰρ οἱ κατὰ φιλοσοφίαν πρῶτοι τὴν ἀλήθειαν καὶ τὴν φύσιν τῶν ὄντων ἐξετράπησαν οἷον ὁδὸν τινα ἄλλην ἀπωσθέντες ὑπὸ ἀπειρίας, καὶ φασιν οὔτε γίγνεσθαι τῶν ὄντων οὐδὲν οὔτε φθείρεσθαι διὰ τὸ ἀναγκαῖον μὲν εἶναι γίγνεσθαι τὸ γιγνόμενον ἢ ἐξ ὄντος ἢ ἐκ μὴ ὄντος, ἐκ δὲ τούτων ἀμφοτέρων ἀδύνατον εἶναι· οὔτε γὰρ τὸ ὄν γίγνεσθαι (εἶναι γὰρ ἤδη) ἐκ τε μὴ ὄντος οὐδὲν ἂν γενέσθαι· ὑποκείσθαι 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.).

Espressioni come «coloro che dapprima filosofarono intorno alla verità» (οἱ μὲν οὖν πρότερον φιλοσοφήσαντες περὶ τῆς ἀληθείας, *De Coelo* III.1.298b12), ovvero che «indagano la verità intorno agli enti» (περὶ τῶν ὄντων μὲν τὴν ἀλήθειαν ἐσκόπου, *Metafisica* IV.5 1010a1) rivelano come Aristotele facesse rientrare l'indagine sulla natura all'interno dell'indagine sulla verità in quanto la prima comporta una presa di posizione circa ciò che è Realtà (dunque un contributo alla ontologia)³². In questo senso i primi filosofi avevano contribuito «all'indagine sugli enti» (εἰς ἐπίσκεψιν τῶν ὄντων): in quanto convinti che la natura fosse la realtà fondamentale, ricercando «sulla natura [realtà] nella sua interezza» (περὶ τε τῆς ὅλης φύσεως) essi hanno offerto anche riflessioni «sull'essere» (περὶ τοῦ ὄντος).

È significativo che dalle intestazioni attribuite alle opere di Melisso e Gorgia (probabilmente sin dalla antichità³³) emergesse già la consapevolezza dell'inadeguatezza

³² W. Leszl, *Parmenide e l'Eleatismo*, Dispensa per il corso di Storia della filosofia antica, Università degli Studi di Pisa, Pisa 1994, p. 16.

³³ È tradizionalmente riconosciuto che l'intenzione dello scritto gorgiano era di ribaltare le tesi eleatiche (per esempio, W.K.C. Guthrie, *The Sophists*, C.U.P., Cambridge 1971, pp. 270-1). I due resoconti dell'opera – quello di Sesto Empirico (che ci fornisce anche la titolazione completa) e quello dell'Anonimo del *De Melisso, Xenophane et Gorgia* (forse I secolo d.C.) – potrebbero dipendere da Teofrasto ed essere stati semplicemente elaborati in modo diverso. In alternativa, per la seconda redazione, si è supposta la mano di un peripatetico antico (si veda la nota di M. Untersteiner in *Sofisti, Testimonianze e frammenti*, a cura di M. Untersteiner, con la collaborazione di A. Battegazzore, Bompiani, Milano 2009, p. 234).

del tradizionale repertorio *Περὶ φύσεως*, con la proposta di *Περὶ φύσεως ἢ περὶ τοῦ ὄντος*, nel primo caso, e *Περὶ τοῦ μὴ ὄντος ἢ περὶ φύσεως* nel secondo; e che in ambito sofistico proliferassero opere sulla «Verità» (*Περὶ τῆς ἀληθείας* e *Ἀλήθεια* sono le titolazioni attribuite alle opere principali rispettivamente di Antifonte e di Protagora). Aristotele, in ogni caso, con la formula «indagine sulla verità» intende un'indagine sulla realtà genuina, tesa ad accertare quale essa sia, spingendosi oltre le apparenze che la occultano³⁴. Illuminante un passo di *De generatione et corruptione*:

Ἐκ μὲν οὖν τούτων τῶν λόγων, ὑπερβάντες τὴν αἴσθησιν καὶ παριδόντες αὐτὴν ὡς τῷ λόγῳ δεόν ἀκολουθεῖν, ἐν καὶ ἀκίνητον τὸ πᾶν εἶναί φασι καὶ ἄπειρον ἔνιοι· τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἂν πρὸς τὸ κενόν. Οἱ μὲν οὖν οὕτως καὶ διὰ ταύτας τὰς αἰτίας ἀπεφάναντο περὶ τῆς ἀληθείας· ἐπεὶ δὲ ἐπὶ μὲν τῶν λόγων δοκεῖ ταῦτα συμβαίνειν, ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων μανία παραπλήσιον εἶναι τὸ δοξάζειν οὕτως

«A partire dunque da questi ragionamenti, e spingendosi oltre la sensazione e ignorandola, dal momento che si dovrebbe seguire il ragionamento, alcuni dicono che il tutto [l'universo] è uno, immobile e infinito: il limite, infatti, finirebbe con il vuoto. Costoro, dunque, in questo modo e per queste ragioni si sono espressi sulla verità: ora, alla luce dei ragionamenti sembra che queste cose accadano così; alla luce dei fatti, invece, il pensare così sembra quasi follia» (Aristotele, *De generatione et corruptione* I.8 325 a13ss.).

Qui Aristotele stigmatizza, per la sua paradossalità (sintomatico il riferimento alla «follia»), una forma di «razionalismo eleatico»³⁵ che, nel riferimento all'infinito, appare sostanzialmente melissiano³⁶: il contributo all'indagine sulla verità scaturisce da una ricerca volta alla comprensione della realtà naturale nel suo insieme (τὸ πᾶν). Una ricerca, dunque, a un tempo "ontologica" ed "epistemologica" (in senso lato), nella misura in cui la determinazione della realtà genuina dipende da considerazioni di ordine gnoseologico (delineate nella contrapposizione ἐπὶ μὲν τῶν λόγων - ἐπὶ δὲ τῶν πραγμάτων).

Ora, nei frammenti parmenidei non mancano indizi (come rivelano le letture antiche) della possibilità che l'espressione τὸ ἔόν («ciò che è» ovvero «l'essere»), di cui si definiscono proprietà strutturali - «senza nascita» (ἀγένητον) «senza morte» (ἀνώλεθρον), «tutto intero» (ὁλόον), «uniforme» (μουνογενές), «saldo» (ἀτρεμές) (B8.4-5) – si riferisca a quel che Aristotele indica come τὸ πᾶν, il Tutto dell'universo³⁷: Parmenide, nel suo sforzo di evitare le incongruenze colte nelle coeve indagini sull'origine e sulla struttura del mondo naturale³⁸, avrebbe trasfigurato lo spazio cosmico nel compiuto, omogeneo, immutabile campo dell'«essere», così spingendo la filosofia

³⁴ Leszl, *op. cit.*, p. 17.

³⁵ Così Migliori, Aristotele, *La generazione e la corruzione*, traduzione, introduzione e commento di M. Migliori, Loffredo Editore, Napoli 1976, p. 200.

³⁶ Non è un caso che Reale abbia accolto le prime righe del passo aristotelico come un vero e proprio frammento di Melisso: Melisso, *Testimonianze e frammenti*, traduzione, introduzione e commento di G. Reale, Firenze 1970, La Nuova Italia, pp. 98-104.

³⁷ Interpreta in questo senso D. Furley, *The Greek Cosmologists*, cit., p. 54. Conche – in Parménide, *Le Poème: Fragments*, texte grec, traduction, présentation et commentaire par M. Conche, Paris 1996, PUF, p. 182 – osserva come l'essere abbia a che fare con il Tutto, con l'insieme di ciò che è, e sia dunque coestensivo al mondo. Una prospettiva analoga a quella che proponiamo è espressa da M. Kraus, "Sein, Raum und Zeit im Lehrgedicht des Parmenides", in G. Rechenauer (Hg.), *Früggriechisches Denken*, Göttingen 2005, Vandenhoeck & Ruprecht, pp. 252-269. Di particolare rilievo le pagine 260-1.

