



**Dottorato di ricerca in Studi umanistici. Tradizione e Contemporaneità
ciclo XXXI
S.S.D.: M-FIL/07**

Il problema dell'unità in Parmenide: storia della critica e analisi del testo

**Coordinatore: Ch.ma Prof.ssa Cinzia BEARZOT
Tutor: Ch.mo Prof. Roberto RADICE**

**Tesi di Dottorato di: Seregni Marco
Matricola: 4511535**

Anno Accademico 2017 / 2018

Indice

Introduzione	5
Avvertenze	7
PARTE I Il concetto di unità e monismo nelle principali interpretazioni critiche fornite nel '900	8
Capitolo 1. Interpretazioni metafisiche tradizionaliste: τὸ ἕν ἐστί (l') uno	9
1. Il monismo radicale e l'interpretazione dello Zeller (1844-52)	9
2. Dimostrabilità dell'Unità: Cornford (1939) e Owen (1960)	11
2.1 L'unità come premessa	13
2.2 Unità come esclusione dei molti (rapporto coi pitagorici):	15
Prime conclusioni:.....	22
Capitolo 2. Oltre le interpretazioni metafisiche: il soggetto di B2	24
1. Alcuni cenni sulle posizioni tradizionali: τὸ ἕν e l'uno, soggetto impersonale, soggetto "in costruzione"	25
2. Verdenius (1942): tra realtà (fisica?) ed epistemologia	29
2.1 Verdenius: un veggente inconsapevole tra fisica ed epistemologia	29
2.2 Conclusioni ed eredità.....	33
3. Calogero (1932): tra metafisica ed epistemologia.....	35
3.1 L'univocità dell'essere come risultante della "identità di essere e pensiero": le difficoltà nel leggere Calogero ed una possibile interpretazione.	35
3.2 Il frammento 2 e alcune considerazioni	41
4. Untersteiner e l'interpretazione metodologica: unità di ὁδός e τὸ ἕν.....	44
4.1 Presentazione della lettura generale di Untersteiner di Parmenide.	44
4.2 La ὁδός parmenidea nella visione di Untersteiner e l'analisi di 28 B 2.3-5.....	45
4.3 Il "metodo" completo: ὁδός, νόος e λόγος, Frammenti 3 – 6.....	49
4.4 La δόξα e i rischi di derive dualistiche: dualismo gnoseologico (δόξα/ἀλήθεια), dualismo ontologico (δόξα/ἀλήθεια; temporalità/atemporalità) e dualismo fisico (φάος/νόξ).	57
Conclusioni	61
Capitolo 3. Interpretazioni epistemologico-predicazionali: la definizione di ciò che è	64
1. Khan e la storia del verbo essere. Dal significato copulativo a quello esistenziale.	64
1.1 Le prime ricerche sul verbo essere (1966-1988).....	66
1.2 La teoria "epistemologica" su Parmenide (1969-1988).	74
1.3 Lo spostamento del baricentro verso la funzione copulativa.	79
1.4 Conclusioni.	83
2. Il monismo predicazionale: Mourelatos e Curd	84
2.1 La via della predicazione speculativa e le differenze rispetto a Kahn e Calogero.	85
2.2 Il "monismo" e la δόξα.	92
2.3 La metafisica "Naïve" e alcune considerazioni.....	111
Conclusioni	113

Capitolo 4. Verso il terzo millennio: la rivalutazione della seconda parte del poema e l'unità nelle interpretazioni fisiche e modali.	114
1. Un poema in due parti	114
1.1 Doxai: opinioni, apparenza/apparire e fisica	114
1.2 Le interpretazioni classiche della Doxa e la lenta accettazione del mondo fenomenico	119
1.3 La positività della fisica parmenidea	121
1.4 Ancora qualche limite interpretativo: <i>Doxa e/o Fisica?</i> Sistema o giustapposizioni?	126
2. Ruggiu: unità e polivocità dell'essere	132
2.1 Introduzione: unità <i>nel/del</i> poema <i>nel</i> Proemio e <i>nei/dei</i> vari registri linguistici.	132
2.2 Ruggiu: l'intero e l'unità, l'ontologia e la fisica.....	139
3. Le teorie del Tutto	152
3.1 Casertano e il cosmo.....	152
3.2 Cerri e il "monoblocco".....	158
4. L'interpretazione modale di Palmer e il <i>monismo generoso</i>	163
PARTE II I rinvii al concetto di unità nel testo parmenideo	171
Capitolo 5. Il concetto di continuo	172
1. Συνεχής – continuo?	172
1.1 Premesse	172
1.2 Συνεχής nei vocabolari	173
2. La continuità per Aristotele: uno e molti, divisibilità e indivisibilità, fisicità e astrattezza. 175	
2.1 La definizione.	175
2.2 Le ricorrenze del termine.....	183
3. Platone: conferme rapsodiche.....	191
4. Prima di Platone	192
4.1 Filosofi.....	193
4.2 Non filosofi prima di Parmenide: Omero Esiodo ed Esopo	195
Conclusioni.....	197
Capitolo 6. I versi parmenidei sul tema dell'unità	199
1. Frammento 8 verso 4 - ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον.....	201
1.1 Introduzione: un verso parecchio problematico	201
1.2 Le varianti trasmesse: senso letterale, contesti ed emendazioni.	206
1.3 Le interpretazioni della critica e le ragioni a sostegno di una variante piuttosto che l'altra. 224	
1.4 Conclusioni – un'ultima proposta.....	235
2. Frammento 8 versi 5-6 - οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, // ἔν, συνεχές 235	
2.1 Le due varianti: Simplicio e Asclepio-Ammonio	235

2.2	L'έόν come όμοϋ πᾶν.....	237
2.3	L'έόν è νῶν.....	239
2.4	... oppure è μοῦνον?	241
2.5	ἐν συνεχές ο οὔλοφυές?	243
2.6	Conclusioni	251
3.	Frammento 8 versi 12-13 – οὐδέ ποτ' ἐκ μη(/τοῦ) ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς γίγνεσθαί τι παρ' αὐτό·	251
4.	Frammento 8 versi 22-25: οὐδέ διαιρετόν ἐστιν... ἐόν γὰρ ἐόντι πελάζει.....	253
4.1	Una panoramica: versi, i contesti e la struttura	253
4.2	Il senso dei versi: una proposta interpretativa originale.....	255
4.3	Conclusioni	259
5.	Frammento 8 versi 36-38 - οὐδέν γὰρ (ἦ) ἔστιν ἢ ἔσται... οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι'	260
5.1	I versi 36-37	261
5.2	Il verso 38.....	263
5.3	Ancora su οὔλον – un confronto con Senofane.....	266
5.4	Un'ipotesi di lettura in armonia con l'interpretazione qui proposta e conclusioni	268
6.	Frammento 8 versi 53-54 - μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν· τῶν μίαν οὐ χρεών ἐστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν.	271
7.	Frammento 4 – λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόῳ παρεόντα βεβαίως	273
7.1	Il frammento.....	273
7.2	Sull'ambiguità e polisignificanza di alcuni termini	274
7.3	Il contesto e il senso globale del frammento	280
	Conclusioni	287
	APPENDICE Platone sul concetto di unità in Parmenide	289
1.1	Il Parmenide	290
1.2	Il Teeteto e il Sofista	292
1.3	Conclusione.....	296

Introduzione

Secondo Giovanni Reale, negli studi su Parmenide è diventato un *cliché* ritenere che egli affermasse l'unità dell'Essere. In realtà, come si può ben vedere da un'analisi del testo parmenideo, vi è un'unica volta l'affermazione dell'unità, al verso 8.4: “ἔν, συνεχές”. Tra l'altro, c'è la possibilità che questa non sia la versione originale del verso, come vedremo. Tralasciando quest'ultimo aspetto, ed accettando quindi che Parmenide abbia realmente affermato che l'ἔόν è “ἔν, συνεχές”, in che modo va presa tale espressione? Già nella prima metà del '900 una serie di critici ha espresso una serie di perplessità riguardo questo attributo¹, tanto più che sembra occorrere in modo quasi incidentale; “scompare [...] in mezzo agli altri predicati” e addirittura “diventa del tutto secondario e accessorio”². Questo lavoro si pone come obiettivo quello di provare a fare chiarezza sul tema, non tanto fornendo una risposta certa, bensì cercando di esporre tutti i principali modi in cui l'unità può essere intesa, con relativi pro e contro, in modo che il lettore abbia gli strumenti appropriati per farsi un'idea ed, eventualmente, approfondire determinate questioni.

Questo lavoro è dunque diviso in due parti: una parte storiografica e una maggiormente originale di analisi del testo.

Nella prima parte si esporranno le principali interpretazioni che sono state date circa il cosiddetto monismo parmenideo. Poiché è impossibile esporre tutte le interpretazioni – molte di esse variano fra di loro veramente di poco – ho deciso di soffermarmi su quelle interpretazioni che, oltre ad offrire ciascuna un aspetto caratteristico e peculiare, potessero, nel loro insieme, ricoprire la quasi totalità delle possibili sfumature che sono state attribuite ai concetti presi in analisi. Inoltre, poiché il tema dell'unità è primario in Parmenide, e molto spesso per comprendere realmente la posizione di un determinato autore su questo problema è necessario conoscere la visione generale dello stesso circa l'intera filosofia parmenidea, talvolta mi sono dovuto soffermare su questioni che, di primo acchito, potrebbero sembrare poco pertinenti col tema. In realtà, procedendo nella lettura, risulterà chiaro come ogni singolo aspetto trattato trova il proprio scopo per la comprensione generale della tematica. Nella scelta degli autori e dei movimenti da trattare ho anche deciso di dedicare una particolare attenzione a quelle interpretazioni che, seppur non particolarmente interessanti per il tema dell'unità, permettessero di comprendere l'evoluzione storica della critica su Parmenide, in modo da capire, alla fine, in che modo si sia passati da determinate posizioni sul tema dell'unità ad altre. Faccio riferimento, in particolare, al capitolo 2 e alla prima sezione del capitolo 4, in cui ho analizzato, rispettivamente, la questione del soggetto del frammento 2 e la questione della lenta rivalutazione della seconda parte del Poema. Tali tematiche, infatti, sono strettamente connesse al tema dell'unità, nei modi che si vedrà di volta in volta.

Entrando maggiormente nel dettaglio, nel primo capitolo compirò una breve esposizione sulle letture tradizionali in merito al tema dell'unità, le quali, nate nell'800, raggiungono l'apice della loro popolarità proprio tra la fine del secolo e i primi decenni del '900. Questo capitolo, inoltre, servirà ad introdurre la questione della presunta indimostrabilità del concetto di unità. Nel secondo capitolo, come anticipato, mi dedicherò al tema del soggetto del frammento 2. Farò ciò analizzando alcune tra le principali posizioni emerse nella prima metà del '900, nelle quali, come cercherò di mostrare, si possono intravedere, a livello ancora germinale, le basi della successiva evoluzione del pensiero critico. In particolare, si vedrà come saranno gettate le basi per la formulazione della cosiddetta interpretazione *predicazionale* e per la rivalutazione della seconda parte del Poema. Questi due aspetti, che analizzerò in modo separato nei capitoli terzo e quarto, in realtà sono strettamente

¹ In tema sarà affrontato in modo dettagliato *infra* pp. 243 sgg.

² Per entrambe le citazioni Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 1° Ed. (Bonn: F. Cohen, 1916), 108. In modo analogo Aurelio Covotti, *La filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia fino a Socrate* (Pisa: Vannucchi, 1900), 129.

correlati fra di loro, come si vedrà chiaramente con le ultime interpretazioni che tratterò. Nel capitolo terzo, prima di dedicarmi alle letture predicazionali vere e proprie, dedicherò diverse pagine agli studi di Kahn, per un duplice motivo. Prima di tutto, perché essi sono necessari per comprendere l'evoluzione successiva della critica; secondariamente, ma non per ordine di importanza, perché mostrano come il verbo essere, contrariamente a quanto sostiene la maggior parte degli studiosi, in un primo momento della storia della lingua, fu legato maggiormente al concetto di esistenza transeunte, più che trascendente. Inoltre, seguendo il consiglio di una studiosa a me cara, “non si può parlare di Parmenide, e non affrontare il tema dell'Essere”. Infine, col quarto capitolo, si vedranno le più recenti interpretazioni che sono state date di Parmenide, tutte accumulate dalla piena accettazione della fisica parmenidea. Tutta l'analisi, ovviamente, sarà incentrata sulle ripercussioni di tali letture sulla concezione del concetto di unità.

Nella seconda parte della tesi, invece, si analizzeranno singolarmente tutti quei punti del poema in cui certi autori hanno ritenuto possibile individuare, più o meno a ragione, eventuali argomentazioni a favore di questa o quella interpretazione dell'unità. Saranno analizzate sia tutte le varianti trasmesse che i vari contesti citazionali. Prima di far ciò, tuttavia, sarà necessario un approfondimento sul termine *συνεχές* che, accompagnando *ἔν*, costituisce una sorta di “contrappeso concettuale”: per la comprensione dell'unità, qualsiasi sia il suo significato, è necessario passare per la continuità. Tale capitolo (cap. 6) è probabilmente la parte più originale di questo lavoro; non mi risulta che nessuno abbia compiuto un tale lavoro su questo termine. Tuttavia, numerosi elementi originali saranno suggeriti durante l'analisi dei singoli passi, sebbene, per lo più, questa sarà costituita da citazioni dei grandi critici del nostro tempo. Pertanto, nonostante il mio intento sia quello di esibire tutti gli elementi che abbiamo a disposizione per valutare i versi in questione, non potrò esimermi dall'espone, di volta in volta, la mia preferenza verso questa o quella interpretazione.

In entrambe le parti della tesi, inoltre, cercherò di far emergere quale è la mia interpretazione circa la problematica dell'unità. *Tout court*, infatti, ritengo che nel poema di Parmenide vi sia una trattazione della Realtà intera, prima vista nella sua unità (la Realtà in quanto tale, il Cosmo), quindi nei singoli aspetti fenomenici, per lo meno i principali (cosmologia-geografia, sessuologia-embriologia). Relativamente al tema dell'unità, quindi, ritengo che Parmenide affermi una *uni-molteplicità*, cioè la possibilità di guardare ai *molteplici* aspetti della realtà come *unificati*.³

Infine, è presente una breve appendice dove verranno analizzati, molto succintamente⁴, alcuni riferimenti di Platone a Parmenide, i quali, ritengo, possono essere considerati come indizi a favore della proposta da me difesa.

³ Sia ben chiaro: non si vuole proporre un'interpretazione nuova di Parmenide, e nemmeno difenderne una in particolare – sebbene mi trovi molto vicino all'interpretazione di Casertano e, in misura minore, di Cerri –; tuttavia, per una correttezza nei confronti del lettore, ritengo che sia giusto che egli sappia quale è il mio punto di vista in merito alle questioni trattate. Poiché l'oggettività è oggettivamente impossibile, spero di sopperire a questo limite con l'onestà intellettuale. Pertanto, qualsiasi mia osservazione circa l'interpretazione *generale* del Poema, è da intendersi meramente come “un'aggiunta”, non già come l'asserzione di qualcosa che si reputa dimostrato.

⁴ Un'analisi puntuale dei riferimenti platonici, per quanto interessante e senza dubbio utile, è stata impossibile per ragioni contingenti. Per tale ragione, piuttosto che presentare un lavoro incompleto e svolto in modo non idoneo, ho preferito limitarmi ad un'esposizione minimale, senza alcuna pretesa dimostrativa, da collocare come un *plus* rispetto al lavoro principale.

Avvertenze

Per quanto riguarda le citazioni dei presocratici, salvo diversa indicazione, si è fatto riferimento all'edizione DK. Per quanto riguarda invece i testi degli autori antichi da Socrate si in poi, salvo diversa segnalazione, si è utilizzato il testo reperibile nell'archivio del TGL (*Thesaurus Linguae Graecae*).

Per le traduzioni in lingua italiana dei frammenti del DK si sono utilizzate prevalentemente quelle di Giannantoni reperibili sul portale <http://presocratics.daphnet.org>; alternativamente si è spesso fatto ricorso alle traduzioni di Reale; in questo caso, se non è indicata l'opera da cui esse sono tratte, si sta facendo riferimento al testo *I presocratici. Testo greco a fronte*. Quando si è fatto ricorso ad altre traduzioni si è segnalato l'autore con il relativo testo da cui è tratta la citazione. Per le citazioni dei post-socratici è sempre indicato il traduttore ed il relativo lavoro. Le citazioni tradotte senza alcun indicazioni sono state tradotte da me.

Analogamente, per le traduzioni dei testi in lingua moderna, quando non è esplicitato il traduttore, la traduzione è mia.

Per i vari riferimenti delle note interne si segnalano sia la pagina che la nota se essa è distante; per le note nelle immediate vicinanze si segnala solo il numero di nota.

La sigla NMT sta per *Naïve Metaphysics of Things*, cioè la teoria di Mourelatos per cui col concetto di “ente” non dobbiamo intendere solo gli “oggetti” in senso fisico ma anche le loro proprietà (il calore, il colore etc...). Tale teoria è esposta alle pp. 111-113.