³⁸ Lasciamo qui indeterminati i bersagli possibili, da ricercare comunque in ambito ionico e pitagorico.

naturale al limite della logica e della metafisica³⁹. Né, d'altra parte, mancano tracce di una trattazione *περὶ τῆς ἀληθείας*⁴⁰: la prima sezione del Poema si apre e si chiude con chiare menzioni della Verità – intesa come la Realtà oggetto dell'esposizione stessa. In questo senso, tematicamente, il *Περὶ φύσεως* di Parmenide può essere accostato allo scritto di Eraclito, in cui possiamo riscontrare il rilievo dei seguenti elementi:

(i) la connessione unitaria di tutte le cose nell'ordine cosmico:

εἰδέναι δὲ χρὴ τὸν πόλεμον ἔοντα ξυνὸν καὶ δίκην ἔρην καὶ γινόμενα πάντα
κατ' ἔρην καὶ χρεῶν
«è necessario sapere che il conflitto è comune e la giustizia contesa e che tutto accade secondo contesa e necessità» (DK 22B80)

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
«il mondo ordinato, lo stesso per tutti, nessun dio o uomo fece, ma fu sempre, è e sarà un fuoco semprevivente, che viene ravvivato secondo misura e estinto secondo misura» (B30)

(ii) la sapienza come capacità di cogliere la verità («dire e fare cose vere», *ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν*), in altre parole l'unità del tutto, la natura profonda al di là dell'apparente opposizione:

οὐκ ἔμοῦ, ἀλλὰ τοῦ λόγου ἀκούσαντας ὁμολογεῖν σοφὸν ἔστιν ἓν πάντα εἶναι
«non ascoltando me, ma il *logos* è saggio convenire che tutte le cose sono uno» (DK 22B50)

σωφρονεῖν ἀρετὴ μεγίστη, καὶ σοφίη ἀληθέα λέγειν καὶ ποιεῖν κατὰ φύσιν
ἐπαῖοντας
«Saggezza è massima virtù e sapienza è dire e fare cose vere comprendendo secondo natura» (B112)

φύσις κρύπτεσθαι φιλεῖ
«la natura ama nascondersi» (B123)

ἁρμονίη ἀφανῆς φανεροῆς κρείττων
«l'armonia nascosta è più forte di quella manifesta» (B54)

(iii) il *logos* come norma unitaria essenziale, dalla cui comprensione dipende un efficace rapporto con il mondo e con gli altri:

τοῖς ἐγρηγορόσιν ἓνα καὶ κοινὸν κόσμον εἶναι
«Per coloro che sono desti il cosmo [l'ordine] è unico e comune» (B89)

ὦι μάλιστα διηνεκῶς ὁμιλοῦσι λόγῳ τῷ τὰ ὅλα διοικοῦντι, τούτῳ
διαφέρονται, καὶ οἷς καθ' ἡμέραν ἐγκυροῦσι, ταῦτα αὐτοῖς ξένα φαίνεται
«dalla norma (*logos*) con cui hanno continua dimestichezza, norma che governa tutte le cose, da essa discordano, e quelle cose che incontrano quotidianamente, a loro appaiono estranee»

³⁹ D.W. Graham, "Empedocles and Anaxagoras: Responses to Parmenides", in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, edited by A.A. Long, C.U.P, Cambridge 1999, p. 175.

⁴⁰ Leszl, *op. cit.*, p. 19.

διὸ δεῖ ἔπεσθαι τῷ ξυνῶ. τοῦ λόγου δ' ἐόντος ξυνοῦ ζώουσιν οἱ πολλοὶ ὡς ἰδίαν ἔχοντες φρόνησιν
«perciò si deve seguire ciò che è comune: ma, pur essendo il *logos* comune, i più vivono come se avessero un intendimento privato» (B2)

ξὺν νόῳ λέγοντας ἰσχυρίζεσθαι χρὴ τῷ ξυνῶι πάντων, ὅκωσπερ νόμῳ πόλις, καὶ πολὺ ἰσχυροτέρως. τρέφονται γὰρ πάντες οἱ ἀνθρώπειοι νόμοι ὑπὸ ἑνὸς τοῦ θείου· κρατεῖ γὰρ τοσοῦτον ὀκόσον ἐθέλει καὶ ἐξαρκεῖ πᾶσι καὶ περιγίνεται
«Coloro che vogliono parlare con intendimento devono fondarsi su ciò che a tutti è comune, come la città sulla legge, e ancora più fermamente. Tutte le leggi umane, infatti, si alimentano dell'unica legge divina: poiché quella domina quanto vuole, basta per tutte le cose e avanza» (B114)

(iv) la polemica (sistematica) nei confronti di "narrazioni" alternative, e il rifiuto di accettare come credenziale l'autorità di altri presunti maestri:

πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἐκαταῖον
«l'apprendimento di molte cose non insegna la sapienza, altrimenti l'avrebbe insegnata a Esiodo e Pitagora e ancora a Senofane e Ecateo» (B40)

διδάσκαλος δὲ πλείστων Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρό- νην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἓν
«maestro dei più è Esiodo – costui credono sapesse una gran quantità di cose, lui che non aveva conoscenza di giorno e notte: sono infatti la stessa cosa» (B57)

τίς γὰρ αὐτῶν νόος ἢ φρήν; δῆμων ἀοιδοῖσι πείθονται καὶ διδασκάλῳ χρείωνται ὁμίλῳ οὐκ εἰδότες ὅτι οἱ πολλοὶ κακοί, ὀλίγοι δὲ ἀγαθοί
«che mente e intelligenza hanno? I più ripongono fiducia negli aedi popolari, e prendono il volgo come loro maestro, non sapendo che i molti sono cattivi, e pochi i buoni» (B104).

Non sorprende che l'argomento di molti frammenti dello scritto eracliteo, di cui Diogene Laerzio non fornisce direttamente il titolo, limitandosi a citare quelli attribuiti dalla tradizione (tra gli altri Περὶ φύσεως e Μούσας), abbia autorizzato la proposta di una titolazione del tipo «La Verità – e Come Conoscerla»⁴¹: Eraclito sarebbe stato infatti tra i primi a concentrare l'interesse filosofico sulla comprensione unitaria del cosmo, attraverso la riflessione sulla sua natura complessa ma nascosta⁴².

Natura e verità in Parmenide

Nel caso del poema di Parmenide, presumendone unitarietà e coerenza, dobbiamo registrare:

(i) il probabile squilibrio di struttura: la (seconda) sezione dedicata all'esposizione dell'«ordinamento [del mondo] del tutto verosimile» (διάκοσμον εὐκότα πάντα, B8.60) doveva essere assai più consistente di quella (la prima) relativa al «percorso di Persuasione, che si accompagna a Verità» (Πειθοῦς κέλευθος - Ἀληθείη γὰρ ὄπηδεῖ, B2.4);

⁴¹ J.H. Leshner, *Early interest in knowledge*, in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, cit., p. 232.

⁴² *Ivi*, p. 236.

(ii) il costante richiamo, nell'introduzione del διάκοσμος, a un lessico di conoscenza: B10 appare, in questo senso, un vero e proprio programma di istruzione cosmologica e cosmogonica, tra l'altro in sintonia con il modello poetico esiodeo della *Teogonia*⁴³:

εἴση δ' αἰθερίαν τε φύσιν τὰ τ' ἐν αἰθέρι πάντα
σήματα καὶ καθαρᾶς εὐαγέος ἠελίοιο
λαμπάδος ἔργ' αἰδηλα καὶ ὀππόθεν ἐξεγένοντο,
ἔργα τε κύκλωπος πεύση περίφοιτα σελήνης
[5] 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 cinge,
dove ebbe origine e come Necessità guidandolo lo vincolò
a tenere i confini degli astri».

Che l'articolata indagine prospettata possa essere rubricata come ἱστορία περὶ φύσεως sembra, alla luce delle considerazioni introduttive, indiscutibile, così come appare chiara la sua intenzione veritativa: nella costruzione del Poema, sarebbe insomma possibile rintracciare una corrispondenza tra la ricerca della seconda sezione e l'impegno ontologico dei frammenti B2-B8. L'obiettivo dichiarato (nel proemio) della comunicazione divina è compiutamente conoscitivo, scandito da espressioni verbali dalla inequivocabile valenza cognitiva, in relazione tanto a Ἀληθείη quanto ai δοκοῦντα:

χρεῶν δέ σε πάντα πυθέσθαι
ἡμὲν Ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ
ἠδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείης.
ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσεται, 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» (B1.28b-32).

La Dea sottolinea il proprio impegno a (i) rivelare la realtà genuina (Ἀληθείη), tradizionale appannaggio divino, e (ii) denunciare le infondate (senza «reale credibilità», πίστις ἀληθείης) «opinioni dei mortali» (βροτῶν δόξας), in ciò riflettendo il canonico pessimismo sulla condizione e comprensione umana che aveva trovato espressione nella poesia e nella sapienza antica:

τοῦνεκά τοι ἐρέω, σὺ δὲ σύνθεο καὶ μευ ἄκουσον·
οὐδὲν ἀκιδνότερον γαῖα τρέφει ἀνθρώποιο
[πάντων, ὅσσα τε γαῖαν ἔπι πνεῖει τε καὶ ἔρπει.]
οὐ μὲν γὰρ ποτέ φησι κακὸν πείσεσθαι ὀπίσσω,

⁴³ L'accostamento è naturale in Aristotele, quando, in apertura di *Metafisica* I, 4, introduce l'analisi della causalità efficiente, rinviando proprio ai precedenti di Esiodo e Parmenide sul ruolo cosmogonico di Amore.