PARTE I

**Il concetto di unità e monismo nelle
principali interpretazioni critiche fornite
nel '900**

Capitolo 1. Interpretazioni metafisiche tradizionaliste: τὸ ἕν è (l') uno.

Per “interpretazioni fisico-metafisiche” di stampo monista intendo tutte quelle interpretazioni per cui τὸ ἕν (=essere o =ente o =realtà o =x indeterminata etc...⁵) è l'Uno o è uno. La differenza tra queste due possibilità sta nel fatto che nel primo caso (=Uno) vi è una totale identità (monismo più radicale), nel secondo caso (=uno) si attribuisce semplicemente l'attributo “uno” al soggetto parmenideo. Nel mezzo vi stanno la maggior parte delle interpretazioni. Vediamo ora la posizione di tre autori: Zeller (*Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*; 1844-52), Cornford (*Plato and Parmenides*; 1939) e Owen (*Eleatic Questions*; 1960), i cui testi sono esemplificativi del modo in cui tradizionalmente si è intesa l'unità parmenidea.

1. Il monismo radicale e l'interpretazione dello Zeller (1844-52)

La forma più radicale possibile da immaginarsi di queste interpretazioni, come già detto, è quella per cui il soggetto parmenideo, τὸ ἕν – per lo più identificato con l'“Essere” –, coincide con l'Uno. Questa lettura è quella tipica dei neoplatonici secondo i quali Parmenide sarebbe stato il primo di un lungo percorso (Parmenide → Platone → Plotino) che avrebbe portato alla scoperta dell'Uno neoplatonicamente inteso⁶. Sebbene nessuno studioso moderno, abbia mai affermato che Parmenide sia pervenuto all'Uno neoplatonico, è pur vero che molti accettano un'evoluzione della teoria dell'unità che, partendo dai Pitagorici, tramite Senofane⁷ Parmenide e Platone, arriva fino a Plotino. Sotto questa luce “più ampia” tale prospettiva risulta senza dubbio più sensata, in quanto è evidente che si può facilmente trovare nei pitagorici un *precedente* che potrebbe giustificare un'identificazione tra τὸ ἕν e l'Uno; ma un Uno, appunto, pitagoricamente inteso, non in modo neoplatonico. Sui rapporti tra i Pitagorici e Parmenide si è molto discusso, basti far presente che nel corso del '900 la critica ha generalmente rivisto questo rapporto di discepolanza – in modo analogo al rapporto tra Senofane e Parmenide – tanto che secondo alcuni autori in Parmenide vi sarebbe addirittura una critica delle teorie pitagoriche⁸. Probabilmente, il motivo per cui per due millenni e mezzo si è considerato che Parmenide fondasse la propria filosofia su quella pitagorica, è che Platone ci dice di lui nel *Parmenide*: sebbene infatti gli stessi neoplatonici tendessero a distinguere il Parmenide storico da quello letterario, il dialogo platonico ha comunque generato parecchia confusione e non pochi equivoci, tanto che per molti studiosi Parmenide è il “filosofo dell'unità”, il filosofo per cui l'unità non è solo un attributo dell'essere ma l'Attributo che lo identifica in modo

⁵ Durante la tesi cercherò di analizzare le principali traduzioni che sono state date di questo termine; *infra* p. 24-61

⁶ In realtà questa è una grossa semplificazione che non tiene conto del fatto che ogni singolo filosofo neoplatonico ebbe un'idea diversa di Parmenide e, diversi di essi, chi più chi meno, furono in grado di vedere che vi erano delle diversità anche notevoli tra il pensiero di Parmenide e quello espresso nel *Parmenide*, nonché rispetto alla filosofia di Platone e di Plotino. Sul tema Ivan Adriano Licciardi, *Parmenide tradito, Parmenide tradito nel «Commentario» di Simplicio alla «Fisica» di Aristotele: saggio introduttivo, raccolta dei testi in greco, traduzione e commentario* (Sankt Augustin: Academia-Verlag, 2016), 21–51; Michele Abbate, *Parmenide e i neoplatonici: dall'essere all'uno e al di là dell'uno* (Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2010), 77–284.

⁷ La critica contemporanea è ormai unanime nel riconoscere che non vi sia un rapporto di discepolanza diretto. Uno dei primi a mettere in dubbio tale rapporto fu Albertelli nel 1939 (Pilo Albertelli, *Gli eleati* (Bari: Laterza & Figli, 1939).; di questo testo è stata fatta recentemente una copia anastatica: (Pilo Albertelli, *Gli eleati: testimonianze e frammenti* (Milano: Mimesis, 2014).

⁸ Per una discendenza pitagorica di Parmenide si veda Aurelio Covotti, «Sulle relazioni fra Parmenide e Zenone e la scuola pitagorica», *Studi storici* 2 (1893): 25–44; Renzo Vitali, *Parmenide di Elea: Peri physeōs: una ricostruzione del poema* (Faenza: Fratelli Lega, 1977), passim.

sostanziale.⁹ Ciò ci appare immediatamente chiaro se leggiamo l'apertura del capitolo dedicato a Parmenide nell'opera dello Zeller:

“Il grande progresso che la filosofia eleatica ha compiuto con Parmenide, *consiste in ultima analisi in ciò: che l'unità di tutto l'essere [1]*, quest'idea fondamentale degli eleati, è concepita da lui con un vigore incomparabilmente maggiore che non da Senofane, e fondata sul concetto universale dell'essere, ma appunto perciò anche sviluppata in molto più aspra opposizione contro l'opinione degli uomini. Senofane aveva insieme con l'unità della forza organizzatrice del cosmo, ossia della divinità, affermato anche l'unità del cosmo; ma non aveva perciò *negato né la molteplicità né il cambiamento [2]* degli esseri particolari.¹⁰ Parmenide mostra che *il tutto in se stesso può essere pensato solo come Uno [3]*, perché tutto ciò che è, è per sua essenza identico; ma appunto per ciò egli vuole che non si possa pensar *nulla come reale al di fuori di questo Uno [4]*. Solo l'essere è, il non-essere non può essere così come non può essere espresso né pensato, e la più grande assurdità, il più inconcepibile errore è che si trattino l'essere e il non-essere, malgrado la loro innegabile diversità, ancora tuttavia come la stessa cosa. *Una volta che si è riconosciuto questo principio, tutto il resto ne discende per semplice conseguenza [5]*”¹¹

Tutti i corsivi ed i numeri fra parentesi quadre sono miei e vogliono mettere in evidenza cinque aspetti, intrinsecamente connessi, dell'interpretazione dello Zeller; in ordine di come vengono presentati:

1. L'unità dell'essere è l'aspetto più importante della filosofia parmenidea;
2. L'unità non è pensata come semplice unificazione o indivisibilità del principio (come in alcuni filosofi precedenti) ma come *esclusività totalizzante*, tale da escludere categoricamente la molteplicità ed ogni forma possibile di cambiamento;
3. Questo essere (/totalità di essere) può essere pensato solo come Uno;
4. Questo essere è (l')Uno, a tal punto che il termine “Uno” viene utilizzato come suo sinonimo¹²;
5. Tutto ciò che resta della filosofia di Parmenide discende “per semplice conseguenza” da ciò.

Tralasciando per il momento l'analisi delle singole affermazioni – tale analisi sarà “diluita” lungo tutto questo lavoro – e altre questioni secondarie¹³ appare evidente il generale sapore neoplatonico delle stesse. Considerando che lo Zeller è ritenuto uno dei padri della storia della filosofia antica, soprattutto nell'ambito presocratici, non deve stupire che molti critici successivi, pur analizzando ogni spirito dei versi superstiti, abbiano “dato per buona” questa base monistica; tanto più che questa lettura sembra essere sostenuta anche dagli antichi – particolarmente influente per questa lettura è il *Parmenide* di Platone –, tanto che lo Zeller, poco più oltre, non esita a riconfermare il ruolo centrale dell'attributo dell'unità:

⁹ Sulla mia interpretazione dei riferimenti platonici all'unità in Parmenide si veda l'appendice conclusiva

¹⁰ Come cercherò di dimostrare in questo lavoro è assai probabile che *grossomodo* questa fosse anche la visione di Parmenide, cioè che egli affermasse l'unit(ariet)à del Cosmo intero che racchiude dentro di sé il molteplice ed il mutamento secondo prefisse leggi fisiche.

¹¹ Eduard Zeller e Rodolfo Mondolfo, *Gli eleati da «La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico»*, a c. di Giovanni Reale, Il pensiero occidentale (Bompiani) (Milano: Bompiani, 2011), 165–95.

¹² Ciò avviene in modo esplicito con Cornford

¹³ Per esempio il rapporto tra Senofane e Parmenide

“Se quindi gli scrittori posteriori¹⁴ dicono ad una voce che secondo la dottrina del nostro filosofo esiste solo l’essere e nient’altro, e che secondo lui tutto è un essere unico, eterno, immobile, questo è in realtà assolutamente esatto”¹⁵

Se volessimo approfondire la questione della lettura dello Zeller, ci troveremmo però di fronte ad un’*impasse*. Egli, infatti, non entra nel dettaglio di come si debba intendere questo “è uno”, dà per scontato che la questione non sia problematica, al punto da utilizzare questo stesso concetto di unità come base su cui costruire i ragionamenti per dimostrare tutti gli altri attributi dell’essere: quest’uno si oppone al molteplice, e per questo motivo lo nega; da ciò dipende inoltre la negazione di ogni possibile cambiamento e trasformazione, *in primis* quelle estreme di nascita e morte che sarebbero un venire da non-essere o finire nel non-essere; procedendo oltre Zeller deduce l’indivisibilità, l’immobilità, l’uguaglianza con se stesso e la limitatezza/perfezione.

Alla luce di ciò si può affermare che la posizione dello Zeller sia una di queste due:

- 1) L’essere è Uno, in un modo molto simile a come sostenevano i pitagorici (o i neoplatonici: ma questa è solo una possibilità teorica – Zeller non lo afferma esplicitamente, ma non pare nemmeno fornire elementi in contraddizione a ciò –; è il *limite estremo* che potremmo assumere).
- 2) L’essere è uno e questa unità dell’essere è l’aspetto caratteristico (potremmo dire tranquillamente sostanziale) dell’essere stesso, tanto che *tutti* gli altri attributi dell’essere *dipendono* direttamente da questo.

Se anche escludessimo l’ipotesi 1 (soprattutto nella sua forma più radicale neoplatonizzante, ma non possiamo escludere che qualcuno abbia inteso così Parmenide basandosi su quanto lo Zeller ha scritto) e volessimo accettare la visione più “light” dell’ipotesi 2, risulterebbe che la celebre struttura “circolare” della teoria Parmenidea non è poi così circolare: tutti gli attributi dipenderebbero dal primo, quello dell’unità, e questo non dipende mai dagli altri. Fra l’unità e tutti gli altri attributi (che fra di loro sono allo stesso livello) c’è chiaramente un salto qualitativo.

2. Dimostrabilità dell’Unità: Cornford (1939) e Owen (1960)

Analizzando la posizione di altri studiosi, emergono altre interessanti informazioni su queste due differenti prospettive, in particolar modo sulla seconda e sul rapporto di implicazione della prima rispetto alla seconda.

Iniziamo col dire che la prima posizione (τὸ εἶν = Uno), che al giorno d’oggi è per lo più respinta¹⁶ è – come già anticipato – strettamente legata a quella lettura storiografica per cui vi è un rapporto diretto Pitagorici → Parmenide → *Parmenide* (dialogo). L’autore che ci permette di comprendere ciò nel modo più evidente possibile è Cornford col suo testo del 1939: “Plato and Parmenides: Parmenides’ Way of truth and Platos Parmenides translated with an introduction and a running

¹⁴ Zeller cita Platone (*Parm.* 128 a; *Theaet.* 180 e; *Soph.* 242 d), Aristotele (*Met.* 986b 10-28, 1001 a 31; *Phys.* 185 b 17), Simplicio (*In Phys.* 1115.16 = 28 A 28 DK), Eudemo, Porfirio; v. Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 233–34 n. 15. Circa l’affidabilità degli antichi, in particolar modo Platone e Aristotele, come testimoni delle filosofie a loro precedenti *infra* p. 97 in nota.

¹⁵ Zeller e Mondolfo, 231–34.

¹⁶ Tale posizione è tutt’oggi difesa da alcuni autori (per lo più non specialisti del settore) che leggono Parmenide in una chiave esclusivamente mistica legata a quella “moda contemporanea” di riscoprire nei filosofi dell’antichità maestri di saggezza, uniti tutti nel proporre soluzioni olistiche simili fra di loro per il raggiungimento dell’estasi mistica. Nel 2007 è dunque possibile leggere ancora cose del tipo “che questo Essere venga chiamato tale, oppure Uno, Brahman, Paranirvana, Dio Supremo, Tao etc... non ha importanza” (Raphael, *Sull’ordinamento della natura: per un’ascesi filosofica* (Roma: Âśram Vidyā, 2007), 74.).

commentary”. Il titolo completo è già di per sé esplicativo: non si tratta semplicemente di un confronto tra Parmenide e il *Parmenide*, ma di una vera e propria analisi del testo di Platone (translation, introduction, running commentary) fatta a partire da Parmenide, e proprio dalla “way of truth”. Andando poi a leggere l’indice scopriamo che le sezioni non sono solo queste due, ma ce ne è una introduttiva proprio sul pitagorismo¹⁷. Non dobbiamo certo farci trarre in inganno, la consequenzialità di cui parlavo non va letta come una ripetizione di teorie fra loro identiche: nell’introduzione lo stesso Cornford sottolinea che Parmenide rigetta alcune teorie pitagoriche e si spinge oltre¹⁸. Ciò che qui importa sottolineare è il fatto che si dice che Parmenide si sia formato presso i Pitagorici e che la sua filosofia si muova in quell’ambito, nel contesto dell’Uno.

Secondo Cornford la “Via della Verità” disvela tutti gli attributi dell’essere, e per far ciò parte da tre semplici premesse: (1) ciò che è (*that which is*), è, e non può non essere, (2) ciò che è, è conoscibile e nominabile, (3) ciò che è, è uno e non può essere molti.¹⁹ Nello spiegare la terza premessa è lapidario:

“Questa è la terza premessa, per cui Parmenide non fornisce prove. Teofrasto supplisce a ciò [...] probabilmente seguendo Aristotele [...] e Aristotele stesso forse stava espandendo il frammento 8.36 [...]. Che il reale sia in ultima analisi uno è assunto dagli albori della filosofia; ciò potrebbe spiegare per quale motivo Parmenide assuma tale premessa come ovvia. Ciò che è nuovo è la sua insistenza [nel ribadire] che ciò che è uno non può essere anche molti, o diventare molti. L’unità del reale è affermata fortemente è assolutamente come il suo essere. Il reale è unico; non c’è una seconda cosa a fianco. È anche indivisibile; non contiene una pluralità di parti distinte, e non può mai essere diviso in parti. Non ci può essere una pluralità di cose che sono (*πολλὰ ὄντα*)”²⁰

Queste poche righe contengono parecchie informazioni utili e sollevano anche alcuni interrogativi. In particolare si possono distinguere due affermazioni cardine:

- 1) L’unità è una premessa²¹

¹⁷ The Earliest Pythagorean Cosmogony (pp. 1-27), Parmenides Way of Truth (pp. 28-52), Zeno and Pythagorean Atomism (pp.53-62), The Parmenides (pp. 63-246).

¹⁸ “E questo [il sistema proprio di Parmenide], a sua volta, implica il rigetto della teoria Pitagorica che egli ha studiato in gioventù” (“and this, in its turn, had involved the rejection of the Pythagorean doctrine he had learnt in his youth”) - Francis MacDonald Cornford, *Plato and Parmenides: Parmenides’ Way of Truth and Platos Parmenides Translated with an Introduction and a Running Commentary*, International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method (London: Routledge & Kegan Paul, 1939). pag. ix.

¹⁹ “In questi passaggi Parmenide ha stabilito le premesse da cui la Via della Verità dedurrà gli attributi della realtà. (1) Che ciò che è, è, e non può non essere; che ciò che non è, non può essere. [...] (2) Che ciò che è può essere pensato o conosciuto e se ne può parlare o può essere realmente nominato; ciò che non è, no. [...] (3) Ciò che è, è uno e non può essere molti.” (“In these passages Parmenides has stated the premisses from which the Way of Truth will deduce the attributes of the real. (1) That which is, is, and cannot not-be; that which is not, is not, and cannot be. [...] (2) That which is can be thought or known, and uttered or truly named; that which is not, cannot. [...] (3) That which is, is one and cannot be many.”). Cornford, 33–35.

²⁰ “This is a third premiss, for which Parmenides gives no proof. Theophrastus supplied it [...] probably following Aristotle [...] and Aristotle himself was perhaps expanding Frag. 8, 36 [...]. That the real is ultimately one had been assumed from the outset of philosophy; that may be why Parmenides takes this premiss for granted. What is new is his insistence that what is one cannot also be many, or become many. The unity of the real is affirmed as strictly and absolutely as its being. The real is unique; there is no second thing beside it. It is also indivisible; it does not contain a plurality of distinct parts, and it can never be divided into parts. There cannot be plurality of things that are (*πολλὰ ὄντα*)”

²¹ Ciò viene dichiarato sin dall’apertura del capitolo su Parmenide; già alla seconda pagina si legge “La premessa di Parmenide dichiara in modo molto più astratto il primo assunto comune a tutti i suoi predecessori, Milesi o Pitagorici: ultimamente esiste un Uno Essere” (“Parmenides’ premiss states in a more abstract

2) L'unità implica l'esclusione dei molti

Analizziamo queste due posizioni.

2.1 L'unità come premessa

Cornford ritiene che “l'essere uno” non sia un mero attributo *dimostrato* del τὸ εἶν ma una sua caratteristica primaria (indimostrata), allo stesso livello dell' “è e non può non essere”²². Su tale questione, come vedremo fra poco, si oppone tenacemente Owen. Qui sorgono subito i primi interrogativi; infatti, concedendo che Parmenide affermi realmente che l'essere è uno:

- 1) Perché l'*essere uno* è una premessa e non un argomento dimostrato?
- 2) Si tratta di qualcosa di *indimostrabile* o di *dimostrabile* ma non dimostrato?

A queste due domande se ne accompagna poi una terza che però, visto che sconfinava la questione qui specifica di *quale* sia l'interpretazione di Cornford e ci si chiede *se* sia corretta, verrà trattata in un momento successivo:

- 3) L'unità è realmente una premessa – indimostrabile o indimostrata che sia – per Parmenide, oppure è Cornford a pensare che per l'Eleate lo sia, mentre in realtà Parmenide la dimostra?

Per la (1) prima domanda Cornford stesso ci suggerisce la risposta: la filosofia ha sempre considerato il principio come uno, quindi si poteva assumere ciò come dato di fatto senza soffermarsi oltre.²³ Non

form the first assumption common to all his predecessors, Milesian or Pythagorean: ultimately there exists a One Being”, Cornford, *Plato and Parmenides*, 29.).

²² Questa affermazione richiama a sua volta il problema della dimostrabilità dell'impensabilità del non-essere. Secondo alcuni autori (per esempio Patricia Kenig Curd, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998), 28–34.) manca una vera e propria dimostrazione di ciò: in B 8.1-2 si dice che rimane solo la via dell' “è”, si dà per scontato che l'esclusione del “non-è” è già stata effettuata; in B 2 e B 6 c'è effettivamente un'esclusione, ma non una sua dimostrazione in senso vero e proprio; una prova *indiretta* è forse contenuta in B 8.34-38 in cui si cerca di dimostrare per quale motivo è pensabile l'essere, da cui si dovrebbe dedurre che non è pensabile il non essere perché non possiede le caratteristiche che rendono possibile la pensabilità dell'essere, cioè l'immobilità, l'ingeneratezza, l'indistruttibilità etc... A proposito di questo ultimo punto, mi sorgono spontanee delle domande: il non-essere si genera? Il non essere si muove? Il non essere è distruttibile? Queste domande dal sapore “gorgiano” mi pare se le siano poste anche gli atomisti nel momento in cui decidono di accettare il vuoto come principio fisico vero e proprio. Tuttavia questa questione rischia di portare fuori tema, per cui si preferisce lasciare l'argomento sospeso. Cfr. Curd, 180–216. Secondo Palmer l'aggiunta “e non può non essere” non è una mera ripetizione tautologica, bensì l'espressione della necessità di ciò; il fatto che la necessità dell'esistenza sia connaturata all'esistenza stessa dell'εἶν – potremmo dire che in ciò consiste la sua esistenza – tutti gli altri attributi discendono automaticamente da questa sua *modalità d'essere/esistere*. Tornando invece sull'indimostrabilità dell'unicità si è espresso in modo analogo a Cornford Calogero (“[Parmenide] non sentiva quasi il bisogno di argomentarla [l'unità] trovandola in un certo modo immediatamente implicita della stessa singolarità dell'è”, Guido Calogero, *Studi sull'Eleatismo. Nuova Edizione accresciuta di due appendici* (Firenze: La nuova Italia, 1977), 84 e relative note.); secondo Kafka, invece, l'unicità dipende direttamente dall'omogeneità (Gustav Kafka, *Die Vorsokratiker. 1921*. (Nendeln: Kraus reprint, 1973), 73.) Ciò mi pare venga dimostrato in modo implicito anche dal ragionamento di Owen di cui diremo fra poco.

²³ In un primo momento nel 1912 Cornford aveva sostenuto che l'Unità dell'essere “[...] è solo materia di fede religiosa, per la quale non era né poteva essere data alcuna ragione” (*From religion to philosophy* p.115-117; è disponibile anche una traduzione italiana Francis MacDonald Cornford, *Dalla religione alla filosofia uno studio sulle origini della speculazione occidentale*, trad. da Giuliana Scalera McClintock (Lecce: Argo, 2002).). Cfr. Giovanni Cerri, *Parmenide, Poema sulla natura*, 1° ed., Biblioteca universale Rizzoli. (Milano: Rizzoli, 1999), 23–24. Parecchi autori hanno dimostrato come sia riduttivo ed erroneo attribuire la fondazione delle argomentazioni parmenidee ad una semplice rivelazione divina; particolarmente chiaro, tra i tanti, Luigi Ruggiu, *Parmenide: nostos: l'essere e gli enti* (Milano: Mimesis, 2014), 181–83. Cfr. Franco Ferrari, *La fonte*

è altrettanto chiara la risposta al (2) secondo quesito. Apparentemente, infatti, la risposta sembra essere: “Parmenide non lo dimostra, però la dimostrazione viene portata da altri come Aristotele e Teofrasto”. Ma ciò ci dice soltanto che per Cornford, in termini assoluti, ciò è dimostrabile (pur sempre nell’ottica della filosofia parmenidea), non ci dice se per Parmenide è dimostrabile (ma non lo vuole dimostrare) oppure se per Parmenide non è dimostrabile affatto. Questa contorta e cavillosa situazione non è un mero gioco dialettico, a seconda della risposta che si dà, infatti, ci sono due esiti ben distinti:

- (a) Se per Parmenide non è dimostrabile che l’essere è uno ma è un dato di fatto evidente, allora abbiamo a che fare con una premessa assoluta, da accettare previamente a ogni possibile conclusione; se la si rifiuta si rifiuta tutto il sistema parmenideo. Sempre in questa ottica quindi il termine “Uno” diventa interscambiabile col termine τὸ ἕν (in quanto vengono legati a priori), e si torna alla prima ipotesi di lettura dello Zeller.
- (b) Se invece è dimostrabile, allora non va accettato a priori, bensì in seguito ad un determinato ragionamento *logico*²⁴ che ci conduce ad affermare ciò. In quest’ottica il termine “uno” *non può* sostituire il termine τὸ ἕν, se non a posteriori, alla fine di tutto lo svolgimento del ragionamento parmenideo. A seconda che si reputo questo attributo primario rispetto agli altri o meno, allora questo secondo caso può essere identificato o meno alla seconda ipotesi di lettura dello Zeller.

Andando momentaneamente oltre i confini ristretti dell’interpretazione di Cornford, è bene sottolineare sin da ora quale importante implicazione porti con sé la seconda ipotesi: viene ammessa, seppur implicitamente e inconsciamente, la possibilità di leggere quell’unità non più in termini assoluti ma in termini “relativi” al ragionamento che conduce alla sua affermazione. In altri termini: si apre alla possibilità che τὸ ἕν sia uno “in un certo senso”, “sotto un determinato aspetto”, ma, in un altro senso, possa essere anche “i molti”. Questa possibilità, che in questo periodo storiografico appare assurda, è invece sostenuta da diversi autori contemporanei.

Torniamo ora al discorso della lettura di Cornford: sebbene egli dichiarò esplicitamente che l’affermazione dell’unità è una delle tre premesse, sembra contraddirsi quando sostiene che Aristotele dimostra ciò “allargando” il senso di 8.36, che recita: “infatti nient’altro c’è o ci sarà oltre l’essere”. A prescindere dal significato in sé del verso – ora non ci interessa quello che Parmenide ha detto²⁵ ma l’interpretazione che di Parmenide è stata data –, l’impressione che Cornford tratti implicitamente l’affermazione dell’unità come una conseguenza di altro, e non come una premessa assoluta come esplicitamente aveva poc’anzi affermato, viene rinforzata da quello che poco più oltre sostiene commentando il blocco dei versi 8.34-41:

“Poiché [*Since*] l’Essere [*Being*] è ‘intero’ e completo, allora non può esserci nessun altro essere [*being*] all’infuori di esso, nessun altro oggetto di pensiero”.²⁶

Cornford fa derivare l’unità dall’interezza. Certamente il problema non finisce qui, ci si potrebbe ancora chiedere: Cornford ritiene che per Parmenide sia indimostrabile, ma in realtà è dimostrabile e ci mostra in che modo – ed è il modo che seguiranno Teofrasto ed Aristotele²⁷ – oppure ritiene che Parmenide non l’ha dimostrato (perché inutile) ma sapeva che era dimostrabile? Insomma si rischia di cadere in un circolo vizioso senza possibilità di risposta. Cionondimeno, tale risposta, giunti ormai a questo punto, sarebbe anche poco utile, in quanto si è già mostrato quanto sia difficile

del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall’Odissea alle lamine misteriche (Torino: UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese), 2007), 102–14.

²⁴ Logico *stricto sensu*, cioè che segue il λόγος.

²⁵ *Infra* pp. 260-271.

²⁶ “Since Being is ‘whole’ and complete, there can be no other being left outside it, no second object of thought.” Cornford, *Plato and Parmenides*, 43.

²⁷ Cornford non lo cita ma è anche il modo di Eudemo.

sostenere la teoria del “monismo radicale” a proposito di Parmenide. Soprattutto – e questo è importante per lo svolgimento futuro del lavoro – si introduce, velatamente, la possibilità che l’unità dipenda dall’interezza e la completezza, cioè “τὸ ἕὸν è un intero che non manca di nulla”. Si apre dunque alla possibilità che τὸ ἕὸν sia uno *solo* sotto un specifico rispetto – in questo caso il rispetto dell’interezza – quindi non in senso assoluto. Vale la pena anticipare già quale potrebbe essere l’esito di una tale ricerca: la ricomprensione dei molti. Infatti, anche tenendo per vero che non c’è nessun altro *ente* all’esterno – se no gli mancherebbe all’interno –, resta tuttavia il fatto che, *al suo interno*, potrebbero essere ammessi i molti. Ma l’argomento sarà sviluppato in seguito; anzi, uno degli scopi di questo lavoro è proprio mostrare come questa sia l’ipotesi più plausibile.

2.2 Unità come esclusione dei molti (rapporto coi pitagorici):

Quest’aspetto della lettura di Cornford non può assolutamente essere compreso se non si considera *la sua interpretazione* circa la collocazione dell’Eleate all’interno dello sviluppo del pensiero antico; in particolar modo bisogna tener presenti questi due punti cardine:

1. Che vi è omogeneità di pensiero all’interno del gruppo degli Eleati; da ciò ne deriva che la teoria di Melisso approfondisce quella di Parmenide e gran parte delle idee sono condivise. Come ben si sa Melisso insisterà tanto sul tema dell’uno opposto ai molti. Si ritiene pertanto non necessario approfondire la questione, ci si limita a far presente che Cornford non esita a citare Melisso per spiegare alcuni versi di Parmenide; limitatamente all’aspetto che ci interessa – quello dell’unità e dei molti – ciò avviene eminentemente a proposito del tema dell’omogeneità e dell’impossibilità dell’Uno di essere diviso dal nulla-vuoto (*void*): sia internamente²⁸ che esternamente²⁹.
2. Che l’intera dottrina parmenidea è vista come una risposta, sia in continuità che critica al medesimo tempo, delle teorie dei Pitagorici, i quali, secondo Cornford, furono i maestri di Parmenide.

Nel suo testo Cornford dedica 25 pagine alla trattazione di Parmenide³⁰ e ben 28³¹ a quella dei Pitagorici. Subito, in una rapida introduzione, espone quella che secondo lui è la differenza principale tra la filosofia ionica e quella italica:

“[...] la fondamentale distinzione tra le due principali tradizioni, Ionica e Italica, è che mentre quella Ionica ha cercato l’essenza [*nature*] delle cose in *un qualche tipo di*

²⁸ “Così Melisso: ‘poiché è uno, allora è identico; se fosse diverso, allora sarebbe più di uno, e quindi non sarebbero uno ma molti. Avrebbe, infatti, parti distinte, una calda e una fredda, oppure (come nell’Aria di Anassimandro), una più densa e un’altra più rarefatta; e ci sarebbero almeno due esseri diversi. Se ce n’è uno solo, esso deve essere tutto identico, e non c’è alcuna ragione perché esso debba dividersi in due o più’”. (“So Melissus: ‘Since it is one, it is throughout alike; for if it were unlike, it would be more than one, and so not one but many.’ It would, in fact, have distinct parts, one hot, another cold, or (as in Anaximenes’ Air) one denser, another rarer; and there would then be at least two original beings. If there is only one, it must be all alike, and there will be no reason why it should break up into two or many.” Cornford, *Plato and Parmenides*, 40.).

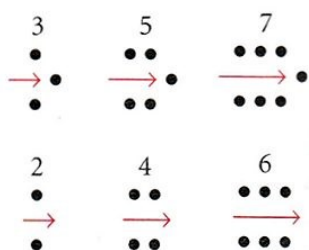
²⁹ “The insistence on continuity is aimed at the Pythagorean doctrine of the unlimited ‘void’ which was invoked to separate the units of which numbers are composed, and in cosmogony as the air or breath separating solid bodies in space. [...] But Parmenides declares that ‘nothing’ cannot exist; and since this ‘nothing’ is required to separate a plurality of discrete things, there can be no such plurality. Being must be absolutely continuous. Melissus expands this doctrine” segue la citazione di parte del Fr.7). Cornford, 40.

³⁰ Cap. 2 pagine 28-52. Si tratta sostanzialmente di una rivisitazione e ampliamento del suo precedente articolo *Parmenides’ Two Ways* (Francis MacDonald Cornford, «Parmenides’ Two Ways», *The Classical Quarterly* 27, n. 2 (1933): 97-111.)

³¹ Cap. I pagine 1-27.

materia, quella Italica l’ha cercata nel *principio del limite o forma*, che si mostra prima di tutto come forma geometrica e numero.”³²

Tale spiegazione gli serve per poter passare subito al cuore della teoria pitagorica per cui tutto è, in ultima analisi, riconducibile alla matematica intesa sostanzialmente come geometria e aritmetica contemporaneamente (numeri → punti → linee → figure piane → solidi → corpi sensibili). Tralasciando i problemi di come dai numeri si arrivi ai corpi sensibili³³, ciò che è fondamentale è la *generazione* della serie numerica: partendo dal *numero uno* – da non confondere con l’*Uno principio* –, con l’aggiunta di *un altro uno*, si ottiene il *numero 2*; a questo punto si ha la procedura per ottenere tutti i numeri, i quali sono divisibili in pari e dispari. I numeri pari sono considerati “negativi” in quanto aprono all’infinito, i numeri dispari invece indicano il limite. La “dimostrazione” che i numeri pari sono negativi mentre i dispari positivi veniva ottenuta in vari modi, tra cui i più famosi erano quelle che facevano ricorso ad “argomentazioni visive”; la più nota è senza dubbio la seguente:



È quindi facilmente intuibile per quale motivo nella lista degli opposti ai numeri dispari venisse attribuito il Limite e ai pari l’Illimitato.

Queste due opposti, tuttavia, non sono allo stesso livello di tutti gli altri (es. maschio-femmina, destra-sinistra etc...) ma sono di un rango qualitativamente superiore, tanto che sono definiti principi tanto quanto l’Uno. Se si guarda alla questione dal punto di vista esclusivamente aritmetico, il motivo, in ultima analisi, risiede nel fatto che ogni numero, a prescindere che sia pari o dispari, partecipa tanto del Limite quanto dell’Illimitato; infatti, già l’*uno-numero* (che è il fondamento di tutta la serie numerica) è unione di Limite ed Illimitato:

“l’unità [numerica] partecipa all’essenza [*nature*] di entrambi, poiché quando aggiunto ad un numero pari ne lo rende dispari, quando aggiunto ad uno dispari lo rende pari; perciò l’unità è chiamata ‘pari-dispari’. Così il Limite e l’Illimitato si combinano per generare la prima unità”³⁴

I problemi sorgono quando l’interesse si sposta dall’*uno* come numero all’*Uno* come principio che, secondo Cornford, coincide con il “Limite”³⁵. In questo senso l’*Uno* non partecipa all’Illimitato (di cui è anzi opposto) ed è chiamato anche “the same or sameness” (cui si oppone l’Illimitato chiamato “the other or otherness” – ἄλλο)³⁶. Tecnicamente questi due termini si riferiscono al numero 1 e al

³² “The fundamental distinction between the two main traditions, Ionian and Italian, is that whereas the Ionian sought the nature of things in some kind of matter, the Italian laid stress on the principle of limit or form which first appears as geometrical shape and number.” (Cornford, *Plato and Parmenides*, 3.).