ὄφρ' ἀρετὴν παρέχῳσι θεοὶ καὶ γούνατ' ὀρώρη·
 ἀλλ' ὅτε δὴ καὶ λυγρὰ θεοὶ μάκαρες τελέωσι,
 καὶ τὰ φέρει ἀεκαζόμενος τετληῶσι θυμῷ.
 τοῖος γὰρ νόος ἐστὶν ἐπιχθονίων ἀνθρώπων,
 οἷον ἐπ' ἡμαρ ἄγησι πατὴρ ἀνδρῶν τε θεῶν τε.
 «Per questo io ti dico e tu ascolta e comprendi:
 nulla è più inconsistente dell'uomo tra tutte le cose
 che nutre la terra, e sulla terra camminano e si muovono.
 Egli sostiene che nulla di male mai gli accadrà,
 fin quando gli dei concedono forza e le membra sono in movimento.
 Quando invece gli dei beati infliggono anche dolori,
 pure questi sopporta, suo malgrado, con animo paziente.
 Tale è la comprensione degli uomini che vivono sulla terra,
 quale il giorno che manda il padre degli dei e degli uomini» (*Odissea* XVIII.129-137)

θνατὰ χρὴ τὸν θνατόν, οὐκ ἀθάνατα τὸν θνατόν φρονεῖν
 «il mortale deve pensare cose mortali, non cose immortali» (*Epicarmo*, DK 23B20)

ἄρα θεὸς μὲν οἶδε τὴν ἀλήθειαν δόκος δ' ἐπὶ πᾶσι τέτυκται
 «soltanto dio conosce la verità, a tutti è dato solo opinare» (*Senofane*, DK 21A24).

Ma il programma non si esaurisce nella contrapposizione tra comprensione divina e incomprendimento umana, pur limpidamente e criticamente evocata. La rivelazione della realtà autentica - per la quale Parmenide ricorre a una perifrasi, impiegando due immagini: letteralmente «cuore che non trema» (ἀτρεμὲς ἦτορ) di «Verità ben rotonda» (Ἀληθείης εὐκυκλέος οὐνερο, secondo altri codici, «ben convincente», εὐπειθέος) - è certamente occasione per condannare di fronte al giovane poeta (κοῦρος) l'inattendibilità delle convinzioni umane. Essa, nell'economia del poema, appare tuttavia funzionale anche alla presentazione di un resoconto alternativo, plausibile (δοκίμως), del mondo dell'esperienza (τὰ δοκοῦντα): a dispetto dell'inaffidabilità delle correnti opinioni mortali, è possibile delinearne una sintesi compatibile con la lezione di verità della prima istruzione.

Difficile credere che Parmenide non fosse in qualche misura convinto della bontà del punto di vista espresso negli attuali frammenti B9-B12⁴⁴, ovvero della ἱστορία περὶ φύσεως tracciata, anche perché i rilievi del testo richiamano puntualmente i divieti di B2-B8:

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 μηδὲν
 «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).

Discorso affidabile e ordinamento verosimile

Eppure il passaggio tra le due sezioni è scandito in modo inequivocabile:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα

⁴⁴ Leshner, *op. cit.*, p. 240.

ἀμφὶς Ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμιον ἔμῳν 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» (B8.50-2).

In questi versi si incrociano le due prospettive che Parmenide tenta di salvaguardare all'interno della tradizionale opposizione tra umano e divino:

(i) da un lato la "superiore" ottica della divinità, che si esprime in un *logos* degno di fiducia: svolgendo rigorosamente la propria disamina dall'alternativa «è e non è possibile non essere»-«non è ed è necessario non essere», esso riconosce che:

ἀγένητον ἔὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,
οὔλον μουνγενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἕν, συνεχές
«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» (B8.3b-6a),

(ii) dall'altro i punti di vista umani, molteplici e concorrenti, insidiosi e potenzialmente dispersivi: è esplicitamente all'interno di questo orizzonte che la Dea introduce la seconda sezione:

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα 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».

Nessun resoconto cosmologico, nella misura in cui si riferisce alle vicende di una molteplicità di enti in divenire (instabili e mutevoli), può essere considerato completamente affidabile, come, invece, il discorso su «ciò che è» (τὸ ἔὸν), sulla realtà colta come totalità (unitaria, immutevole, essendo nel suo complesso tutto ciò che è). Per valutare correttamente l'impresa parmenidea dobbiamo tenere conto di due elementi:

(i) del contributo scientifico⁴⁵ (prevalentemente in campo cosmologico⁴⁶) riconosciuto a Parmenide nell'antichità: ancora una volta è interessante soprattutto il fatto che Teofrasto (DK 28A44) gli attribuisse la scoperta della sfericità della Terra:

ἀλλὰ μὴν καὶ τὸν οὐρανὸν πρῶτον ὀνομάσαι κόσμον καὶ τὴν γῆν στρογγύλην,
ὡς δὲ Θεόφραστος [Phys. Opin. 17] Παρμενίδην, ὡς δὲ Ζήνων Ἡσίοδον
«[in riferimento a Pitagora] ma fu anche il primo a chiamare il cielo cosmo e la terra
sferica; per Teofrasto fu invece Parmenide, per Zenone Esiodo»,

⁴⁵ Per una recente valorizzazione di questo aspetto G. Cerri, *La riscoperta del vero Parmenide*, introduzione a Parmenide di Elea, *Poema sulla natura*, introduzione, testo, traduzione e note a cura di G. Cerri, Milano 1999, BUR Rizzoli (in particolare pp. 52-57); D.W. Graham, *Explaining the Cosmos*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2006, pp. 179-182.

⁴⁶ Naddaf ha d'altra parte segnalato come il modello cosmogonico della seconda sezione del poema dovesse essere influenzato da una prospettiva biologica e ricordato opportunamente le tracce di una «antropogonia», attestata da Diogene Laerzio (DK 28A1). Si veda G. Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, cit., pp. 137-8.

e che altre fonti risalissero all'Eleate per osservazioni sulla identità di Espero e Lucifero (DK 28A40a):

Π. πρῶτον μὲν τάττει τὸν Ἑῶιον, τὸν αὐτὸν δὲ νομιζόμενον ὑπ' αὐτοῦ καὶ Ἑσπερον, ἐν τῷ αἰθέρι· μεθ' ὃν τὸν ἥλιον, ὑφ' ᾧ τοὺς ἐν τῷ πυρῶδει ἀστέρας, ὅπερ οὐρανὸν καλεῖ
«Parmenide pone come primo nell'etere Eos, lo stesso da lui chiamato anche Espero; dopo di esso pone il Sole, sotto questo, nella parte ignea che chiama cielo, gli astri»,

e sulla natura solare della luce della Luna:

Π. ἴσην τῷ ἡλίῳ [sc. εἶναι τὴν σελήνην]· καὶ γὰρ ἀπ' αὐτοῦ φωτίζεται
«Parmenide [dice che] la luna è uguale al sole: da esso è infatti illuminata» (DK 28 A42);

(ii) dell'evidente contrasto tra la condanna della confusione "mortale" tra le due vie:

οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταὐτὸν νενόμισται
κὼς 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» (B6.8-9)

οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆ εἶναι μὴ ἔόντα
«Mai questo sarà forzato: che siano cose che non sono» (B7.1),

ovvero della irrisolta opposizione nelle cosmogonie correnti (ioniche? pitagoriche?):

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν
«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),

e la sottolineatura (nel già citato B9) della riduzione omogenea all'essere delle forme introdotte per il διάκοσμος ἑοικώς:

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσί τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστίν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρω μετὰ 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).

La distinzione tra i due momenti dell'istruzione divina sembra quindi consapevolmente delineare due forme distinte di conoscenza: la certezza della conoscenza razionale di attributi universali di «ciò che è» (τὸ ἔόν, il complesso della realtà naturale colto come tutto-intero), e la plausibilità di una conoscenza che possiamo definire "empirica", dal momento che si concentra sulla natura delle cose che incontriamo nella nostra esperienza⁴⁷. Si tratta, apparentemente, di una rivisitazione dello schema aristotelico di

⁴⁷ Leshner, *op. cit.*, p. 241.

Metafisica I, 5 986b27-987a1: in realtà il quadro è più complesso, perché fortemente condizionato da una cornice religiosa che deve indurre cautela.

Intanto, quella che abbiamo indicato come «conoscenza razionale» (via d'accesso privilegiata alla Verità) è proposta come contenuto diretto di una rivelazione (B1) che costituisce il contesto dell'intera esposizione del Poema, e che pone immediatamente (B2) i principi da cui dipendono i ragionamenti successivi. Come avremo modo di sottolineare nel commento, tale rivelazione non appare un semplice *escamotage* poetico, occasione estrinseca rispetto alla comunicazione di verità, ma, al contrario, il vero nucleo propulsivo dell'opera, la condizione di continuità entro cui le due sezioni assumono il loro senso e il loro statuto⁴⁸. Un elemento andato perduto nella ricezione di Parmenide nel IV secolo a.C. (che, infatti, non ci ha conservato citazioni dal proemio), ma in sé di grande interesse per la collocazione culturale dell'Eleate e per la valutazione del suo contributo.

L'oggetto di tale conoscenza - τὸ ἔόν – appare, a sua volta, nei frammenti sia come risultato di una costruzione logica:

ἢ δὲ κρίσις τούτων ἐν τῷ δ' ἔστιν
ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὡσπερ 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
una via genuina), e che l'altra invece esista e sia reale» (B8.15b-18),

sia come concrezione di una sintesi intuitiva, a partire dallo sguardo rivolto alla molteplicità degli enti:

Λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως·
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἔόν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι
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» (B4).