³³ Particolarmente problematico è il passaggio tra i solidi geometrici e i corpi sensibili dotati di “accidenti”; l’argomento è sviluppato soprattutto nelle pagine 13-16 e si basa, principalmente, sull’argomentazione aristotelica data in *Met.* 989b, 29 – 990a 19.

³⁴ “The unit partakes of the nature of both, since when added to an even number it makes it odd, and when added to an odd number it makes it even; hence the unit is called ‘even-odd’. So Limit and Unlimited combine to produce the first unit.” Cornford, *Plato and Parmenides*, 7.

³⁵ Cornford, 5.

³⁶ Cornford attribuisce l’utilizzo di questi due termini a Nicomaco (Giamblico *In Nicomachi arithmetica introductio*), Cornford, 9.

numero 2, ma Cornford precisa che questo 1 e questo 2 sono intesi come “dispari” (“1 è il principio formativo dei numeri dispari”) e “pari” (il 2 è il principio formativo dei numeri pari)³⁷. Il motivo di questi due termini per identificare il Limite e l’Illimitato va ricercato nel fatto che costruendo un gnomone (aristotelico) partendo dal numero 1 si ottiene sempre un quadrato dove le unità dell’altezza corrispondono a quelle della lunghezza (fig.2), mentre se lo si costruisce sul numero 2 si avrà sempre una sproporzione (fig.3). Questo concetto di *uguaglianza* attribuito al principio del Limite potrebbe essere uno degli elementi che ha indotto Cornford a pensare che Parmenide parlasse dell’*Uno* pitagoricamente inteso (cfr. 28 B 8.29)³⁸.

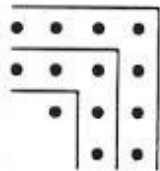


Fig. 2 Gnomone dispari

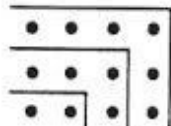


Fig. 3 Gnomone pari

Come si può ben vedere nel ragionamento appena esposto – così riassumibile: si ha un “1” che è visto in relazione al “2”, tuttavia non indicante un numero in quanto 1 singolo ma piuttosto come “esemplificativo” dei numeri dispari – l’*uno* ha un carattere ambiguo: è un principio, ma lo si tratta come un numero.

Nonostante questa ambiguità – cioè la difficoltà se non l’impossibilità di comprendere quando si ha a che fare con l’*Uno* come principio e con l’*uno* come numero – emerge comunque chiaro un concetto chiave: il principio “Limite” da solo non costituisce la realtà. Ma c’è di più: non si tratta solo di uno stato di fatto, è proprio che il Limite *non può creare la realtà*, necessita sempre dell’altro principio, l’Illimitato, che gli è complementare. Ciò si comprende molto bene se si guarda all’aspetto fisico-metafisico della questione. Secondo Cornford, che segue Aristotele³⁹, il processo cosmologico si divide in due fasi: “(1) La formazione della prima unità; (2) la successiva manifestazione dell’Illimitato [*drawing in of the Unlimited*] che è progressivamente limitata dal Limite, in modo da produrre più e più unità”⁴⁰.

Bisogna subito notare che questa “prima unità” è da intendersi come “prima” sul piano fisico⁴¹, non in termini assoluti; a riprova di ciò il fatto che Cornford ritenga che questa prima unità sia un solido, più specificatamente la piramide che è il solido più semplice⁴². Il fatto che nonostante ciò si parli

³⁷ “They regarded ‘one’ and ‘two’ as the two principles of all things. These differ only by 1; accordingly ‘the other’ is originally that which is other by I unit, not by any other number; and the word ‘other’ is properly used only of two things (one and the other), not of a greater number. Moreover, 1 is the formative principle of all uneven number, 2 of all even number; hence it is reasonable to say that odd number partakes of sameness, even number of otherness.”). Cornford, 9.

³⁸ Il nesso non è evidenziato esplicitamente da Cornford che invece cita Aristotele (*Met.* 1080b, 6; 1087b, 26) e Platone (*Parm.* 143b).

³⁹ Cornford, *Plato and Parmenides*, 13 e sgg.

⁴⁰ “(1) the formation of the first unit; (2) the subsequent ‘drawing in’ of the Unlimited, which is progressively limited by the Limit, so as to produce more and more units.” Cornford, 18.

⁴¹ “La prima unità è costruita così da avere una grandezza fisica” (“the first unit was construed so as to have magnitude” Cornford, 20.). Il riferimento è a *Met.* 1080b, 19-20: “l’unità [è] dotata di grandezza [fisica]” (“τὰς μονάδας ὑπολαμβάνουσιν ἔχειν μέγεθος”).

⁴² Cornford riporta anche un’alternativa “biologica” suggerita sempre da Aristotele: la prima unità è “il seme”. Questa interpretazione ha il pregio di guardare al cosmo non solo come ad un universo di oggetti ma sotto un aspetto vitalistico tipico sia della filosofia ionica che italica. Per un approfondimento pagine 19-21. Sulla questione del vitalismo del cosmo *infra*

tranquillamente di “unità” (μονάδα⁴³) è importante in quanto ribadisce la possibilità – in termini assoluti, a prescindere che il discorso sia sui Pitagorici o Parmenide o su altri ancora – che l’unità possa essere “composta” da dei molti senza cadere in contraddizione. In questo specifico caso la piramide sarebbe composta da superfici piane a loro volta composte da linee composte da numeri. Un’altra possibilità per arrivare a questo solido è quella di considerare la piramide come l’unione di 4 punti nello spazio. In ogni caso si tratta di un’unità composta che, per alcuni aspetti, ricorda un po’ la successiva composizione tramite gli atomi di Democrito e Leucippo. Un discorso diverso, ma che porta a conclusioni analoghe, si può fare se si intende la prima unità fisica non sotto un aspetto squisitamente matematico-geometrico ma sotto uno naturalistico-biologico⁴⁴: in questo caso la prima unità sarebbe come un seme. Il seme veniva certamente visto come un’unità semplice e non composta, ma che tuttavia necessitava sempre di altro per germogliare, sia che fosse inteso come un seme vegetale – necessita di terreno, di acqua –, sia che fosse inteso come lo sperma umano – necessita di un ricettacolo che è la madre –. A prescindere dalla correttezza o meno delle (pseudo-)conoscenze biologiche dell’epoca era indubbio che il seme, da solo, non potesse portare a nulla, necessitava sempre “di altro”, pena l’essere sterile. In questo caso, dunque, l’unità (deficitaria) implicherebbe non una molteplicità al suo interno ma al suo esterno, rendendo impossibile il concetto di unità “assoluta e completa” contemporaneamente. Tutto ciò, che è implicito nel ragionamento sulla prima unità, si esplicita nel secondo momento cosmogonico, quello in cui vi è la moltiplicazione dell’unità. Secondo Aristotele/Cornford⁴⁵ questo processo di moltiplicazione è reso possibile dal vuoto (l’Illimitato nella sua manifestazione fisica) che tiene distinte le unità tra di loro.

Con questo ultimo passaggio – che di fatto porta alla conclusione che, sia che noi guardiamo all’aspetto puramente aritmetico (l’*uno* partecipa al Limite e all’Illimitato), sia a quello esclusivamente fisico-metafisico (l’*Uno* è il Limite e crea la realtà grazie all’intervento dell’Illimitato/nulla), il Limite richiede e implica necessariamente l’Illimitato – i Pitagorici vengono definitivamente iscritti sotto un rigido dualismo: non solo il mondo è divisibile dicotomicamente nel suo stato attuale, ma la possibilità stessa della realtà si fonda sul fatto che ogni aspetto della realtà sia riconducibile ad uno dei due poli estremi Limite/Illimitato.⁴⁶

Dopo questa lunga introduzione sul pensiero pitagorico (visto sostanzialmente con gli occhi di Aristotele) finalmente Cornford passa a Parmenide, del quale ci dice che, sotto questo punto di vista, si pone in netta opposizione rispetto ai pitagorici: l’unico vero principio è quello dell’Uno (che viene detto *limitato e uguale*), a cui non manca nulla e a cui nulla può essere aggiunto, ogni cambiamento che noi vediamo è meramente illusorio.⁴⁷ Questo Uno non può accettare in alcun modo il vuoto⁴⁸, cioè *il diverso, l’illimitato*; qualsiasi *presunta conoscenza* sul mondo fisico è erronea perché si basa su questi due principi e chi le sostiene (gli uomini a due teste) vanno errando sulla via della falsità a cui, nonostante tutto ciò, Parmenide dedica circa metà del suo poema. Sebbene Cornford, nella parte specificatamente dedicata a Parmenide e alla “Via della Verità” non citi quasi mai esplicitamente i

⁴³ *Met.* 1080b, 20.

⁴⁴ Cornford, *Plato and Parmenides*, 19–21.

⁴⁵ *Met.* 1091a 15-18; *Phys.* 213b 22 e sgg; Cornford, 21–25.

⁴⁶ Ben diversi i due poli Giorno-Notte che, nella filosofia parmenidea, servono a spiegare la costituzione del mondo. Essi in fatti sono opposti fra di loro nelle caratteristiche, ma sono accomunati dal fatto di “essere” con la medesima dignità.

⁴⁷ Cornford, *Plato and Parmenides*, 37.

⁴⁸ Cornford, 23. Sul fatto che la principale differenza tra Parmenide e i Pitagorici si giochi intorno all’accettazione del vuoto insiste anche Casertano, sebbene in un contesto interpretativo completamente diverso: i principi Giorno/Notte non ricalcano in alcun modo Essere/Vuoto; la differenza tra Essere e Vuoto è ricalcata dai concetti di *continuum* e *discretum*, la *fisica* parmenidea (secondo Casertano) si gioca sul rapporto Giorno/Notte che sono parti del *continuum* (Giovanni Casertano, *Parmenide: il metodo, la scienza, l’esperienza*, 2° Ed. (Napoli: Loffredo, 1989), 223–25.). Che l’assenza del vuoto sia uno dei principi cardini della filosofia parmenidea è sostenuto anche da Gomperz (Theodor Gomperz, *Pensatori Greci: storia della filosofia antica dalle origini ad Aristotele e alla sua scuola*, a c. di Giovanni Reale (Firenze: Nuova Italia, 1967), 269–71.) il quale sostiene che esso sia il soggetto di B 4.2.

Pitagorici, dopo la sua lunga introduzione su questi, è palese che siano essi il bersaglio polemico. Solo alla luce di tutto ciò, dunque, si capisce per quale motivo, agli occhi di Cornford, si renda necessaria quella specificazione – dal sapore molto melissiano – circa l’esclusione dei molti: perché, altrimenti, si sarebbe potuta intendere l’unità come un qualcosa di *composto* (accettazione dei molti all’interno) o di *insufficiente* (accettazione dei molti all’esterno, fosse anche solo “un altro uno”, cioè l’Illimitato/non-essere), come già era stato fatto dai Pitagorici.

Ciò che risulta interessante – come si è già detto ma è utile ribadirlo – è il fatto che Cornford ammetta, di fatto, la non-impossibilità di far convivere l’unità con la molteplicità.

2.3 L’obiezione di Owen sulla questione dell’unità come premessa.

Come si è detto Cornford non dà una vera e propria spiegazione del perché l’unità in Parmenide sia una premessa assoluta e non una caratteristica dimostrata, si limita a dire che è così per il semplice fatto che si trattava di una conoscenza condivisa e comune. Non è del tutto chiaro neppure se l’unità, secondo Cornford, fosse indimostrata ma dimostrabile o indimostrabile assolutamente. Ci si era infine chiesti – e non si era volutamente data risposta – in che misura l’interpretazione del nostro autore potesse essere corretta. Sul tema interviene energicamente Owen nel 1960 con il celeberrimo *Eleatic Questions*⁴⁹, che, nonostante la brevità (solo 19 pagine) è presto diventato un *must* per gli studi di settore⁵⁰. In queste dense pagine l’intento dell’autore è di dimostrare che è assolutamente falsa quell’interpretazione di Parmenide secondo cui egli si riaggancerebbe alla cosmologia a lui precedente e abbia affermato l’esistenza di un universo sferico. La parte che maggiormente ci interessa è quella in cui Owen si interroga su quale sia il soggetto del celebre frammento 2 sulle vie

⁴⁹ Gwilym Ellis Lane Owen, «Eleatic Questions», *The Classical Quarterly* 10, n. 1–2 (maggio 1960): 84–102, <https://doi.org/10.1017/S0009838800024423>.

⁵⁰ I tre principali concetti chiave della lettura di Owen, tra di loro intrinsecamente connessi, sono: (1) Il monismo numerico (esiste un solo ente), (2) il rifiuto della cosmologia e (3) la lettura del verbo essere in un senso strettamente esistenziale. Quest’ultimo punto in particolar modo è quello che ha raccolto maggiori consensi; tra gli studiosi più famosi che lo hanno accettato, seppur talvolta con delle riserve, vanno annoverati Stokes (Michael C Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy* (Washington: Center for Hellenic Studies; distributed by Harvard University Press, Cambridge, 1971).), Gallop (David A. Gallop, *Parmenides. Fragments* (Toronto: University of Toronto press, 1984).), McKirahan (Richard D. McKirahan, «Parmenides of Elea», in *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary.*, 2° Ed. (Hackett Publishing, 2011), 145–74.); Furley sembra accettare la lettura esistenziale di Owen nel 1967 (David John Furley, «Parmenides of Elea», *Encyclopedia of philosophy* 6 (1967): 47–51.), sebbene poi nel 1973 (David John Furley, «Notes on Parmenides», in *Exegesis and Argument; Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos.*, a c. di Gregory Vlastos et al. (New York: Humanities Press, 1973), 1–15.) opti per una lettura in cui il senso esistenziale è “fuso” con quello predicativo; su tale argomento si tornerà in seguito analizzando la posizione di Calogero. Altri autori che ammettono una “fusione” tra i due sensi, che però non saranno analizzati, sono Sedley (David Sedley, «Parmenides and Melissus», in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, a c. di Anthony Arthur Long (Cambridge University Press, 1999), 114–15.) e Hankinson (R. Jim Hankinson, «Parmenides and the Metaphysics of Changelessness», in *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, a c. di Victor Caston e Daniel W. Graham (Aldershot: Ashgate Publishing, 2002), 68.). Anche tra coloro che si oppongono alla lettura complessiva di Owen viene spesso accettata la lettura esistenziale (es. Denis O’Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide. Texte, Traduction, Essai Critique.*, a c. di Pierre Aubenque (Paris: J. Vrin, 1987), passim.). D’altra parte ci sono stati anche autori che hanno negato la lettura esistenzialista ma alla fine hanno comunque affermato che il soggetto di εἶναι fosse l’Essere (qualsiasi cosa voglia dire questo termine) e che fosse unico, indivisibile, senza tempo etc... accettando così la lettura monistica in senso numerico (es. Allan Hartley Coxon, *The Fragments of Parmenides: A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary* (Assen; Wolfboro: van Gorcum, 1986), 19–21.). Un altro esempio che mi pare interessante da mettere in luce è quello di Patricia Curd che inizialmente è assolutamente contraria alla lettura esistenziale (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 9–15.) sebbene poi (Patricia Kenig Curd, *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, 2° Ed. (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004), XX n. 10.) ammetta che il senso esistenziale possa “rientrare” nella specifica accezione “veritativa” in cui la intenderà Kahn.

di ricerca (28 B 2.3-6) e nega che il soggetto possa essere tanto “Ciò che è” (*What is*)⁵¹ quanto “L’Uno” (*The One or The One Being*)⁵². In entrambi i casi Cornford compare come uno dei bersagli polemici. Per quanto riguarda la possibilità che il soggetto sia “Ciò che è” Owen porta una serie di argomentazioni che sfociano, in ultima analisi, nella conclusione che si avrebbe una mera tautologia⁵³. Per quanto riguarda invece la questione dell’unità il discorso è leggermente più complesso perché si inserisce nell’ottica per cui l’intero frammento 8 non è altro che una lunga argomentazione che procede per piccoli passi, dove ogni conclusione costituisce la premessa per l’argomentazione successiva. Tale progetto viene presentato nei versi 8.2-4 e si svolge lungo tutto 8.5-49: parte dalla dimostrazione dell’ingeneratezza e dell’immortalità (primi attributi presenti in 8, 2 e sviluppati in 8.6-21) fino a giungere alla dimostrazione della “completezza/non-infinità” (ἡδ’ ἀτέλειστον⁵⁴; sviluppata in 8.42-49)⁵⁵. Schematizzando l’ordine sarebbe questo:

- 1) Immutabilità (ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρόν 8.2 → 8.6-21)
- ↓
- 2) Interezza e unità (οὐλον μουνογενές / ἔν, συνεχές 8.4 → 8.22-25)
- ↓
- 3) Immobilità (ἀτρεμές 8.4 → 8.26-33)
- ↓
- [Breve riepilogazione dei risultati 8.34-41]
- ↓
- 4) Completezza (ἡδ’ ἀτέλειστον / ἡδέ τελεῖον, 8.4 → πάντοθεν ἴσον 8.42-49)

Come si nota la dimostrazione dell’unità costituisce il secondo *step* dell’argomentazione e si svolge nei versi 22-25. Tuttavia le premesse per capire l’argomentazione vengono date già nel blocco precedente, in particolar modo:

- a) Quella che definiremmo premessa maggiore è data al verso 11 “è per intero o non è per nulla”.
- b) Quella che definiremmo premessa minore invece ai versi 15-18, dove si conclude che non si può accettare che “non sia”.

Giocoforza, escluso il non essere, resta solo “che è”, e quindi, in virtù di 8.11, “è per intero”. Questo è sostanzialmente il ragionamento principale di Owen, che viene rinforzato da una serie di considerazioni di supporto di minor rilevanza⁵⁶.

⁵¹ Owen, «Eleatic Questions», 90–92.

⁵² Owen, 92–93.

⁵³ “I confess that in face of this I do not see how it is possible to interpret Parmenides either as preoccupied merely with the truism that what exists exists, or as smuggling in the existence of his subject as a premiss in the argument.” Owen, 92.

⁵⁴ Come è noto il passo è parecchio problematico; per ora basta dire che Owen, che pensa ad una svista del copista e opta per la correzione ἡδέ τελεῖον, intende il passo come “è completo”. Owen, 102.; in misura minore l’argomento è trattato anche a pagina 99.

⁵⁵ “The lines give the programme of the argument. ἀγένητον εὖν καὶ ἀνώλεθρόν proved in B 8. 6-21; οὐλον μουνογενές (the exact equivalent is ἔν, συνεχές in line 6) is proved next in lines 22-25; ἀτρεμές is proved next in lines 26-33. Then, after resuming his interim conclusions in lines 34-41, Parmenides goes on finally to prove in lines 42-49 that his subject is τετελεσμένον πάντοθεν; and here the programme inexplicably ends with ἡδ’ ἀτέλειστον”. Owen, 102.

⁵⁶ In sintesi: ὁμοῖον (8, 22) potrebbe avere un significato avverbiale e non predicativo, accordandosi quindi meglio con la lettura di Owen (Owen, 92. In particolare nota 4); la ripetizione della clausola ἐπεὶ in ogni passaggio logico fa pensare che la sua presenza in 8, 22 confermi che si tratta di un ragionamento (Owen, 93.);

Il ragionamento di Owen non farebbe una piega se non fosse che sorge spontanea una considerazione: egli ha esplicitato la dimostrazione dell'interezza, non dell'unità. Come si passa dal dire che il soggetto (qualsiasi esso sia) è intero a dire che è uno? Owen non si pone minimamente il problema in quanto per lui le due cose coincidono: “[...] οὐλον μονογενές (l'esatto equivalente è ἓν, συνεχές alla linea 6) [...]”⁵⁷. Il problema di questa argomentazione non è tanto che viene dato per vero qualcosa che manca, ma piuttosto che viene omessa l'esplicitazione di qualcosa che in realtà è implicito: il fatto che l'essere un intero implichi l'essere un'unità è certamente vero, ma ci dice qualcosa di più, cioè che è *uno in quanto intero*. Detto altrimenti *non è un'unità assoluta*. Bisogna ora chiedersi: Owen era consapevole di ciò? Riteneva che Parmenide parlasse di un'unità sotto il rispetto dell'interezza – e quindi compatibile con i molti – oppure anche secondo lui, come per Cornford, i molti sono da escludersi? Sebbene Owen non entri nel dettaglio è lecito propendere per la seconda ipotesi, principalmente per due motivi:

1. Prima di tutto perché, mancando specificazioni ulteriori, è probabile che egli si rifacesse alla concezione maggiormente sostenuta in quel periodo, “la versione standard”; in aggiunta a ciò si consideri che Owen non critica Cornford sul concetto di unità, ma solo sul suo ritenerlo una premessa piuttosto che l'esito di un'argomentazione.
2. Secondariamente – e questo è assai più rilevante – sul finire dell'articolo Owen compie dei parallelismi tra Melisso e Parmenide. Questo paragrafo è interessante per diverse ragioni.
 - a. Il confronto prende l'avvio dal diverso modo di guardare all'aspetto temporale e quello spaziale: mentre Parmenide ritiene i due aspetti inscindibili Melisso compie quella separazione che porterà ad esplicitare che ciò che esiste, *poiché è uno*, non può avere corpo, altrimenti sarebbe divisibile in parti (*μοῖρα*). Quest'argomentazione contro i molti, per Owen, andrebbe confrontata con 28 B 8.44-48. In ogni caso, conclude Owen, l'intento di Melisso non sarebbe criticare il maestro ma chiarire il suo pensiero. Insomma, qui Owen ci sta dicendo che Melisso e Parmenide condividevano la stessa visione; e sul fatto che Melisso fosse contro i molti non vi sono dubbi.
 - b. Ammesso che Parmenide e Melisso la pensassero realmente in modo uguale questo “tentativo di chiarimento” di Melisso sarebbe un'ulteriore indizio del fatto che la teoria parmenidea, così come era presentata, poteva dare adito all'ipotesi che l'unità proposta non fosse quella assoluta.
 - c. Owen afferma esplicitamente che Melisso si discosta dal maestro per il problema dell'infinità dell'Essere, lasciando intendere che questo fosse l'unico punto di disaccordo, o per lo meno che altre divergesse non fossero tali da compromettere la linea di continuità; se Owen avesse ritenuto che Parmenide concedesse l'esistenza dei molti all'interno dell'unità dell'intero, certamente non avrebbe potuto esimersi dal rilevarlo.

Tornando dunque alle critiche che Owen muove contro Cornford, pare opportuno spezzare una lancia a favore di quest'ultimo. Alla luce di quanto detto è infatti possibile – ma non è assolutamente provabile, è una mera ipotesi – che Cornford avesse intuito i rischi (per la teoria “tradizionale”) del ritenere l'unità oggetto di argomentazione piuttosto che come principio indiscusso e indiscutibile, e che quindi avesse agito di conseguenza eleggendo l'unità a principio al pari dell’“esseità”.

infine accenna alla possibilità di leggere *συνεχές* in senso temporale, per cui la continuità deriverebbe dall'aver escluso la nascita e la morte e, quindi, ogni forma di alterazione nel tempo, ma egli stesso preferisce non entrare nello specifico dell'argomento (Owen, 93.).

⁵⁷ “οὐλον μονογενές (the exact equivalent is ἓν, συνεχές in line 6)”. Owen, «Eleatic Questions», 102.

Prime conclusioni:

I tre autori citati non sono certamente gli unici a discutere sul tema dell'unità ma le loro interpretazioni sono ben esemplificative delle principali posizioni e dei loro limiti. Ciò che emerge chiaramente è che:

- 1) l'unità non è un mero attributo (nel caso di Cornford e Zeller forse nemmeno un attributo in senso proprio), ma costituisce il cuore del pensiero parmenideo;
- 2) quest'unità è sostanzialmente vista come assoluta, cioè implicante l'esclusione dei molti (in perfetto accordo con il pensiero zenoniano e, soprattutto, melissiano), e implicante una notevole rottura rispetto al pensiero precedente;
- 3) questa rottura è prima di tutto con il pensiero ionico⁵⁸, ma anche quello italico-pitagorico da cui comunque prenderebbe le mosse. La diversità rispetto al pensiero ionico risiede nel fatto che ci si sposta da un piano strettamente fisico (o di metafisica immanente al piano fisico) ad uno "formale"⁵⁹ (passaggio da ambiente ionico ad ambiente pitagorico); la differenza rispetto a quello pitagorico invece riguarda il passaggio da una visione dualistica (o meglio polare) ad una strettamente monistica.

Queste tre conclusioni sono interconnesse tra di loro, tanto che dopo la terza si potrebbe tornare a rileggere la prima: fra di loro c'è una forte coerenza interna. Ci sarebbe poi una quarta caratteristica tipica di questi monismi, su cui non si è potuto argomentare, ma a cui è necessario almeno accennare: l'impossibilità di attribuire qualsivoglia valenza veritativa alla seconda parte del poema, quella "fisico-cosmologica". Le motivazioni sono varie, principalmente riconducibili al concetto di *immutabilità* dell'Essere e al *rifiuto dei molti*: il mondo fisico, infatti, è vario e mutevole. Questa visione così "drastica" è inoltre connessa al tema della critica nei confronti dei Milesi. Vale la pena citare le parole di un ultimo celebre portavoce del monismo radicale, Guthrie⁶⁰:

"La "via corretta", d'altra parte, ha asserito che la realtà fosse, e dovesse essere, un'unità nel senso più stretto possibile e che qualsiasi cambiamento in essa fosse impossibile.

[...] [Parmenide] sostiene con devastante precisione che quando si dice che qualcosa è, è vietato dire che quella cosa era o sarà, attribuendogli un'origine o una distruzione nel tempo, o qualsiasi altra alterazione o movimento di sorta. ma ciò è proprio quello che hanno fatto i Milesi. Loro sostenevano che il mondo non fosse sempre esistito nel proprio stato di presente cosmico. Lo facevano derivare da una sostanza, che sostenevano si fosse mutata o mossa in vari modi - diventando più caldo o più freddo, più secco o più umido, raro o denso - al fine di produrre l'ordine del mondo attuale."⁶¹

⁵⁸ Anche Gadamer: "Non vediamo Parmenide in polemica contro determinati pensatori, ma in generale contro lo sfondo della grandiosa filosofia ionica" (Hans-Georg Gadamer, «Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides», in *Varia Variorum: Festgabe fuer Karl Reinhardt*, a c. di Karl Reinhardt (Muenster; Koeln: Boehlau, 1952), 60.)

⁵⁹ Cfr. Cornford, *Plato and Parmenides*, 3. Cfr. Anche Owen, «Eleatic Questions», 84. e 95-101 che critica chi sostiene che nel poema vi sia una cosmologia e una dimostrazione di un universo sferico. Vi sono anche autori che, pur riconoscendo che nel poema parmenideo vi sia una *fisica*, ugualmente affermano una forte critica nei confronti del pensiero ionico, in particolar modo contro il concetto di *mutamento (lato sensu)*.

⁶⁰ William Keith Chambers Guthrie, *A History of Greek Philosophy II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. (Cambridge: University Press, 1965), 1-79. Per l'importanza e l'influenza di Guthrie, soprattutto nell'ambito anglofono, vedi John Anderson Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 7-19.

⁶¹ Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*. p. 5; 15-16 ("The 'true way', on the other hand, had asserted that reality was, and must be, a unity in the strictest sense and that any change in it was impossible." P. 5. ||

Nel prossimo capitolo si vedrà come queste certezze, col tempo, hanno iniziato a vacillare.

“[Parmenides] argues with devastating precision that once one has said that something is, one is debarred from saying that it was or will be, of attributing to it an origin or a dissolution in time, or any alteration or motion whatsoever. But this was just what the Milesians had done. They supposed that the world had not always existed in its present cosmic state. They derived it from one substance, which they asserted to have changed or moved in various ways—becoming hotter or colder, drier or wetter, rarer or denser—in order to produce the present world-order.” Pp. 15-16)

Capitolo 2. Oltre le interpretazioni metafisiche: il soggetto di B2.

Come abbiamo visto con Owen, un passo estremamente complicato e connesso con questo studio è quello del soggetto di B 2 che ai primi 5 versi recita:

Orbene io ti dirò e tu ascolta attentamente le mie parole,
quali vie di ricerca sono le sole pensabili:
l'una (che dice) che è e che non è possibile che non sia
il sentiero della Persuasione (giacché questa tien dietro alla Verità);
l'altra (che dice) che non è e che non è possibile che sia.⁶²

Il soggetto di “che è” (v.3) e “che non è” (v.5) non è esplicitato. In passato si era soliti inserire tra parentesi quadre il soggetto che si riteneva più opportuno; nelle edizioni più recenti invece, in genere, si preferisce lasciare una traduzione letterale dove il soggetto non è esplicitato e inserire in nota o nel commento tutte le specificazioni del caso. Un'ottima rassegna in lingua italiana delle interpretazioni più comuni è offerta da Reale nel suo aggiornamento della traduzione di Mondolfo dell'opera dello Zeller⁶³. Per l'argomento qui trattato risultano particolarmente interessanti, oltre a quelle di Zeller, Cornford e Owen già parzialmente trattate, le posizioni di Verdenius (*Parmenides: some comments on his poem* 1942)⁶⁴, Calogero (*Studi sull'eleatismo* 1932)⁶⁵ e Untersteiner (*L'ὄδος di Parmenide come via all'ἔόν* 1956)⁶⁶.

Prima di analizzare queste posizioni è doveroso fare alcune precisazioni. Esse, ovviamente, sono state più e più volte riviste e si ritiene inutile qui esporre tutte le varianti; tuttavia pare opportuno sottolineare che la linea interpretativa di Owen si è rivelata essere una delle più feconde. In particolar modo Palmer⁶⁷ riesce a tracciare una “evoluzione” di questa interpretazione: essa nascerebbe addirittura *implicitamente* con Russell⁶⁸, verrebbe resa *esplicita* con Owen, quindi criticata da Tarán e, infine, “aggiornata”, anche alla luce degli errori evidenziati da Tarán, da alcuni autori come, Kahn, Mourelatos e Barnes⁶⁹; in seguito, anche grazie alla lettura di Curd e Leslye Brown⁷⁰ proprio da questa linea si svilupperà la lettura dello stesso Palmer. Su tali interpretazioni si tornerà in un secondo

⁶² Traduzione Giannantoni.

⁶³ Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 184–90. Sempre ad opera di Reale è presente una rassegna più recente, ma meno approfondita, in Giovanni Reale e Luigi Ruggiu, *Parmenide. Poema sulla natura: i frammenti e le testimonianze indirette* (Milano: Bompiani, 2003), 91 n. 10. Cfr. anche Ruggiu, *Parmenide*, 2014. Ritengo molto interessante anche la rassegna di Mourelatos (Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 2° Ed. (Las Vegas; Zurich; Athens: Parmenides Publishing, 2008), 269–76.) non tanto per la vastità delle interpretazioni analizzate – tutto sommato sono sempre le medesime – quanto per il tentativo, tipico degli studiosi anglofoni, di leggere tali interpretazioni in connessione con l'evoluzione del tema nei filosofi contemporanei (particolarmente interessante ad esempio p. 271 dove l'autore compie delle analogie col *cogito* di Descartes e la logica di Frege). Un'altra rassegna degna di nota, questa volta per la vastità dei riferimenti, soprattutto tedeschi ed anglofoni, e per il fatto di essere aggiornata al 2013, è quella in lingua tedesca curata da Kraus in M. Kraus, «Parmenides», in *Die Philosophie der Antike*, a c. di Hellmut Flashar (Basel: Schwabe, 2013), 461–62.

⁶⁴ Willem Jacob Verdenius, *Parmenides: some comments on his poem* (Groningen: Wolters, 1942).

⁶⁵ Calogero, *Studi sull'Eleatismo*.

⁶⁶ Mario Untersteiner, «L'ὄδος di Parmenide come via all'ἔόν», *Studi urbinati* 29 (1956): 22–69. Testo reperibile anche in Mario Untersteiner e Giovanni Reale, *Eleati: Parmenide, Zenone, Melisso: testimonianze e frammenti*, a c. di Giovanni Reale (Milano: Bompiani, 2011).

⁶⁷ Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 74–82.

⁶⁸ Secondo Cerri (Cerri, *Parmenide*, 126 n. 1.) la teoria di Russell va considerata come un'anticipazione del monismo predicazionale di Curd.

⁶⁹ Io ritengo che la lettura stessa di Barnes sia fortemente influenzata anche da quella di Mourelatos e non si possa considerare un'evoluzione diretta di Owen.

⁷⁰ Leslye Brown, «The Verb 'to be' in Greek philosophy: some remarks», *Language. Companion to ancient thought* 3 (1994): 217.

momento, per ora il nostro interesse è focalizzarci sulle interpretazioni che hanno animato il dibattito nel corso del '900.

1. Alcuni cenni sulle posizioni tradizionali: τὸ ἐόν e l'uno, soggetto impersonale, soggetto "in costruzione".

Circa le interpretazioni dello Zeller e di Cornford – per questo studio – non si ha più molto da dire: il soggetto sottointeso è il τὸ ἐόν, l'Essere, che si identifica sostanzialmente con l'Uno. Questa posizione è senza dubbio la più antica e quella maggiormente accettata fino al '900. Essa però, come insegna Owen, riduce la portata del testo ad una mera tautologia⁷¹. Qualcuno, pur accettando che il soggetto sia l'Essere, non ha voluto vedere un semplice tautologia, ma l'esplicitazione del principio di identità e non contraddizione; se si accettasse ciò per vero bisognerebbe però ridurre l'intera filosofia Parmenidea ad un'*analitica*.