In questo secondo caso, la costante presenza dell'essere è giustapposta alla presenza-assenza degli enti, prefigurando l'opposizione tra l'immutabile presente dell'uno:

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» (B8.5-6a)

e il divenire - scandito da passato, presente e futuro – degli altri:

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καὶ νυν ἔασι
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα

⁴⁸ Su questo punto insiste Lambros Couloubaritsis, nella nuova edizione (*La pensée de Parménide*, Éditions Ousia, Bruxelles 2008) del suo *Mythe et Philosophie chez Parménide*.

«Ecco, in questo modo, secondo opinione, queste cose ebbero origine e ora sono, e poi, in seguito sviluppatasi, avranno fine» (B19.1-2).

Ciò può suggerire che i due momenti del discorso divino riflettano l'originale rielaborazione parmenidea della tensione, implicita nella cultura delle origini, tra la dimensione temporale delle cose in divenire (τά τ' ἔόντα τά τ' ἐσσόμενα πρό τ' ἔόντα, «le cose che sono, le cose che sono state e le cose che saranno», *Iliade* I.70) e quella peculiare alla concezione arcaica del divino (θεοὶ αἰὲν ἔόντες, «dei che sono sempre», *Iliade* I.290)⁴⁹.

⁴⁹ *Ivi*, p. 102.

Il testo di Parmenide e la sue fonti

Si ipotizza che la consistenza dell'unica opera di cui la tradizione sostiene Parmenide sia stato autore, fosse approssimativamente di un migliaio di versi, 160 (circa) dei quali abbiamo ricevuto attraverso posteriori citazioni da parte di altri autori. Essi riferivano in qualche caso direttamente da una copia del poema, in altri indirettamente da selezioni antologiche ovvero da citazioni altrui. Riflettendo sulla storia di queste citazioni testuali, possiamo concludere che il poema di Parmenide sia stato oggetto di due distinti momenti di attenzione, a distanza di 4 secoli l'uno dall'altro, prima di scomparire definitivamente⁵⁰.

Il materiale del Poema

Possiamo supporre che una prima diffusione di copie del Poema avvenisse sotto il controllo dell'autore e che forme di controllo sul testo e sulla sua circolazione fossero esercitate dagli allievi nel periodo immediatamente successivo alla sua morte. È anche ipotizzabile che nel mondo greco occidentale si conservasse una tradizione testuale autonoma, da collegare forse ad ambienti pitagorici⁵¹; analogamente è possibile che tradizioni di testo si affermassero anche in altre aree greche, come l'Asia Minore, dove il poema sembra essere stato conosciuto abbastanza presto. Si tratta solo di congetture, dal momento che non disponiamo di evidenze di questa fase pre-platonica, ma, secondo Passa⁵², è non è da escludere che a uno di questi filoni testuali abbia attinto Sesto Empirico.

La prima apparizione del Poema nella tradizione risale a Platone, che cita per cinque volte Parmenide: nel *Teeteto* (180d a proposito della tesi dell'unità e della immobilità dell'Uno-Tutto), nel *Simposio* (178b primato di Eros), tre volte nel *Sofista* (237a e 258d a proposito del «parricidio»; 244e a proposito della struttura e indivisibilità del Tutto). Aristotele a sua volta replica la descrizione del Tutto già citata da Platone (*Fisica* 207 a18), cita il verso su Eros (*Metafisica* 984 b26) e trascrive l'attuale frammento 16 (*Metafisica* 1009b22). L'ultima citazione della prima "esistenza postuma" del Poema è in Teofrasto, che riprende tre volte il fr. 16 (in una versione diversa da quella aristotelica). È probabile che le citazioni del frammento 8 nello pseudo-aristotelico *Su Melisso, Senofane e Gorgia* e in Eudemo derivino da Platone⁵³.

Dopo un lungo silenzio - segnale, secondo Cordero⁵⁴, non propriamente di scomparsa del testo parmenideo, piuttosto di «absence de son utilisation» - Plutarco (I secolo d.C.) torna a fare uso abbondante dei frammenti parmenidei, aprendo di fatto la seconda stagione di attenzione per l'opera di Parmenide - la più ricca di citazioni testuali - che dura fino a tutto il VI secolo. Caratteristica di questa fase è il ricorso al Poema non per illustrare la posizione dell'autore, ma per confermare o chiarire il tema oggetto di analisi da parte dei commentatori: è probabile che le citazioni non siano di prima mano, ma dipendano in gran parte da Platone, Aristotele e Teofrasto.

⁵⁰ N.-L. Cordero, *L'histoire du texte de Parménide*, in *Études sur Parménide*, sous la direction de P. Aubenque, t. II, *Problèmes d'interprétation*, Vrin, Paris 1987, p. 4.

⁵¹ Enzo Passa, *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*, Edizioni Quasar, Roma 2009, p. 143.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Cordero, *op. cit.*, pp. 4-5.

⁵⁴ *Ivi*, p. 5.

A Simplicio, l'ultimo autore conosciuto che abbia usato un manoscritto dell'intera opera di Parmenide⁵⁵, dobbiamo la citazione (in gran parte come unica fonte) dei due terzi dei 160 versi traditi del poema: egli cita estensivamente anche perché consapevole della rarità del testo già nella sua epoca (clamorosamente quella in cui aumenta il numero di autori che direttamente o indirettamente citano Parmenide: Damascio, Filopono, Asclepio, Boezio, Olimpiodoro⁵⁶):

καὶ εἴ τωι μὴ δοκῶ γλίσχρος, ἡδέως ἂν τὰ περὶ τοῦ ἐνὸς 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

«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).

Cordero giudica molto probabile – sulla scorta del lavoro filologico di Diels – l'utilizzazione da parte di Proclo (V secolo) e Simplicio (VI secolo) di due differenti versioni del poema di Parmenide⁵⁷. Damascio (V-VI secolo d.C.) cita sulla scorta del commento perduto di Giamblico (III-IV secolo d.C.) al *Parmenide* platonico. Altri autori antichi (V e VI secolo d.C.) come Ammonio, Filopono, Olimpiodoro e Asclepio potrebbero non aver avuto la possibilità di accedere direttamente a copia dell'intero poema⁵⁸.

Le fonti e i loro problemi

Da un punto di vista culturale, possiamo rileggere questa storia disponendo le fonti in tre raggruppamenti⁵⁹:

- (i) Platone, Aristotele, Teofrasto e Eudemo (tutti del IV secolo a.C.), gravitanti intorno alle due principali istituzioni filosofiche ateniesi: Accademia e Liceo;
- (ii) figure eterogenee appartenenti a centri di cultura ellenistico-romana: Plutarco (I sec.), Galeno (II sec.), Clemente Alessandrino e Sesto Empirico (II-III sec.), Diogene Laerzio (III sec.);
- (iii) figure cronologicamente e geograficamente distanti, ma unite culturalmente dal fondamentale neoplatonismo: Plotino (III sec.), Giamblico (III-IV sec.), Proclo (IV-V sec.), Damascio e Ammonio (V-VI sec.): Simplicio è loro discepolo.

Fonti attiche

Possiamo supporre che le fonti del primo gruppo abbiano avuto accesso a copie del poema: secondo Passa⁶⁰, si può facilmente dimostrare, tuttavia, che in molti casi esse citano a memoria, ma è probabile che sfruttassero anche la prima sistemazione del materiale presocratico a opera dei sofisti. Si ritiene, infatti, che Platone e Aristotele ricorressero alle selezioni approntate nella seconda metà del V secolo a.C. da Ippia (che nella sua *Συναγωγή* aveva estratto, messo in relazione e commentato tesi presenti in

⁵⁵ A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1986, p. 1.

⁵⁶ Cordero, *op. cit.*, p. 6.

⁵⁷ Cordero, *op. cit.*, p. 5.

⁵⁸ Coxon, *op. cit.*, p. 2.

⁵⁹ Seguiamo Passa, *op. cit.*, p. 21.

⁶⁰ *Ivi*, p. 25.

opere poetiche e in prosa⁶¹) e Gorgia (che, a sua volta, aveva estrapolato dalla prima produzione filosofica enunciati teorici che potevano essere organizzati per contrapposizioni, così sottolineando gli insolubili contrasti tra filosofie: un'impostazione che certamente ha lasciato tracce ancora nelle opere ippocratiche, in Senofonte e Isocrate). Platone e Aristotele, che rivelano nelle loro opere di combinare i due approcci, pur avendo modo di consultare direttamente almeno una parte delle opere attribuite ai primi filosofi, sarebbero stati comunque condizionati dagli schemi sofistici nella loro lettura⁶².