Vi è poi chi accetta che il soggetto sia l'Essere, ma ritiene che il verso 3 non abbia solo una portata logica bensì anche fisico-metafisica: sostanzialmente i due piani, quello logico e quello ontico, riuscirebbero a convivere in virtù – o *in vizio* secondi alcuni – di una non ancora esplicitata differenza tra il significato *esistenziale* e quello *predicativo*⁷². Probabilmente sono riconducibili a questa visione tanto le letture *fisiche* di Parmenide che quelle *epistemologiche*⁷³; le prime cercano di far convergere il senso della dottrina parmenidea verso la sfumatura fisico-esistenziale, le seconde verso quella logico-predicativa. Tra tutte le interpretazioni che si basano su questo punto di vista è importante sottolineare che in passato la *con-fusione*⁷⁴ tra i due piani veniva vista spesso come un limite, quasi si trattasse di una incapacità di Parmenide di cogliere la differenza tra i due aspetti – si diceva che solo con Aristotele si sarebbe avuta una netta differenza tra i due piani – ; le interpretazioni più recenti, invece, tendono a leggere questa *con-fusione* sotto una luce molto più positiva: non si tratta di mancanza di *capacità* di distinguere i due piani, ma di *volontà* di non distinguerli; non esiste una logica asettica, essa è sempre *immanente* al mondo fisico. Ovviamente questa logica si fonda su un

⁷¹ In realtà questa non è l'unica critica che viene mossa a tale interpretazione. Secondo Fränkel (Hermann Ferdinand Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, 1° Ed., vol. 13 (American Philological Association, 1951), 36 e sgg.) non è problematico dire in assoluto che "l'Essere sia" (cfr. B 6.1) ma ritenere "to eon" sia il soggetto specifico sottointeso. Secondo Reale invece il problema è più di rigore critico: tutti coloro che accettano tale soluzione non la giustificano in modo significativo, si tratterebbe di una "indebita presupposizione" (Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 100.)

⁷² "[...] the ambiguity, of which Parmenides himself was unconscious, between the predicative and the existential senses of the Greek word *esti*" (Geoffrey Stephen Kirk e John Earle Raven, *The presocratic philosophers: a critical history with a selection of texts*, 1° Ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1957), 269, <http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/5957327.html>). Con la seconda edizione (1983) di questo testo Schofield aggiungerà che in Parmenide non si può parlare propriamente di confusione: "Parmenides use of *estin* is simultaneously existential and predicative [...] but not therefore [...] confused" (Geoffrey Stephen Kirk, John Earle Raven, e Malcolm Schofield, *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*, 2° Ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 246.). Secondo Patricia Curd il cambiamento di posizione da parte di Schofield è dovuto all'influsso di Barnes (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 10 nota 17.).

⁷³ Secondo alcuni esponenti di questo filone, la presenza in contemporanea dei due significati non è da vedersi tanto come un problema di *con-fusione*, quanto piuttosto di *derivazione* (o ricomprensione) di un senso rispetto all'altro.

⁷⁴ Il primo a parlare di *con-fusione* tra l'aspetto predicativo e quello esistenziale del verbo essere fu Calogero, sebbene io ritengo sia spesso stato frainteso in ciò. Successivamente la tesi della *con-fusione* fu ripreso da John Raven (Kirk e Raven, *The presocratic philosophers*, 269–72.) e da qui in poi divenne conosciuta a livello globale da ogni studioso del settore. Sulla rilettura da parte di Raven della proposta di Calogero e il rapporto con la lettura "standard" (ontologica) v. Alexander P. D. Mourelatos, «Some alternatives in interpreting Parmenides», *The Monist* 62, n. 1 (1979): 3–8. (ristampato in Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 350–55.).

logos che non è una mera capacità intellettuale dell'uomo ma una *legge* intrinseca alla natura (*φύσις*) stessa⁷⁵, una logica che senza dubbio è *divina*. Sul rapporto tra senso *esistenziale* e *predicativo* del verbo essere torneremo più avanti trattando Calogero e i fautori del così detto “monismo predicazionale”.

Un'altra interpretazione molto diffusa, soprattutto in passato, è quella secondo cui non esiste alcun soggetto e la frase va letta in un'ottica impersonale, del tipo “piove”⁷⁶. Contro questa spiegazione si è battuto fortemente Owen, in quale insiste sul fatto che la mancanza di soggetto andrebbe contro il senso generale del poema, in particolar modo contro il frammento 2 (versi 7-8) e 8 (versi 8-9, 17-18 e 34-36). In questi luoghi, infatti, si afferma che ciò che non esiste non può essere pensato e non se ne può parlare; da ciò ne consegue che ogni volta che si pensa o si parla, necessariamente si pensa a qualcosa o si parla di qualcosa⁷⁷. In effetti, quando ancora oggi utilizziamo le frasi impersonali, in realtà c'è sempre un soggetto sottointeso che compie un'azione sottointesa: “piove” vuol dire che “la pioggia sta cadendo”.

Se dunque non abbiamo l'esplicitazione di alcun soggetto e nessun attributo che possa guidarci a capire di che cosa si sta parlando – e quindi, come direbbe Reale, ogni soggetto sarebbe un'indebita presupposizione, sia l'Essere che l'Uno – ma d'altra parte deve necessariamente esserci un soggetto, come si esce da questa *impasse*?

La soluzione che propone Owen è che vi sia un soggetto completamente indeterminato, di cui non si sa assolutamente nulla, e di cui, poco alla volta, veniamo a scoprire le varie caratteristiche. Il punto di partenza è che questa cosa esiste, e non può non esistere; seguiranno poi i *σήματα*⁷⁸ del frammento 8 che ci daranno altre informazioni. Una soluzione simile era stata proposta l'anno precedente da Loenen⁷⁹ e recentemente da Ruggiu⁸⁰. Va comunque sottolineato che, in ultima analisi, anche per

⁷⁵ Cfr. *infra* p. 275.

⁷⁶ Fränkel (Hermann Ferdinand Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, 4° Ed. (München: C. H. Beck, 1993), 403.). Cfr. Burnet (John Burnet, *Early Greek Philosophy*, 4° ed. (London: A. & C. Black, 1930), 200.), Jaeger (Werner Wilhelm Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, trad. da Ervino Pocar, Il pensiero storico 45 (Firenze: La nuova Italia, 1961).), Falus (R. Falus, «Parmenides-Interpretationen», *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 8 (1960): 267–294.), Taran (Leonardo Tarán, *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays* (Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1965), 36. e seguenti).

⁷⁷ A proposito di questo presupposto – ogni volta che si parla, si parla di qualcosa –, in un altro contesto (commento del Fr. 6) Untersteiner parla di “esegesi ontologico-metafisica” (Mario Untersteiner, *Parmenide: testimonianze e frammenti* (Firenze: La nuova Italia, 1958), CII. = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 115.). Vedi anche Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CIX–CXI. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 121–23.) nota 29.

⁷⁸ I *σήματα* hanno la funzione di guidare lungo la via, sono i segnali caratteristici della via. Sebbene normalmente quando si parla di *σήματα* in Parmenide ci si riferisce a quelli di 28 B 8.2 e sgg., bisogna ricordare la loro accezione neutra: esistono infatti anche dei *σήματα* della “via sbagliata”, come si può evincere da B 8.55. Cfr. Gadamer, «Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides», 61 e 67 nota 11; Guido Calogero, «Parmenide e la genesi della logica classica», *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa.*, II, 5 (1936): 183; Hermann Diels, *Parmenides Lehrgedicht* (Berlin: G. Reimer, 1897), 93, <http://archive.org/details/parmenideslehrg00parmgoog>.

⁷⁹ Johannes Hubertus Mathias Marie Loenen e C. Dikshoorn, *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy* (Assen: Van Gorcum, 1959), 15.

⁸⁰ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 186–88, 179–200, 470–84. Vedi anche Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 49–50, 215–17. Ovviamente il modo in cui Ruggiu intende l'*eon* è ben diverso dal modo in cui lo intende Owen. È interessante notare che per Ruggiu con l'emergere dei *semata* si passa dalla valenza esistenziale del verbo essere a quella copulativa (“Nel fr. 8 avviene l'esplicitazione del valore assoluto da dare ai termini del giudizio originario. Qui si passa dalla valenza esistenziale a quella copulativa, [...]. Tutti i contrassegni non sono altro che l'esplicitazione del valore assoluto dell'ἔστιν” Reale e Ruggiu, 56.). Cfr. Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 186–87.

questi autori, alla fine, il soggetto coincide con l'ἔόν⁸¹. La differenza sostanziale tra l'ipotesi di Owen-Ruggiu⁸² e le altre appena citate sta nel fatto che, in queste ultime, l'Essere viene dato per scontato e conosciuto – nel momento in cui si inizia il poema si sa già che si sta parlando dell'Essere –, invece nella lettura Owen-Ruggiu solo alla fine del lungo processo si può scoprire che quel soggetto iniziale coincide con l'Essere. Essendo questo il risultato finale cadrebbe l'accusa di truismo, anche perché di questo Essere si sanno anche molte altre cose oltre “che è” (cioè che è continuo, intero, ingenerato etc...). A parere di chi scrive la differenza tra queste due posizioni è abissale, sebbene il risultato finale sia il medesimo; si tratta di scambiare il principio con il fine (o l'inizio con la fine o la premessa con la conseguenza). Un forte sostegno alla teoria Owen-Ruggiu può essere dato dal frammento 5⁸³ in quanto, alla luce di questa ipotesi, potrebbe voler significare che il risultato finale sarà la piena comprensione di ciò che era il soggetto iniziale.

Nel 1965 Tarán⁸⁴ noterà che nemmeno il soggetto di Owen è totalmente indeterminato, in quanto presuppone che l'oggetto di ricerca sia qualcosa di pensabile e dicibile⁸⁵; ma, continua Tarán, la simmetria tra la pensabilità/dicibilità e l'esistenza si può dedurre solo dai versi 7 ed 8 a causa del rigetto della seconda via. Dunque, lo stesso Owen cadrebbe nell'errore che egli stesso criticava agli altri, cioè di esplicitare un soggetto che poteva essere noto solo alla fine del poema e non ancora in quel determinato momento. Se in effetti al verso 3 del frammento 2 all'ascoltatore fosse nota o meno la simmetria tra la pensabilità e l'esistenza è un problema che, secondo me, esula dall'interpretazione di Parmenide in sé e si colloca in una più ampia questione che riguarda il *substratum culturale* del VII e VI secolo a.C.; per tanto si sceglie di non approfondire la questione. Si fa tuttavia presente che, secondo Palmer⁸⁶, coloro che danno per scontata questa simmetria risentono fortemente dell'interpretazione di Russel⁸⁷, a sua volta influenzata dalla sua stessa propria filosofia originale⁸⁸. Nonostante la critica di Tarán, l'interpretazione di Owen fu comunque accolta da diversi studiosi, tra cui Kahn, ma di ciò dirò in seguito, in una sezione a lui dedicata. Altri studiosi, invece, accettarono la critica di Tarán, e per questo, pur basandosi sulla lettura di Owen, ne modificano alcuni dettagli in modo da “risolvere” il problema appena evidenziato. Tra questi il più importante è Barnes.

⁸¹ Ciò che cambia è cosa noi intendiamo con ἔόν; la posizione di Ruggiu è particolarmente affascinante e complessa, difficilmente riassumibile. Volendo provare a compiere tale ardua impresa si può dire che “*eon*” sia la “qualità”, l’“essenza” dell’essere inteso come “essere una qualsiasi cosa”, allo stesso modo in cui la cavallinità è l’essenza dell’essere cavallo. In ultima analisi, dunque, “qualsiasi cosa” può essere il soggetto di tale verso, qualsiasi aspetto della realtà o anche la realtà tutta nel suo insieme, qualunque cosa è ἔόν in quanto e solo in quanto, per il semplice fatto di essere qualcosa, allora “è”: “tale valore [=il soggetto] può essere assunto solo dal significato “essere”, che indica insieme ciò per cui di ogni cosa che è bisogna dire che “è” e nel contempo che la stessa totalità si costituisce come essere” Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 186–87.

⁸² Tale posizione, oltre che da Loenen, è condivisa anche da Couloubaritsis (Lambros Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide* (Bruxelles: Ousia, 1986), 181.), Cassin (Barbara Cassin, a c. di, *Si Parménide: le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia* (Lille: Presses Universitaires de Lille, 1980), 50.) e Aubenque (Pierre Aubenque, «Syntaxe et sémantique de l’être dans le Poème de Parménide», in *Études sur Parménide II. Problèmes d’interprétation*, a c. di Pierre Aubenque (J. Vrin, 1987), 112.).

⁸³ “Per me è lo stesso, / da qualsiasi parte cominci: là infatti di nuovo farò ritorno.” Trad. Giannantoni (“ξυὸν δὲ μοί ἐστιν, / ὀπιόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἵξομαι αὐθις”)

⁸⁴ Tarán, *Parmenides*, 35.

⁸⁵ “[il soggetto] è semplicemente ciò che può essere pensato o di cui si può parlare” (“[...] is simply what can be talked or thought about”. Owen, «Eleatic Questions», 60.)

⁸⁶ Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 76–82.

⁸⁷ *History of western philosophy*. L’opera è del 1945 e nel corso degli anni l’opera è stata ristampata più e più volte in tutte le principali lingue. L’ultima ristampa (al momento in cui scrivo) in lingua originale è del 2008 (Bertrand Russell, *History of Western Philosophy* (London: Routledge, 2008).); la traduzione in lingua italiana più recente è del 2004 (Bertrand Russell, *Storia della filosofia occidentale: e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall’antichità a oggi* (Milano: TEA, 2004).).

⁸⁸ Bertrand Russell, *The principles of mathematics* (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), 449.

Basandosi dunque sulla teoria di Owen, ma accogliendo la critica di Tarán, Barnes⁸⁹ sul finire degli anni '70⁹⁰ espresse la sua tesi per cui il soggetto di “che è” è ciò su cui si sta indagando ed il verbo essere va letto in modo esplicitamente esistenziale: “se stiamo indagando su qualcosa, allora [prima via] esiste ... oppure ... [seconda via, non esiste]”⁹¹. In seguito, col frammento 8, Parmenide spiegherà quali caratteristiche deve possedere tale oggetto di ricerca, proprio come sostiene Owen. In questo modo l'accusa di Tarán viene meno in quanto, effettivamente, al verso precedente Parmenide aveva parlato proprio di “via di ricerca”, ed è ovvio che, se si è “alla ricerca”, si è “alla ricerca di qualcosa”. Si potrebbe poi discutere a lungo sulla questione che l'oggetto di ricerca, per essere *ricercabile* debba essere *conoscibile*, oltre che esistente; da ciò l'accusa di usare come implicito qualcosa che vuole essere dimostrato. Ma a questo punto, secondo me, si passerebbe dal problema storiografico “cosa dice Parmenide” al problema teoretico “il ragionamento di Parmenide è corretto o fallace?”, e ciò non ci riguarda. Piuttosto mi preme evidenziare altre due importanti differenze tra la lettura di Owen e di Barnes: (1) la prima consiste nel fatto che per Owen questo soggetto è unico, invece per Barnes è ammessa la possibilità che si diano più soggetti⁹² in quanto non vi sarebbero prove né della dimostrazione né dell'assunzione implicita da parte di Parmenide del monismo⁹³; (2) la seconda, invece, consiste nel fatto che in Barnes vi è una forte influenza delle letture epistemologiche, che proprio in quegli anni stavano fiorendo – secondo tali letture, essenzialmente, Parmenide starebbe fornendo le “istruzioni” per effettuare uno “studio razionale” della realtà e degli elementi che la compongono –, sebbene per lui il senso del verbo essere rimanga comunque principalmente esistenziale: *ciò che esiste* possiede determinate caratteristiche etc...

Infine, giusto per citare un altro importantissimo storico della filosofia parmenidea, su questa linea di Barnes – cioè la medesima di Owen ma influenzata dalle letture predicazionali – mi pare si possa collocare anche Coxon per il quale la predicabilità dell' “è” è la caratteristica propria di ciò che può essere detto o pensato di qualcosa⁹⁴.

⁸⁹ Jonathan Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», *Russian Journal of Numerical Analysis and Mathematical Modelling* 61, n. 1 (1979): 19; Jonathan Barnes, *The Presocratic Philosophers. Vol. 1: Thales to Zeno* (London: Routledge & Kegan Paul, 1979), 165–68.

⁹⁰ Le due opere principali di Barnes su questa questione sono entrambe del 1979 (Barnes, *The Presocratic Philosophers. Vol. 1: Thales to Zeno*; Barnes, «Parmenides and the Eleatic One»), ma alcuni aspetti della sua interpretazione erano già stati anticipati con delle letture presso Cambridge alcuni anni prima (Barnes, 1 nota 1.).

⁹¹ “If something is inquired into, then either it exist... or...” Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 19. Analogamente “[...] Road (A) says that *whatever we inquire into* exist, and cannot not exist” Barnes, *The Presocratic Philosophers. Vol. 1: Thales to Zeno*, 163.

⁹² Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 20–21.

⁹³ A tale argomentazione è dedicato l'intero articolo *Parmenides and the Eleatic One* del 1979.

⁹⁴ “His aim in defining the ‘genuine way of enquiry’ as the expression ‘is’ is to discover (i) what, if anything, can be said and thought ‘to be’ something without the possibility of denial that it is that thing, and (ii) what this subject can further be said ‘to be’, i.e. what further predicates can be asserted of it. He answers these questions by converting the verb ‘is’ to the noun-expression ‘Being’ (ἐόν) and then arguing for the nature of what this name must denote. The ‘is’ which constitutes the definition of the way is thus reformulated as the copula with ‘Being’ as its subject: ‘Being is ungenerated and imperishable, complete, unique, unvarying’ etc. (fr. 8, 3-5). Initially the nature and number of ‘Being’, like the sense of ‘is’, remain wholly undetermined except as what ‘is and is not for not being’. Its further determination, culminating in its characterisation as non-physical, is argued in the account in fr. 8 of the many landmarks or monuments on the authentic way of enquiry, i.e. of the terms which can be asserted of the subject, and the question arises, ‘how does Parmenides envisage the relation between the subject, ‘Being’, and the terms joined with it by the copula?’ [...] Parmenides’ copulative use of ‘is’ in his account of the authentic way signifies an identity which is the direct expression of the perfect identity of substantial Being.” Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 20. Affermazioni analoghe a pagina 175.

Queste letture sono state da me definite “tradizionali” in quanto, in ultima analisi, pongono l’Essere come *soggetto reale* dei versi⁹⁵ – caso a parte è la lettura di Barnes che lascia intravedere una certa sfumatura epistemologica, ma bisogna ricordare che questa posizione è molto successiva e risente di posizioni che ancora dobbiamo affrontare –. Tuttavia, intorno alla metà del XX secolo, sono state date altre tre letture che potremmo definire “rivoluzionarie”, in quanto *ritengo*⁹⁶ gettino le basi per delle nuove letture dell’intero poema. Verdenius apre alle letture fisiche contemporanee – tra le quali ricordiamo in particolar modo quella di Casertano, che è quella forse a cui più mi sento affine, e quella di Cerri⁹⁷ che forse rappresenta la massima espressione di questo filone–; Calogero introduce l’idea di una lettura dell’essere come elemento logico – spianando la strada alle letture di Kahn, Mourelatos e Curd –; infine, Untersteiner dà vita all’idea di una “interpretazione metodologica” che è stata recepita da vari studiosi, sebbene molti di essi leggano B 2.1-5 diversamente dallo studioso – principalmente in un’ottica tradizionalista ed è, per esempio, il caso di Ruggiu, oppure ancora nell’ottica epistemologica come Mourelatos e Curd –.

2. Verdenius (1942): tra realtà (fisica?) ed epistemologia

2.1 Verdenius: un veggente inconsapevole tra fisica ed epistemologia

Nel 1942 Verdenius pubblica la propria tesi di dottorato su Parmenide. In questo testo egli più che sul τὸ εἶν si concentra maggiormente sul νοεῖν, e lo stesso τὸ εἶν è analizzato sempre a partire dal suo rapporto con νοεῖν. Un approccio che, in un certo senso, potremmo definire *gnoseologico* lo ha anche Calogero; tuttavia, a differenza di questo ultimo che è anche uno dei suoi bersagli polemici⁹⁸, Verdenius ritiene che non bisogna cadere nell’errore di intendere l’Essere parmenideo come qualcosa di astratto: ciò a cui si riferisce Parmenide è sempre qualcosa di reale, “ciò che è” indica “ciò che esiste”, che è realmente esistente⁹⁹:

⁹⁵ Per altre soluzioni analoghe vedi: Simon Karsten, *Parmenidis Eleatae Carminis reliquiae. De vita ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit Simon Karsten*, vol. 1, Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae (Amstelodami: J. Müller & Soc., 1835), 71, <http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/26886764.html>; Francis Riaux, *Essai sur Parmenide d’Elee: suivi texte et de la traduction des fragments* (Paris: Librairie de Joubert, 1840), 211; Wilhelm Nestle, *Die Vorsokratiker* (Düsseldorf, Köln: Diederichs, 1956), 125; Friedrich Ueberweg et al., *Grundriß der Geschichte der Philosophie I* (Berlin: Mittler, 1920), 82; Aldo Mieli, *I prearistotelici I: Le Scuole ionica, pythagorica ed eleata* (Firenze: Libreria della voce, 1916), 404; Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 35; Aram M. Frenkian, *Etudes de philosophie présocratique II. La philosophie comparée, Empédocle d’Agrigente, Parménide d’Elée* (Paris: J. Vrin, 1937), 70; Kathleen Freeman, a c. di, *The Pre-Socratic Philosophers*, 2° Ed. della traduzione in inglese del DK (Basil Blackwell: Oxford, 1949), 147 (1° ed); Albertelli, *Gli eleati*, 2014, 131 nota 3; Jean Zafiropulo, *L’Ecole Eleate: Parmenide Zenon Melissos* (Paris: Les belles lettres, 1950), 132.

⁹⁶ È impossibile dimostrare che un determinato testo abbia portato necessariamente a determinati sviluppi e che senza di esso non si sarebbe potuti arrivare a medesime conclusioni; cionondimeno ritengo che questi testi abbiano fornito un notevole contributo.

⁹⁷ In realtà Cerri dichiara apertamente di ispirarsi alle letture predicazioni di Mourelatos e, soprattutto, di Curd; tuttavia, mi pare che l’influsso (diretto o indiretto) di Verdenius non sia meno importante.

⁹⁸ Insieme a Karsten (Karsten, *Parmenidis Eleatae Carminis reliquiae. De vita ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit Simon Karsten.*) e Riezler (Kurt Riezler, *Parmenides*, a c. di Hans-Georg Gadamer, 2. Auflage bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Hans Georg Gadamer (Frankfurt am Main: Klostermann, 1970).)

⁹⁹ Una posizione simile sarà quella di Kahn che pur essendo “epistemologica” richiama costantemente l’aspetto ontologico – oserei dire ontico – dello “stato di cose” asserito.

“[Parmenide] non intende “Ciò che è” come un concetto astratto, come molti hanno creduto, ma come la realtà esistente. Così come la realtà è la somma totale delle cose [sum total of things], l’Essere [Being] si estende a tutto. Così τὸ ἔόν è completo (Fr. 8, 4 οὐλον) e assoluto (FR. 8, 42 τετελεσμένον); non è permesso che nient’altro esista all’infuori di esso.”¹⁰⁰

Questa posizione così “esistentiva” diviene ancora più chiara proprio quando si parla di “ciò che non è”, questo “nulla” che non può esistere oltre “ciò che è”. Non è da intendersi, infatti, come ciò che semplicemente non esiste, bensì come “il Nulla assoluto”:

“Ora va rimarcato che nella forma negativa della stessa affermazione [=8, 5 rispetto a 8, 3] egli non dice ‘Il-non-Essere non è’ ma μηδὲν οὐκ ἔστιν. Ciò non vuol dire che “nessuna cosa non è”, poiché questa non potrebbe essere la formula negativa di ἔστιν εἶναι. Bisogna assumere che τὸ μηδὲν qui è utilizzato nel senso di τὸ μηδὲν, il Nulla assoluto [the absolute Nought].”¹⁰¹

Il riferimento polemico qui è esplicitamente Calogero¹⁰² e la sua interpretazione “predicazionale” che analizzeremo fra poco¹⁰³. Il non-essere a cui Verdenius si riferisce non è la caratteristica che viene negata, ma proprio ciò che non è dotato di esistenza. Secondo Verdenius, Parmenide, in un certo senso, è precursore di Kant, proprio perché ha capito che l’esistenza non è un attributo ma una posizione assoluta: “si può asserire che Parmenide risulti un precursore di Kant nello scoprire che l’Essere [Being] è una categoria modale”¹⁰⁴. Verdenius, inconsciamente, è veggente utilizzando il termine “categoria modale” a proposito di Parmenide.¹⁰⁵

In cosa consiste questa “realtà esistente”? Verdenius non parla esplicitamente di “fisica” (come farà invece Cerri), ma è palese che la realtà da lui intesa, sebbene non si limiti strettamente al mondo

¹⁰⁰ Verdenius, *Parmenides*, 42. Vedi anche pagina 44.

¹⁰¹ “Now it is remarkable that in the negative form of the same statement he does not say ‘Not-being is not’, but μηδὲν οὐκ ἔστιν. This does not mean ‘no thing is not’ because this could not possibly be the negative formula for ἔστιν εἶναι. It must be assumed that μηδὲν is used here in the sense of τὸ μηδὲν, the absolute Nought” Verdenius, 42.

¹⁰² Più precisamente Calogero, «Parmenide e la genesi della logica classica», 159–60. Ma implicitamente la critica è verso la visione d’insieme della lettura di Calogero presentata in modo compiuto in Calogero, *Studi sull’Eleatismo*.

¹⁰³ *Infra* p. 35-44.

¹⁰⁴ “it might be asserted that Parmenides here appears as a forerunner of Kant in discovering Being to be a modal category.” Verdenius, *Parmenides*, 43.

¹⁰⁵ Come si spiegherà fra poco Verdenius pone come soggetto di B 2.3 e 2.5 “la realtà esistente”; facendo ciò si ottiene che “la realtà esistente è, e non può non essere”, quindi si afferma la necessità della realtà stessa. Ma questa realtà è composta da enti (*things*), quindi – si potrebbe leggere – si sta affermando l’esistenza di enti che necessariamente esistono, cioè enti necessari. In realtà questa è un’estrema semplificazione, il ragionamento che porta alla nascita della cosiddetta “interpretazione modale” – secondo cui l’argomento del poema sarebbe la distinzione tra enti necessari e contingenti – è più complicata, e richiede necessariamente il passaggio attraverso l’interpretazione predicazionale, o meglio, attraverso il superamento dei suoi limiti. Su tale argomento – che tende a portare la distinzione tra conoscenza-opinione dalla lettura vero-falso a quella necessario-contingente e che, di conseguenza, propone un altro modo di guardare al rapporto tra l’uno e i molti – torneremo in seguito, *infra* p. 163 sgg. Per un approfondimento sulla possibilità di una lettura modale con relativi *pro* e *contra* si veda O’Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 180–215. Cfr. M. Perger, «Möglichkeit, Parmenideisch», in *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, a c. di Thomas Buchheim, C. H. Kneepkens, e Kuno Lorenz (Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001), 25–42; Frank A. Lewis, «Parmenides’ Modal Fallacy», *Phronesis* 54, n. 1 (2009): 1–8; Michael Hansen, «Parmenides B6. 1–2 without a Modal Fallacy», *Aporia* 21, n. 1 (2011), <http://aporia.byu.edu/pdfs/hansen-parmenides.pdf>; in modo trasversale il problema è toccato anche in Fred Dycus Miller, «Parmenides on Mortal Belief», *Journal of the History of Philosophy* 15, n. 3 (1977): 253–65, <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0211>.

fenomenico (quindi una “fisica moderna”, newtoniana), certamente lo ricomprende. Ciò si evince chiaramente proprio dal passaggio in cui spiega quale sia il soggetto di B 2.3:

“Guardando al poema di Parmenide nella sua interezza e prestando attenzione al suo collocamento all’interno dell’evoluzione del pensiero Greco, non possiamo avere dubbi su quale sia il soggetto che, come è ovvio, non è dichiarato, cioè la realtà. Parmenide non espone delle ricerche logiche a proposito del concetto di essere, poiché queste per lui erano solo degli strumenti della ricerca della vera essenza delle cose. Ciò risulta chiaro anche dal titolo del poema, Περὶ φύσεως, che potrebbe essere reso “a proposito della natura essenziale della realtà [*essential nature of reality*]”¹⁰⁶

Sul termine “reality” è inoltre presente una nota che specifica “[...] il termine ‘realtà’ è utilizzato non nel senso di ‘la reale natura delle cose in opposizione alla realtà’ ma come ‘tutto ciò che esiste, la totalità delle cose’.”¹⁰⁷. Quale che fosse l’intenzione di Verdenius nel 1942 – in seguito pubblicherà una rettifica¹⁰⁸ –, qui sta chiaramente affermando la possibilità di intendere l’unità come l’insieme dei molti, delle “cose” [*things*], e queste “cose” non possono che essere i fenomeni naturali *lato sensu*.

Ciò che spinge Verdenius a ipotizzare per B 2 un soggetto così innovativo è probabilmente una duplice considerazione.

(1) La prima è relativa alla problematica sollevata da Fränkel¹⁰⁹ circa l’esigenza di trovare un medesimo soggetto valido sia per B 2.3 che per B 2.5, tale da restituire un significato sensato. Secondo le interpretazioni tradizionali, infatti, B 2.5 affermerebbe che c’è la via sbagliata degli uomini che sostengono che l’essere non è e non può non essere. Ma ciò, come è evidente, non ha alcun senso, ed infatti nessuno ha mai affermato ciò; lo farà solo Gorgia, come precisa Cerri¹¹⁰, ma solo perché ribalta le affermazioni parmenidiane. Nella lettura di Verdenius, invece, il senso di B 2.5 è una critica a coloro che sostengono che “la realtà non è e non può essere”. Il significato di questa espressione in realtà non è così immediato come pare, infatti Verdenius precisa che per comprenderla è necessaria la premessa che “la realtà può essere conosciuta”¹¹¹. Ma, nel momento in cui fa ciò, sposta tutta l’attenzione dall’aspetto ontico a quello epistemologico. Alla fine, più che l’esistenza della realtà, il contenuto dell’opera di Verdenius è circa il problema della “conoscenza” della realtà, tanto che 20 anni più tardi¹¹² affermerà esplicitamente di aver cambiato idea e che il soggetto di B 2 è “ἀλήθεια”: la verità esiste ed è conoscibile. Quali che fossero le reali intenzioni di Verdenius nel 1942 è comunque innegabile che sta aprendo alla possibilità di “recuperare” l’aspetto fisico della realtà, fosse anche solo per il semplice fatto che di una tale realtà vi è una conoscenza, che altrimenti non potrebbe esserci.

¹⁰⁶ “Viewing Parmenides’ poem as a whole and having regard to his place in the development of Greek thought, we are not left in doubt as to the subject which, as it is so obvious, is not stated, viz. reality. Parmenides did not aim at logical researches into the concept of being, for these were to him only the means of searching for the very essence of things. This is also apparent from the title of the poem, Περὶ φύσεως, which may be rendered by ‘On the essential nature of reality’.” Verdenius, *Parmenides*, 32.

¹⁰⁷ “[...] the term ‘reality’ is used, not in the sense of ‘the real nature of things as opposed to appearance’, but of ‘all that exists, the total of things.’” Verdenius, 32 nota 3.

¹⁰⁸ Willem Jacob Verdenius, «Parmenides B 2, 3», *Mnemosyne* 15, n. 3 (1962): 237. Qui dirà che il soggetto è “la verità”.

¹⁰⁹ Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 1951, 13:36 e sgg.

¹¹⁰ Cerri, *Parmenide*. Cfr. Owen, «Eleatic Questions», 94.

¹¹¹ Verdenius, *Parmenides*, 33.

¹¹² Verdenius, «Parmenides B 2, 3».

(2) La seconda è che Verdenius pensava che Περὶ φύσεως fosse il titolo originale dell'opera parmenidea. In un secondo momento cambiò idea anche su ciò¹¹³. Quale sia il modo corretto di tradurre qui il termine φύσις lo stesso Verdenius ammette di non saperlo con certezza visti i vari significati che gli venivano attribuiti dai diversi autori, tuttavia ipotizza che il significato più opportuno sia quello di “essenza della realtà”¹¹⁴. Questa definizione da sola ovviamente non ci dice nulla, perché torna in ballo il concetto di realtà sotteso al discorso. La mia ipotesi, visto quanto detto precedentemente, è che, anche qui, ci sia quella ambiguità tra una lettura fisica ed una più propriamente epistemologica che permea tutta l'interpretazione di Verdenius.

La doppia natura, fisica ed epistemologica, dell'interpretazione di Verdenius si fa manifesta nella parte riguardante la “dottrina dell'opinione”¹¹⁵. Per l'Autore la seconda parte del poema ha una valenza positiva ed è incentrata sulla “conoscenza” del mondo fisico (la terza via), caratterizzato principalmente dal *cambiamento*. Questa realtà viene definita “ingannevole” [*deceitful - ἀπατηλός*]¹¹⁶ non perché “falsa”, ma perché la conoscenza di essa *può* trarre in inganno; ed in questo inganno finiscono proprio gli *uomini mortali* che, secondo Verdenius, non sono i filosofi a lui precedenti ma gli uomini comuni¹¹⁷. Questo inganno non consiste in una serie di concezioni sbagliate – che pure ci sono ma è un problema secondario – quanto piuttosto nel confondere le conoscenze relative al piano fisico, che è pur sempre reale, con quelle relative al piano dell'Essere. Verdenius, insomma, si sposta nuovamente sul crinale a cavallo tra ontologia ed epistemologia. Ciò è emerso più volte dalla lettura del suo testo, come quando sostiene che il termine δόξα non vada inteso nel senso di “apparenza” ma come “opinione”¹¹⁸. L'errore quindi non è inerente le scoperte scientifiche *qua talis* sulla natura, ma del modo di rapportarsi ad esse, cioè non riconoscendo che queste conoscenze sono relative ad un mondo fisico “di rango inferiore” a quello dell'essere¹¹⁹. Nel concreto questo errore di principio si tramuta nel confondere la dicotomia Giorno/Notte con quella Essere/Non-essere (o Realtà/Nulla). Nel mondo fisico, di rango inferiore, vige un dualismo¹²⁰

¹¹³ Verdenius, *Parmenides*. Prefazione.