Se è plausibile, dunque, che le nostre fonti più antiche - Platone, Aristotele e i suoi discepoli Teofrasto e Eudemo - avessero accesso a copie dell'intero poema, è tuttavia significativo che Teofrasto e Eudemo non siano fonti primarie dei versi che citano e che lo stesso Aristotele citi (3 volte su 4) probabilmente sulla scorta dei dialoghi platonici (per altro poco accurati nel riportare il testo parmenideo)⁶³. La disponibilità, inoltre, di differenti versioni dello stesso frammento (B16) in Aristotele e Teofrasto può essere indizio dell'esistenza, già nel IV secolo a.C., di almeno due distinte tradizioni manoscritte. Nonostante sia praticamente impossibile per noi risalire oltre la redazione attica del poema posseduta dall'Accademia e dal Peripato, è dunque almeno ipotizzabile discriminare al suo interno tra il testo usato (o citato a memoria) da Platone e Aristotele e quello usato da Teofrasto. Né, come abbiamo in precedenza segnalato, si può escludere che redazioni alternative autonome siano sopravvissute nella tradizione più tarda⁶⁴.

La recente ricerca linguistica⁶⁵ sottolinea come Platone citi da una versione già in parte "atticizzata" del Poema, che aveva dunque sopportato interventi simili a quelli operati (nello stesso periodo) sul testo omerico: modificazioni del vocalismo e introduzione di aspirazioni (in origine il testo doveva essere psilotico). Il testo riportato da Platone è nel complesso accurato, sebbene, secondo Passa, proprio a Platone si possa far risalire la spiccata propensione a *interpretarlo*, che diventerà poi norma per i neoplatonici, con conseguenti gravi alterazioni nelle loro redazioni. Da Platone e dalla sua scuola deriverà, fino a Proclo, quella tradizione "accademica" da cui è tratta la maggioranza delle citazioni del Poema disponibili.

In considerazione di quanto sopra osservato, è plausibile che Aristotele, a sua volta, dipenda da Platone, mentre Teofrasto potrebbe aver attinto da fonte alternativa: è dalla ricerca dell'allievo di Aristotele che si sarebbe formata, in ambiente peripatetico, la tradizione "dossografica", quella delle fonti che derivano le proprie citazioni da compilazioni⁶⁶.

⁶¹ J.-F. Balaudé, *Hippias le passeur*, in *La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, a cura di M.M. Sassi, Edizioni della Normale, Pisa 2006, pp. 288 ss..

⁶² J. Mansfeld, *Sources*, in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, edited by A.A. Long, C.U.P., Cambridge 1999, pp. 26-7.

⁶³ *Ivi*, pp. 2-3.

⁶⁴ Passa, *op. cit.*, p. 26.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ La tradizione dossografica si apre in effetti con le *Φυσικὰ Δόξα* (nella tradizione per lo più indicato come *Physicorum Opiniones*) di Teofrasto (in 16 libri): integrata in periodo ellenistico, l'opera sarebbe stata poi utilizzata dagli Epicurei, Cicerone, Varrone, Enesidemo (fonte di Sesto Empirico, seconda metà II secolo), dal fisico Sorano (I-II secolo), Tertulliano (II-III secolo). Diels denominò questa revisione *Vetusta Placita* (*Le opinioni più antiche*). Essa sarebbe stata ulteriormente rivisitata, abbreviata e integrata – nel I secolo – da un autore indicato come Aëtius, la cui raccolta, per noi perduta, è stato ricostruita da Diels. Il filologo tedesco ha mostrato come i *Placita* attribuiti a Plutarco (in realtà pseudo-Plutarco, II secolo) fossero una sintesi dell'opera di Aëtius (e il *De historia philosophica* di Galeno una

Fonti ellenistico-romane

Plutarco (esponente di punta della Media Accademia) è il primo autore, dopo il lungo silenzio dell'età ellenistica, a citare passi del Poema: gli attuali frammenti B1.29-30, B8.4, B13, B14, B15 hanno Plutarco come fonte; degli ultimi due egli è la nostra unica fonte. Sebbene dichiarati di ricorrere ad appunti (ὑπομνήματα), alcune varianti di testo fanno supporre che egli citi da fonti attendibili⁶⁷. È probabile attingesse a una tradizione vicina o identica a quella "accademica" (le sue citazioni presentano coincidenze con varianti trasmesse da Proclo), prima, tuttavia, delle alterazioni intervenute nella successiva tradizione neoplatonica. La redazione plutarchea di B1.29, infatti, coincide con quella di Sesto Empirico e Diogene Laerzio, ed è alternativa a quelle di Proclo e Simplicio⁶⁸. Indicativo della validità della fonte plutarchea è soprattutto il caso di B13 (trasmesso anche da Platone, Aristotele, Sesto Empirico, Simplicio, Stobeo): Plutarco è l'unico testimone in grado di menzionare chiaramente soggetto e contesto del frammento, con l'indicazione della sezione cui la citazione apparteneva (un *unicum* nelle fonti)⁶⁹.

Dimestichezza con il Poema, secondo Coxon⁷⁰, mostrerebbe nel complesso Clemente Alessandrino (per noi fonte più antica di quasi tutto ciò che cita⁷¹: B1.29 s., B3, B4, B8.3 s., B10), ma il fatto che di B8.4 egli sia l'unico a riportare la variante ἀγένητον (nella dossografia impiegata per sottolineare l'accordo di Parmenide con Senofane) - dove Simplicio presenta ἀτέλεστον - fa supporre, nella ricezione del testo, un condizionamento da parte di versioni dossografiche. Più recisa la valutazione di Passa⁷², secondo cui gli atticismi delle citazioni rivelerebbero come Clemente lavorasse su un testo fortemente modificato, di fonti atticizzate. Il livello di corrottura farebbe escludere (contro l'ipotesi di Coxon) la disponibilità di copia integrale del Poema.

La ricerca di Passa ha evidenziato la peculiarità del contributo di Sesto Empirico nella storia del testo del Poema: egli sarebbe, in effetti, il solo a conservare nelle proprie citazioni tracce di una tradizione testuale alternativa a quella attica⁷³. In particolare è Sesto - cui dobbiamo anche la citazione di B7.2-7 e B8.1-2) - l'unica fonte del Proemio (B1.1-30) e una sua interpretazione allegorica: in genere si afferma che esse dipendano da fonte intermedia, probabilmente di ambiente vicino a Posidonio, ma lo studioso italiano ha avanzato l'ipotesi che Sesto abbia utilizzato fonti diverse per il testo del proemio e per la sua parafrasi⁷⁴. Questa dipenderebbe effettivamente da commento stoico; nel caso del testo del Proemio, tuttavia, Sesto è l'unico a conservare traccia dell'antica redazione psilotica del poema: probabile, dunque, che egli disponesse di una

ulteriore riduzione di pseudo-Plutarco) e soprattutto come da Aëtius (anche attraverso il materiale riassunto da pseudo-Plutarco) dipendessero la monumentale antologia (solo in parte conservata) di Stobeo (V secolo), *Eclogae physicae*, e la *Graecarum affectionum curatio* (*Cura delle malattie dei Greci*) di Teodoro (V secolo). A Teofrasto sarebbero in ultimo da ricondurre anche la *Refutatio omnium haeresium* (*Confutazione di tutte le eresie*) di Ippolito (III secolo), gli *Stromateis* di altro pseudo-Plutarco (conservato da Eusebio), i capitoli dedicati ai primi filosofi greci nelle *Vitae philosophorum* di Diogene Laerzio (III secolo). Su questo Mansfeld, *op. cit.*, pp. 23-4.

⁶⁷ Passa, *op. cit.*, p. 27.

⁶⁸ *Ivi*, pp. 27-8.

⁶⁹ *Ivi*, p. 28.

⁷⁰ Coxon, *op. cit.*, p. 5.

⁷¹ *Ivi*, p. 3.

⁷² Passa, *op. cit.*, p. 32.

⁷³ Passa, *op. cit.*, p. 29.

⁷⁴ *Ivi*, p. 31.

buona copia del Proemio, verosimilmente da esemplare di tutto il poema⁷⁵. Che Sesto (ovvero la sua fonte) possa aver attinto a una terza tradizione testuale, è ipotesi che anche Cordero⁷⁶ avanza, sebbene la citazione di B1.29-30 in tre lezioni differenti non ne possa costituire prova conclusiva. A tradizione testuale molto vicina a quella sestana (quindi non attica), potrebbe aver attinto anche Diogene Laerzio, che fornisce identica redazione di B1.29 e, con Sesto, una buona porzione di B7 (vv. 3-5)⁷⁷.

Fonti neoplatoniche

La prima fonte neoplatonica – ovviamente dopo lo stesso Plotino (III secolo d.C.), che cita solo di passaggio frammenti isolati: B3, B8.5, B8.25, B8.43 - è costituita da Proclo, che fu scolarca dell'Accademia fino alla morte (fine V secolo). A lui dobbiamo un consistente numero di citazioni: gli attuali B1.29-30, B2, B3, B4.1, B5, B8.4, B8.5, B8.25, B8.26, B8.29-32, B8.35-36, B8.43-45, che rivelano la sua familiarità con l'opera parmenidea⁷⁸, ciò suggerendo la possibilità che avesse accesso a testo completo. Oggi si concorda⁷⁹ sostanzialmente sulla notevole approssimazione dei suoi riferimenti, probabilmente risultato di citazioni a memoria, eppure si conviene che, in considerazione delle coincidenze non casuali con la versione di Plutarco, il testo di Proclo dovesse essere antico almeno quanto quello di Plutarco, e derivare dalla medesima tradizione testuale accademica⁸⁰, sebbene ormai modificata dall'interpretazione neoplatonica di Parmenide.

Nella propria edizione del Poema (1897)⁸¹ Hermann Diels attribuì a Simplicio - come fonte per la ricostruzione dell'opera di Parmenide - enorme valore. A conclusione della propria introduzione, il filologo tedesco da un lato assumeva che l'esemplare di Simplicio dovesse essere di qualità eccellente (*im Ganzen vortrefflich*), forse (*vermutlich*) risalente alla stessa biblioteca della scuola di Platone⁸², di cui egli fu uno degli ultimi esponenti prima della chiusura a opera di Giustiniano (529 d.C.); dall'altro, però, riconosceva anche come Simplicio e Proclo non potessero aver ricavato dalla stessa copia le rispettive citazioni. Così, nonostante risultassero legati alla stessa istituzione, secondo Diels i due commentatori neoplatonici avrebbero utilizzato codici diversi⁸³, esemplari di versioni testuali alternative all'interno della stessa tradizione accademica.

L'impostazione dielsiana nello specifico è stata di recente discussa con acribia da Passa⁸⁴, secondo il quale è difficile credere che Simplicio potesse derivare la propria copia dalla biblioteca dell'Accademia, dal momento che:

(i) dopo la chiusura decretata nel 529 dall'editto di Giustiniano, i filosofi neoplatonici (il diadoco Damascio e l'allievo Simplicio) prima si recarono in esilio presso il re persiano Cosroe (531), per ritirarsi poi (532) entro i confini dell'impero bizantino, a Harran (Mesopotamia) o in Siria;

⁷⁵ *Ibidem*.

⁷⁶ Cordero, *op. cit.*, p. 5.

⁷⁷ Coxon (*op. cit.*, pp. 2-3) presume invece, nel caso di Sesto e di Diogene, fonti peripatetiche e stoiche.

⁷⁸ Coxon, *op. cit.*, pp. 2-3.

⁷⁹ Coxon, *op. cit.*, pp. 5-6; Passa, *op. cit.*, pp. 38-9.

⁸⁰ Passa, *op. Cit.*, p. 39.

⁸¹ H. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2001², pp. 25-6.

⁸² *Ivi*, p. 26.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Op. cit.*, pp. 35 ss.

(ii) tutti i trattati simpliciani furono stesi dopo il ritorno dalla Persia, secondo questo ordine: (i) *de caelo*, (ii) *in physicam*, (iii) *in categorias*, (iv) *de anima*⁸⁵.

Simplicio – cui dobbiamo citazioni degli attuali B1.28-32, B2.3-8, B6, B7.1-2, B8, B10, B11, B12, B13, B20 - è stato, in effetti, generalmente considerato fonte attendibile anche dagli editori successivi: ancora Coxon⁸⁶ giudicava l'esemplare a disposizione di Simplicio «a rare and excellent copy». Nonostante si possa registrare come un certo numero di sue citazioni sia ricavato da testi platonici, e plausibilmente sospettare che sia ricorso a *ὑπομνήματα* e/o compilazioni antologiche (conosce infatti due redazioni di B8.4, di cui una molto vicina all'esemplare di Plutarco e Proclo)⁸⁷, a favore dell'affidabilità dell'attestazione di Simplicio depongono l'esplicito impegno a trasmettere documenti del pensiero antico ritenuti fondamentali e il fatto che egli mostri di padroneggiare la struttura del Poema sin dal primo commento aristotelico (*de caelo*)⁸⁸. Soprattutto ha pesato, nella valutazione del suo contributo, la sua affermazione di citare direttamente da un esemplare del poema:

καὶ εἴ τῳ μὴ δοκῶ γλίσχρος, ἡδέως ἂν τὰ περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἔπη τοῦ Παρμενίδου μὴδὲ πολλὰ ὄντα τοῖσδε τοῖς ὑπομνήμασι παραγράψαιμι διὰ τὴν πίστιν τῶν ὑπ' ἐμοῦ λεγομένων καὶ διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος
«Anche se nel timore di sembrare insistente, volentieri vorrei trascrivere in aggiunta a questi miei commenti i versi di Parmenide sull'essere uno, che non sono molti, sia per convincere delle cose che ho detto, sia per la rarità delo scritto di Parmenide» (Simplicio, *Phys.* 144, 25; DK 28A21).

Passa⁸⁹ ha tuttavia messo in dubbio l'attendibilità della redazione simpliciana, facendo leva in particolare su un indizio: citando i vv. B8.53-59, Simplicio (*in physicam* 31, 3) segnala:

καὶ δὴ καὶ καταλογάδην μεταξὺ τῶν ἐπῶν ἐμφέρεται τι ῥησείδιον ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου ἔχον οὕτως· ἐπὶ τῶν δὲ ἐστὶ τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῶν πυκνῶν ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ τὸ ζόφος καὶ σκληρὸν καὶ βαρὺ· 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».

Dopo B8.57, evidentemente, nella copia utilizzata da Simplicio, uno scolio era stato incorporato (da un copista che non si era reso conto trattarsi di *καταλογάδην* τι ῥησείδιον, di «un passo in prosa») all'interno del testo del Poema. Il commentatore, tuttavia, nel citare il passaggio, non sembra preoccuparsene, riferendolo sostanzialmente allo stesso Parmenide (ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου)! Whittaker⁹⁰ ne ha inferito che: (i)

⁸⁵ *Ivi*, p. 36.

⁸⁶ Coxon, *op. cit.*, p. 6.

⁸⁷ Passa, *op. cit.* p. 40.

⁸⁸ *Ibidem*.

⁸⁹ *Ivi*, pp. 41-3.

⁹⁰ J. Whittaker, *God, Time, being. Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*, Osloae 1971, p. 21. Citato da Passa, *op. cit.*, pp. 41-2.

l'esemplare simplicitario del Poema doveva presentarsi come «the product of unintelligent transcription from an annotated source»; (ii) la competenza del commentatore (che non si avvede dell'inquinamento del testo) in relazione al testo parmenideo doveva essere discutibile. Una valutazione che dovrebbe far riflettere sulla problematica situazione testuale del Poema, soprattutto accreditando l'ipotesi di Deichgräber⁹¹ che tutta la copia di Simplicio fosse corredata di scolii. Passa ha proposto un'interessante spiegazione dell'atteggiamento del commentatore neoplatonico: il mancato allarme di fronte all'inserito in prosa nel corpo esametrico del Poema deriverebbe dalla piena assimilazione del quadro proposto nel *Sofista* platonico (237a):

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

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

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

«Questo discorso ha osato ammettere che il non essere sia: il falso, in effetti, non potrebbe darsi diversamente. Il grande Parmenide, invece, caro figliolo, a noi che eravamo ragazzi testimoniava contro ciò dall'inizio alla fine, ribadendo ogni volta, nelle sue parole e nei suoi versi, che:

"Mai, infatti, questo sarà forzato: che siano cose che non sono.

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

Platone aveva fornito un «fotogramma di interno scolastico»⁹², documentando una pratica di insegnamento in cui si intrecciavano la memorizzazione dei contenuti fondamentali del Poema, l'esposizione dettagliata del maestro, l'approfondimento e il chiarimento di temi attraverso la comunicazione di informazioni supplementari⁹³: è possibile che in tal modo egli recuperasse un modello effettivamente operante in ambito eleatico⁹⁴. Non va inoltre dimenticato che, proprio a partire da questa "testimonianza" platonica, nella tradizione tarda (come attesta Suda, X secolo) si diffuse la convinzione che Parmenide avesse composto, oltre al Poema, anche opere in prosa:

Παρμενίδης Πύρητος Ἐλεάτης φιλόσοφος, μαθητῆς γεγονὼς Ξενοφάνους τοῦ Κολοφωνίου, ὡς δὲ Θεόφραστος Ἀναξιμάνδρου τοῦ Μιλησίου. [...] ἔγραψε δὲ φυσιολογίαν δι' ἐπῶν καὶ ἄλλα τινὰ καταλογάδην, ὧν μέμνηται Πλάτων
«Parmenide, figlio di Pireto, filosofo eleate, fu discepolo di Senofane di Colofone; secondo Teofrasto, al contrario, di Anassimandro di Mileto. [...] Scrisse di scienza della natura in versi e di altri argomenti in prosa, come ricorda Platone» (DK 28A2).

Non sorpenderà, quindi, che Simplicio, poco avveduto sul piano filologico, potesse frettolosamente concludere che l'inserito in prosa risalisse a commento dello stesso autore. Queste considerazioni contribuiscono a ridimensionare la fiducia

⁹¹ K. Deichgräber, "Xenophanes' περὶ φύσεως", «RhM» 87, 1938, p. 3.

⁹² G. Cerri, *Introduzione. La riscoperta del vero Parmenide*, in Parmenide di Elea, *Poema sulla natura*, a cura di G. Cerri, BUR, Milano 1999, p. 94.

⁹³ Passa, *op. cit.*, p. 25.

⁹⁴ Ne sono sostanzialmente convinti sia Cerri sia Passa, che richiamano questo punto.

nell'attendibilità dell'attestazione simpliciana, che Passa⁹⁵ giudica fondamentale ma sopravvalutata:

«[Simplicio] mancava infatti sia della capacità di inquadrare correttamente Parmenide nel suo vero contesto storico-culturale, sia di strumenti critici in grado di smascherare i vizi dell'esemplare in suo possesso».

Quel che però risulta più preoccupante per l'editore del Poema parmenideo è la prospettiva che nelle citazioni simpliciane si riflettano interventi diretti sul testo, operati all'interno della scuola platonica, perché rispondesse alle sue aspettative teoriche: proprio il caso di Simplicio potrebbe essere esemplare, se accettiamo la ricostruzione di Passa⁹⁶.

Nell'ambiente siriano in cui Simplicio avrebbe sviluppato tutta la sua opera di commento, si era radicata, a partire dal II secolo, una tradizione che, da Numenio a Giamblico (III secolo), aveva puntato a una rilettura della storia della filosofia (Φιλόσοφος ιστορία era il titolo della grandiosa ricostruzione del maestro di Giamblico, il neoplatonico Porfirio, allievo diretto di Plotino) imperniata sulla rivelazione della Verità: la filosofia vi era infatti interpretata come recupero, con gradi variabili di approssimazione, di una verità eterna, di cui Pitagora (erede delle antiche dottrine di Zarathustra, Anassimandro, Egizi, Fenici, Caldei ed Ebrei) prima, e poi soprattutto Platone sarebbero stati i più lucidi testimoni⁹⁷. Caratteristica dell'interpretazione siriana di Giamblico (cui si deve un importante "canone" di lettura tematico-gerarchica dell'opera platonica⁹⁸) rispetto all'interpretazione porfiriana⁹⁹ era la valorizzazione dell'essenza "pitagorica" del pensiero di Platone (e Aristotele), che finiva per coinvolgere, in prospettiva, anche i pensatori presocratici: così, per esempio, Parmenide figurava nel catalogo dei pitagorici¹⁰⁰. È in tale ambiente che Simplicio avrebbe recuperato in genere gli strumenti necessari al ripensamento di Platone e Parmenide (visto come anello di congiunzione¹⁰¹) e il materiale per le proprie citazioni.

Le citazioni di Simplicio rimangono comunque fondamentali (in particolare per la possibilità del commentatore di ricorrere direttamente a esemplare del Poema, che consente di conservare caratteristiche formali autentiche, perdute in altri settori della tradizione¹⁰²), ma non senza riconoscimento e consapevolezza della presenza - all'interno delle citazioni stesse - di:

(i) un evidente processo di adattamento linguistico (contrazioni, crasi) al modello attico;

⁹⁵ Passa, *op. cit.*, p. 145.

⁹⁶ *Ivi*, pp. 35 ss..

⁹⁷ Molto utili per la ricostruzione di questo quadro il saggio introduttivo di G. Girgenti, *Interpretazione filosofica della Vita di Pitagora*, in Porfirio, *Vita di Pitagora*, a cura di A.R. Sodano e G. Girgenti, Rusconi, Milano 1998, e l'introduzione dello stesso Sodano alla sua edizione di Porfirio, *Storia della filosofia*, Rusconi, Milano 1997.

⁹⁸ (i) Platone-etico: *Alcibiade Primo*, *Gorgia* e *Fedone*; (ii) Platone-logico: *Cratilo*, *Teeteto*; (iii) Platone-fisico: *Sofista* e *Politico*; (iv) Platone-teologo: *Fedro*, *Simposio*, *Filebo* (per il sommo bene). Il tutto era poi ricomposto nella lettura di *Timeo* e *Parmenide*, che riassumevano tutto l'insegnamento platonico sulla natura e la teologia.

⁹⁹ Girgenti, *op. cit.*, p. 11.

¹⁰⁰ Passa, *op. cit.*, p. 37.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 145.

¹⁰² *Ivi*, p. 42.

- (ii) un possibile intervento sul lessico per impreciosire il testo¹⁰³;
- (iii) una probabile "normalizzazione"¹⁰⁴ del testo sul piano dei contenuti, alla luce della chiave di lettura neoplatonizzante e pitagorizzante.

¹⁰³ Operazione caratteristica del Neopitagorismo secondo Passa, *ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

Bibliografia

Edizioni del testo consultate

Per il testo greco e la traduzione ho tenuto conto delle seguenti edizioni contemporanee:

H. Diels – W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Band I, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, Berlin 1952⁶ [indicheremo l'edizione come Diels-Kranz ovvero DK. Per la traduzione italiana, quando non abbiamo personalmente tradotto, abbiamo utilizzato quella, a cura di G. Reale: *I presocratici*, Bompiani, Milano 2006]

I presocratici. Frammenti e testimonianze. I. La filosofia ionica. Pitagora e l'antico pitagorismo. Senofane. Eraclito. La filosofia elatica, introduzione, traduzione e note a cura di A. Pasquinelli, Einaudi, Torino 1958 [indicheremo l'edizione come Pasquinelli]

Parmenide, Testimonianze e frammenti, Introduzione, traduzione e commento a cura di M. Untersteiner, La Nuova Italia, Firenze 1958 [indicheremo l'edizione come Untersteiner]

G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers. A Critical History with a Selection of Texts*, C.U.P., Cambridge 1963 [indicheremo l'edizione come Kirk-Raven]]

Parmenides. A Text with Translation, Commentary and Critical Essays, by L. Tarán, Princeton University Press, Princeton 1965 [rimane, per i problemi testuali e la loro discussione, una edizione di riferimento. La indicheremo com Tarán]

Parmenides, *Über das Sein*, übersetzt von J. Mansfeld, herausgegeben von H. von Steuben, Reclam, Stuttgart 1981

Les deux chemins de Parménide, édition critique, traduction, études et bibliographie par N.-L. Cordero, Vrin, Paris 1984 [da integrare con l'opera interpretativa aggiornata - dello stesso autore – *By Being, It Is*, Parmenides Publisher, Las Vegas 2004: complessivamente offrono un grande contributo testuale, grazie alla discussione delle difficoltà e al confronto costante con la tradizione dei manoscritti. Indicheremo lo studio del 2004 come Cordero]

Parménide, *Le poème*, présenté par J. Beaufret, PUF, Paris 1986³ (edizione originale 1955)

A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, Van Gorcum, Assen/Maastricht 1986 [fondamentale, anche per i riferimenti alla tradizione testuale e ai manoscritti, nonostante le riserve di O'Brien. La indicheremo come Coxon]

Études sur Parménide, sous la direction de P. Aubenque, t. I, *Le Poème de Parménide*, texte, traduction, essai critique par D. O'Brien, Vrin, Paris 1987 [strumento molto utile per la discussione delle difficoltà testuali, ma anche per la doppia traduzione, francese e inglese, con le scelte conseguenti. Lo indicheremo come O'Brien]

Parmenides of Elea, *Fragments. A Text and Translation with an Introduction by D. Gallop*, University of Toronto Press, Toronto 1987 [indicheremo l'edizione come Gallop]

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 [non si distingue tanto come strumento filologico, quanto per l'ampio commentario filosofico di corredo. Indicheremo la traduzione come Reale e il commento come Ruggiu]

Parmenides, *Die Fragmente*, herausgegeben von E. Heitsch, Artemis & Winkler, Zürich 1995 [indicheremo l'edizione come Heitsch]

Parménide, *Sur la nature ou sur l'étant. La langue de l'être?*, présenté, traduit et commenté par B. Cassin, Éditions du Seuil, Paris 1998 [indicheremo l'edizione come Cassin]

Parménide, *Le Poème: Fragments*, texte grec, traduction, présentation et commentaire par M. Conche, PUF, Paris 1999 (edizione originale 1996) [indicheremo l'edizione come Conche]

Parmenide di Elea, *Poema sulla Natura*, introduzione, testo, traduzione e note di commento di G. Cerri, BUR, Milano 1999 [strumento essenziale – pur trattandosi di edizione tascabile - per la discussione dei principali problemi testuali, e la chiarificazione dei nessi con la letteratura greca arcaica. Lo indicheremo come Cerri]

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 2003² (edizione originale 1897) [rimane opera fondamentale, soprattutto per la comprensione dell'ambiente culturale e i motivi del poema. La indicheremo come Diels]

Parmenide, *Poema sulla natura*, a cura di V. Guarracino, Edizioni Medusa, Milano 2006

Parmenide, *Sull'Ordinamento della Natura. Per un'ascesi filosofica*, a cura di Raphael, Edizioni Asram Vidya, Roma 2007

Die Vorsokratiker, Band II (Parmenide, Zenon, Empedokles), Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterung von M. Laura Gemelli Marciano, Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf 2009 [indicheremo l'edizione come Gemelli Marciano]

Le parole dei Sapianti. Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso, traduzione e cura di A. Tonelli, Feltrinelli, Milano 2010 [indicheremo l'edizione come Tonelli]

The Texts of Early Greek Philosophy. The Complete Fragments and Selected Testimonies of the Major Presocratics, translated and edited by D.W. Graham, Part I, C.U.P., Cambridge 2010 [indicheremo l'edizione come Graham]

Per specifici problemi testuali risulta ancora illuminante 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 (ora in edizione aggiornata presso Parmenides Publisher, Las Vegas 2008) [indicheremo l'opera genericamente come Mourelatos].

Molto utili per la discussione di singoli problemi interpretativi J. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Van Gorcum, Assen 1964 [indicheremo l'opera genericamente come Mansfeld] e W. Leszl, *Parmenide e l'Eleatismo*, Dispensa per il corso di Storia della filosofia antica, Università degli Studi di Pisa, Pisa 1994 [indicheremo l'opera genericamente come Leszl].

In generale, per lo *status* interpretativo fino alla seconda metà degli anni Sessanta, è strumento di inquadramento l'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.

Per una dettagliata analisi del frammento B8 e delle sue premesse è davvero illuminante la lettura di R. McKirahan, "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, pp. 189-229.

Per la storia e lo stato del testo di rilievo, insieme al fondamentale *Les deux chemins de Parménide* cit., il recente lavoro di E. Passa, *Parmenide. Tradizione del testo e questioni di lingua*, Edizioni Quasar, Roma 2009 [che indicheremo come Passa].

Letteratura critica consultata

- W. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, La Nuova Italia, Firenze 1961 (edizione originale 1953)
- Parmenides*, herausgegeben von K. Riezler, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1970² (edizione originale 1934)
- M.C. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, The Center for Hellenic Studies, Washington 1971
- M.E. Pellikaan-Engel, *Hesiod and Parmenides. A new view on their cosmologies and on Parmenides' Proem*, Hakkert, Amsterdam 1974
- G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, La Nuova Italia, Firenze 1977² (edizione originale 1932)
- G. Casertano, *Parmenide: il metodo, la scienza, l'esperienza*, Guida Editori, Napoli 1978
- E. Heitsch, *Parmenides und die Anfänge der Erkenntniskritik und Logik*, Auer, Donauwörth 1979
- M. Heidegger, *Gesamtausgabe, II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944. Band 54. Parmenides*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1982
- K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1985⁴ (edizione originale 1916)
- S. Austin, *Parmenides. Being, Bounds, and Logic*, Yale University Press, New Haven and London 1986
- L. Couloubaritsis, *Mythe et Philosophie chez Parménide*, Ousia, Bruxelles 1986
- La scuola eleatica*, «La Parola del Passato», volume XLIII, Macchiaroli, Napoli 1988
- G. Colli, *La natura ama nascondersi. ΦΥΣΙΣ ΚΡΥΠΤΕΣΘΑΙ ΦΙΛΕΙ*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 1988 (edizione originale 1948)
- P.A. Meijer, *Parmenides Beyond the Gates. The Divine Revelation on Being, Thinking and the Doxa*, Brill Academic Publishers, Amsterdam 1997
- P. Thanassas, *Die erste "zweite Fahrt": Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides*, Fink, Munich 1997
- S. Sellmer, *Argumentationsstrukturen bei Parmenides. Zur Methode des Lehrgedichts und ihren Grundlagen*, Peter Lang, Frankfurt a.M. 1998
- P. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton University Press, Princeton 1998
- G. Colli, *Zenone di Elea. Lezioni 1964-1965*, a cura di E. Colli, su appunti di E. Berti, Adelphi, Milano 1998
- P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Duckworth, London 1999
- J. Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, O.U.P., Oxford 1999
- G. Colli, *Gorgia e Parmenide. Lezioni 1965-1967*, a cura di E. Colli, su appunti di E. Berti, Adelphi, Milano 2003
- A. Hermann, *To Think like God. Pythagoras and Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2004
- N.-L. Cordero, *By Being, It Is. The Thesis of Parmenides*, Parmenides Publisher, Las Vegas 2004

- G. Scuto, *Parmenides' Weg. Vom Wahr-Scheinenden zum Wahr-Seienden. Mit einer Untersuchung zur Beziehung des parmenideischen zum indischen Denken*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2005
- M. Fattal, *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino*, a cura di R. Radice, Vita e Pensiero, Milano 2005
- D.W. Graham, *Explaining the Cosmos. The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*, Princeton University Press, Princeton and Oxford 2006
- C. Robbiano, *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin 2006
- P. Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*, Marquette University Press, Milwaukee (Wisconsin USA) 2007
- S. Austin, *Parmenides and the History of Dialectic: Three Essays*, Parmenides Publishing, Las Vegas 2007
- M. Stemich, *Parmenides' Einübung in die Seinserkenntnis*, Ontos Verlag, Frankfurt 2008
- Parmenide scienziato?*, a cura di L. Rossetti e F. Marcacci, Academia Verlag, Sankt Augustin 2008
- L. Couloubaritsis, *La pensée de Parménide*, Ousia, Bruxelles, 2008 (si tratta della terza edizione, modificata e aumentata, di *Mythe et Philosophie chez Parménide*)
- G. Colli, *Filosofi sovrumani*, a cura di E. Colli, Adelphi, Milano 2009 (il testo risale al 1939)
- L.A. Wilkinson, *Parmenides and To Eon. Reconsidering Muthos and Logos*, Continuum International Publishing, London – New York 2009
- J. Palmer, *Parmenides & Presocratic Philosophy*, OUP, Oxford 2009
- F. Ferrari, *Il migliore dei mondi impossibili. Parmenide e il cosmo dei Presocratici*, Aracne Editrice, Roma 2010
- R.J. Roecklein, *Plato versus Parmenides. The Debate Coming-into-Being in Greek Philosophy*, Lexington Books, Plymouth (UK) 2011
- J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, Black, London 1920³
- W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy. Vol. 1. The Earlier Presocratics and the Pythagoreans*, C.U.P., Cambridge 1962
- Id., *A History of Greek Philosophy. Vol. 2. the Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, C.U.P., Cambridge 1965
- Id., *The Sophists*, C.U.P., Cambridge 1971
- G. Colli, *La sapienza greca. Vol. I: Dioniso, Apollo, Eleusi, Orfeo, Museo, Iperborei, Enigma*, Adelphi, Milano 1977
- Id., *La sapienza greca. Vol. II: Epimenide, Ferecide, Talete, Anassimandro, Anassimene, Onomacrito*, Adelphi, Milano 1978
- W. Schadewaldt, *Die Anfänge der Philosophie bei den Griechen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978
- G. Colli, *La sapienza greca. Vol. III: Eraclito*, Adelphi, Milano 1980
- G. Wöhrle, *Anaximenes aus Milet. Die Fragmente zu seiner Lehre*, herausgegeben, übersetzt, erläutert und mit einer Einleitung versehen von G. Wöhrle, Steiner, Stuttgart 1993
- Ch.H. Kahn, *Anaximander and The Origins of Greek Cosmology*, Hackett Publishing Company, Indianapolis 1994 (edizione originale 1960)

- K. Morgan, *Myth and Philosophy From the Presocratics to Plato*, C.U.P., Cambridge 2000
- V. Caston, D.W. Graham (editors), *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, Ashgate, Aldershot 2002
- A. Laks, C. Louguet (eds), *Qu'est-ce que la philosophie présocratique? What is Presocratic Philosophy?*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq 2002
- G. Naddaf, *The Greek Concept of Nature*, SUNY Press, New York 2005
- G. Rechenhauer (Hg.), *Frühgriechisches Denken*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 2005
- La costruzione del discorso filosofico nell'età dei Presocratici*, a cura di M.M. Sassi, Edizioni della Normale, Pisa 2006
- C. Rapp, *Vorsokratiker*, Beck, München 2007²
- F. Ferrari, *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odissea alle lamine misteriche*, Utet Libreria, Torino 2007
- Die Vorsokratiker*, Band I (Thales, Anaximander, Anaximenes, Pythagoras und die Pythagoreer, Xenophanes, Heraklit), Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterung von M. Laura Gemelli Marciano, Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf 2007 [indicheremo questa edizione come Gemelli Marciano]
- The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, edited by P. Curd – D.W. Graham, O.U.P., Oxford 2008
- Ch.H. Kahn, *Essays on Being*, O.U.P., Oxford 2009
- Die Vorsokratiker*, Band II (Parmenides, Zenon, Empedokles), Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterung von M. Laura Gemelli Marciano, Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf 2009
- G. Wöhrle (Hrsg.), *Die Milesier: Thales*, De Gruyter, Berlin 2009 [Traditio Praesocratica]
- Die Vorsokratiker*, Band III (Anaxagoras, Melissos, Diogenes von Apollonia, die antiken Atomisten), Auswahl der Fragmente und Zeugnisse, Übersetzung und Erläuterung von M. Laura Gemelli Marciano, Artemis & Winkler Verlag, Düsseldorf 2010
- Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti*, a cura di S. Giombini e F. Marcacci, Aguaplano, Perugia 2011

Con la sigla LSJ indichiamo H.G. Liddell, R. Scott, *Greek-English Lexicon*, revised and augmented throughout by H.S. Jones, Clarendon Press, Oxford 1996