¹¹⁴ Verdenius, 73–76.

¹¹⁵ “The doctrine of opinion”, Verdenius, 45–73.

¹¹⁶ Verdenius, 59. Cfr. Fr. 8.52 e Simplicio, *In Phys.* 39.10, 147.28.

¹¹⁷ Forse, dice Verdenius, anche Eraclito rientra tra coloro che cadono in questo inganno, in quanto identifica gli opposti che in realtà vanno tenuti ben divisi; tuttavia, continua l'autore, non è certo che vi sia un'accusa diretta in quanto comunque il filosofo di Efeso espone un sistema compiuto che, per certi versi, mostra delle analogie col sistema parmenideo. Vedi tutto il capitolo (pp.45-73) e in particolar modo p. 61. Un'opinione completamente antitetica è quella, per esempio, di Curd, secondo cui le critiche parmenidee sono rivolte principalmente a dei filosofi sebbene “dopotutto, gli Ionici [...] stavano provando a spiegare una visione del cosmo così come appariva alla gente ordinaria. [...] gli uomini comuni e i filosofi avevano una medesima concezione di come fosse il mondo” (“After all, the Ionian [...] are trying to provide an explanatory account of the *kosmos* as it appears to ordinary people. [...] So mortals and philosophers have a shared conception of how things are” Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 48 nota 66. Il corsivo è dell'autrice). Sebbene la questione di chi fossero i bersagli polemici di Parmenide sia ancora aperta (e probabilmente lo rimarrà per sempre) la critica contemporanea sembra essere orientata maggiormente verso l'ipotesi di accuse “generiche” e che riguardano un errore comune di chi condivide una qualsiasi visione del mondo che non si conformi alla teoria parmenidea (quindi tutti tranne Parmenide stesso, sia i filosofi che i mortali).

¹¹⁸ Verdenius, *Parmenides*, 49–50. Per questa ambiguità del termine δόξα v. *infra* p. 114-119.

¹¹⁹ “La seconda parte, è vero, si basa sul principio della terza via, ma in maniera così perspicua che siamo praticamente costretti a considerare questo mondo empirico come una realtà di ordine inferiore.” (“The second part, it is true, is based on the principle of the third way, but in such a perspicuous manner that we are almost compelled to regard this empirical world as a reality of inferior order.” Verdenius, 58.)

¹²⁰ “Parmenide non desiderava eliminare l'Oscurità, anzi in realtà sottolinea l'uguaglianza di entrambe le ‘Forme’ (frammento 9, 4, ἴσων ἀμφοτέρων). Da questo fatto e dalla seconda parte [del Poema] nella sua intenzione sembra che egli intendesse costruire un dualismo sistematico” (“Parmenides did not desire to eliminate Darkness, but actually stresses the equality of both ‘Forms’ (frag. 9, 4, ἴσων ἀμφοτέρων). From this fact and from the whole of the second part it appears that he intended to build up a systematical dualism.” Verdenius, 62.).

(Giorno/Notte) per cui tutto è relativo (*relative reality*)¹²¹, nella realtà assoluta (*absolute reality*) il cambiamento è impossibile ed il principio è unico; nella realtà relativa Giorno e Notte si mischiano e sono allo stesso livello, nella realtà assoluta l'Essere è unico e non si mischia al Nulla. Gli uomini che errano, invece, non comprendono la differenza, e così come mischiano (giustamente) Giorno e Notte ugualmente mischiano (erroneamente) Essere e Nulla. Come è evidente questa visione è fortemente platonizzata, lo stesso Verdenius mette in evidenza le similitudini.¹²²

Quale rapporto intercorra però tra questi due piani non è dato saperlo. Verdenius si limita solo a dire che il mondo fisico è di un rango inferiore, caratterizzato dal molteplice derivante da un dualismo paritario (Luce e Notte sono allo stesso livello), e che da questi principi si può ottenere una conoscenza che viene illustrata appunto nella seconda parte del poema; gli uomini mortali invece, pur conoscendo questi due principi, li “usano” male e ottengono conoscenze errate. In ogni caso questa conoscenza è “di grado inferiore” a quella dell'Essere. La perfetta simmetria tra aspetto ontico ed epistemologico è evidente, e mi pare si possa così schematizzare:

<p>Uomini</p> <p>↓</p> <p>Giorno/Essere – Notte/Nulla</p> <p>↓</p> <p>Unica realtà (erronea) ↔ Conoscenza</p>	<p>comuni</p>	<p>Dea / Parmenide</p> <p>↓</p> <p>Giorno – Notte</p> <p>↓</p> <p>Realtà fisica (<i>relative reality</i>) di grado inferiore ↔ Conoscenza idonea ma relativa</p>	<p>Essere (il Nulla non esiste)</p>	<p>↓</p> <p>Realtà assoluta (<i>absolute reality</i>) ↔ Conoscenza vera</p>
--	---------------	---	-------------------------------------	--

2.2 Conclusioni ed eredità

L'interpretazione di Verdenius ruota senza ombra di dubbio intorno ad una lettura epistemologica, tuttavia è “intrisa di fisicismo”¹²³, anche se forse in modo inconsapevole. Il concetto stesso di “Realtà” è parecchio ambiguo: in un primo momento viene detto che è la somma di tutte le cose – che farebbe pensare ad una realtà *fisica* o *fisico-metafisica* –, poi viene specificato che esistono una realtà assoluta e una relativa – che, mi pare, si possano tranquillamente identificare con la realtà metafisica e quella fisica –, ma non si capisce quale rapporto intercorra fra questi due tre tipi di realtà, in particolar modo tra la prima e le altre due: il soggetto di B 2.3-5 è l'insieme delle due realtà considerate nella loro interezza (dunque una realtà fisico-metafisica), oppure si identifica solo con la prima (quella metafisica)? E in questo caso che posto riservare alla realtà fisica? A leggere le intenzioni di Verdenius sembra che la realtà di B 2 sia la realtà assoluta – ciò sembra confermato principalmente da due fattori: che questa realtà non può non essere (secondo emistichio di B 2.3) e dal fatto che il suo opposto è il Nulla assoluto –, tuttavia ciò crea dei notevoli problemi interni. Ai fini di questo lavoro ci interessano particolarmente due constatazioni:

- 1) se questa realtà è *solo* quella metafisica, allora la realtà relativa le si pone “di fianco” (o comunque *fuori*), in contraddizione con quanto viene esplicitamente affermato nel

¹²¹ Verdenius, 59.

¹²² Un'altra analogia interessante è con Empedocle B 23, 9-10; Verdenius, 59–60.

¹²³ Una posizione non troppo distante è adottata da Gigon (Olof Alfred Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie: von Hesiod bis Parmenides* (Basel: Schwabe, 1945), 251–52.)

frammento 8. Ma, allora bisogna tornare a leggere la seconda parte del poema con la lettura classica, il mondo fisico è falso;

- 2) se, nonostante quanto detto sopra, si vuole continuare a ritenere vera la realtà fisica, bisogna rinunciare all'idea che la realtà sia una, e bisogna introdurre un doppio dualismo. Vi sarebbero infatti una realtà metafisico-assoluta "monadica" e una seconda realtà fisico-relativa "dualista".

Questo secondo problema altro non è che una riformulazione della solita questione parmenidea, forse l'unica vera questione parmenidea¹²⁴ da cui, in ultima analisi, dipendono tutte le altre: che spazio concedere alla seconda parte del poema? Come si può far coincidere una *fisica* – tanto più se di stampo chiaramente dualistico – con un sistema *monistico*? La risposta è disarmante: non è possibile. O meglio: non finché questi due termini (*monismo*; *fisica*) vengono intesi in un senso assoluto. Fino alla prima metà del '900 si è tentato di "depotenziare" il significato del termine *fisica*, riducendola a *doxa* intesa come apparenza o opinione falsa; in seguito si è iniziato a intendere la *doxa* come ciò-che-appare – ed apparendo è, è il visibile del mondo – o come conoscenza (vera) del mondo contingente – su questa strada, come mi pare di aver mostrato, già aveva iniziato ad incamminarsi Verdenius –. In parallelo si è modificato anche il senso di "monismo", non più visto nella sua assolutezza (come appare nel *Parmenide* platonico, dove tra l'altro già mostra i propri limiti intrinseci)¹²⁵ e in opposizione alla molteplicità, ma come *interezza* inglobante in sé i molti come costituenti di una "unità superiore", oppure come aspetto *puramente logico* e quindi non in contrasto col mondo fisico, in quanto esistenti su due piani distinti. Questa "seconda via" è quella intrapresa dagli esponenti del *monismo predicativo* (soprattutto Kahn, Mourelatos, Cornford), ma anch'essa presenta alcuni limiti. Anche se ormai si è abbandonata la strada del monismo predicazionale "puro", essa ha prodotto notevoli risultati che sono stati fatti propri da molti studiosi contemporanei; tra questi, in particolar modo, Cerri, il quale riesce non solo a far convivere il piano fisico con quello logico come già altri (es. Mourelatos, Curd) prima di lui, ma addirittura riesce a connetterli in modo tale che dall'aspetto logico possa "derivare" poi l'ontologia¹²⁶. Tornando a riallacciarsi direttamente al lavoro di Verdenius va necessariamente citata l'interpretazione modale secondo cui Parmenide è, di fatto, il primo a esplicitare la differenza tra contingente e necessario, sia da un punto di vista ontologico che, di conseguenza, epistemologico.

Tuttavia, per comprendere appieno queste evoluzioni, è necessario passare per l'analisi del cosiddetto *monismo predicazionale* tipico degli ambienti anglofoni ma le cui basi, secondo chi scrive, vanno rintracciate proprio in Italia, in particolar modo nell'interpretazione di Calogero (1932).

¹²⁴ Non lo si può dimostrare qui ma, secondo il sottoscritto, questa è proprio "la questione filosofica per eccellenza" nell'antica civiltà greco-italica insieme a quella dell'anima: come creare un sistema coerente che possa spiegare i fenomeni transeunti senza "cadere" in un relativismo assoluto, ponendo cioè il mondo fisico (relativo) in relazione con una ragione universale (assoluta). Detto in due parole: il rapporto *λόγος(νός)-φύσις*.

¹²⁵ In realtà l'unità assoluta che emerge nel *Parmenide* non è quella della posizione di Parmenide, ma quella che propone Platone per superare dei limiti che si potevano trovare alla sua teoria delle Idee maleinterpretandola; v. *infra* p. 290-292 e le relative conclusioni a p. 296.

¹²⁶ Cerri, *Parmenide*, 57–67. Utilizzo il termine "derivare" tra virgolette perché lo stesso Cerri specifica che non si tratta di una vera e propria derivazione logica ma "fattuale": poiché la scienza procede per unificazioni, alla fine si giungerà ad una unificazione ultima tale per cui oltre questa "cosa" rimanente, che è l'ἔόν, non potrà esserci null'altro. A questo punto, di questa ultima realtà rimasta, non potendo più essere identificata con altro, non si potrà dire che una sola cosa, cioè che "esiste". V. *infra* p. 158-163.

3. Calogero (1932): tra metafisica ed epistemologia

Calogero è forse l'autore che, inconsapevolmente, ha gettato le basi per la più grande rivoluzione nell'ambito degli studi parmenidei¹²⁷. Sebbene questo capitolo sia incentrato sul modo di intendere il frammento 2, per comprendere l'interpretazione di Calogero è necessario vedere prima la sua interpretazione generale della filosofia dell'Eleate, altrimenti non si avrebbero gli elementi per capire appieno la traduzione che fa di tale frammento.

3.1 L'univocità dell'essere come risultante della "identità di essere e pensiero": le difficoltà nel leggere Calogero ed una possibile interpretazione.

L'interpretazione di Calogero inizia dall'analisi di ciò che, per tramite di Simplicio, avrebbe detto Eudemo:

“Non pare che Parmenide abbia dimostrato che l'essere [τὸ ὄν] sia uno, neppure se gli si concede che l'essere si dice univocamente [...]. Non ci si deve meravigliare di Parmenide se ha seguito dei ragionamenti non degni di fede e si è lasciato ingannare da ciò che allora non era ancora chiaro (nessuno infatti aveva ancora parlato né di molteplicità [πολλαχῶς], Platone per primo introdusse «il doppio» [δισσόν], né di «per sé», e «per accidente».”¹²⁸

Secondo l'autore italiano i termini chiave sono “in un solo senso” [μοναχῶς λέγεσθαι] e “in molti sensi” [πολλαχῶς λέγεσθαι], che rinviano chiaramente alla teoria della polivocità dell'essere aristotelica¹²⁹. L'acutezza di Calogero sta nell'osservare – in contrasto a quanto avevano sostenuto la maggior parte degli studiosi parmenidei fino a quel momento – che l'accusa verso il μοναχῶς λέγεσθαι (che implica automaticamente l'affermazione del πολλαχῶς λέγεσθαι) non è da intendersi come una critica diretta verso una posizione parmenidea, bensì verso la principale *aporia risultante* dalla teoria di Parmenide. In altri termini: Aristotele non ritiene che Parmenide abbia affermato che l'essere si dica univocamente, ma ciò è implicito – come *conseguenza* e non come *premessa*! – nella sua filosofia. Dunque non si può accusare propriamente Parmenide di aver affermato l'univocità dell'essere, perché ciò sarebbe stato possibile solo se l'Eleate avesse avuto coscienza della possibilità dell'essere di dirsi in molti modi; invece, nel modo in cui lo intende, non si pone la possibilità di

¹²⁷ La cosa è ancora più sorprendente se si osserva che lo stesso Calogero pensa di non dire nulla di particolarmente innovativo, semplicemente di approfondire un aspetto già noto a tutti: “[...] il punto sta non tanto nell'asserire genericamente il suo [=di Parmenide] razionalismo e logicismo, quanto nel vedere come esso si costituisca e cosa implichi” Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, 2.

¹²⁸ “Π. δὲ οὐ φαίνεται δεικνύειν ὅτι ἐν τὸ ὄν, οὐδὲ εἴ τις αὐτῷ συγχωρήσειε μοναχῶς λέγεσθαι τὸ ὄν [...]. Παρμενίδου μὲν οὖν (οὐκ ἄν) ἀγασθεῖη τις ἀναξιπίστοις ἀκολουθήσαντος λόγοις καὶ ὑπὸ τοιούτων ἀπατηθέντος, ἃ οὕτω τότε διεσαφείτο (οὔτε γὰρ τὸ πολλαχῶς ἔλεγεν οὐδεὶς, ἀλλὰ Πλάτων πρῶτος τὸ δισσόν εἰσήγαγεν, οὔτε τὸ καθ' αὐτὸ καὶ κατὰ συμβεβηκός)”. Simplicio, *Phys.* 115, 11 = 28 A 28 DK. Traduzione di Giannantoni da me modificata. Di questa idea pare anche essere Alessandro che nel suo *Commento alla Metafisica* sostiene: “[Parmenide] assumeva che ciò che è al di là dell'essere è non-essere, come ciò che è al di là del bianco è non-bianco; ma il non-essere non è; da tali premesse pensava discendesse necessariamente l'unicità dell'essere. [...] l'essere però è un omonimo, e anche qualora sia assunto per indicare una realtà unica, non si proverebbe, in questo modo che esso è numericamente uno. Inoltre da questo ragionamento si evince che ciò che è al di là dell'essere è nulla, non certamente che è uno o non-uno, e la converso di questa proposizione non è che l'essere è uno ma che l'Uno è essere.” (“ἐλάμβανε τὸ παρὰ τὸ ὄν μὴ ὄν, ὥσπερ τὸ παρὰ τὸ λευκὸν οὐ λευκόν, τὸ δὲ μὴ ὄν μηδὲν εἶναι· οἷς κειμένιοις ἠγεῖτο ἐξ ἀνάγκης ἔπεσθαι τὸ ὄν ἐν εἶναι. [...] ὁμώνυμόν τε γὰρ τὸ ὄν· κἂν εἰ ὡς φύσιν δὲ μίαν σημαῖνον λαμβάνοιτο, οὐδὲ οὕτως ἂν δεικνύοιτο ἐν εἶναι κατ' ἀριθμὸν τὸ ὄν. ἔτι συνάγεται μὲν ἐκ τοῦ λόγου τὸ παρὰ τὸ ὄν μηδὲν εἶναι, οὐ μὴν ἐν ἢ μὴ ὄν· τούτῳ δὲ ἀντιστρέφει οὐ τὸ τὸ ὄν ἐν εἶναι ἀλλὰ τὸ ἐν ὄν εἶναι.”; *In Met.* 44.13-45.2; il commento è relativo a *Metafisica* 986b17-987a2, la traduzione italiana è di Giancarlo Movia in Giancarlo Movia, a. c. di, *Commentario alla «Metafisica» di Aristotele. Testo greco a fronte* (Milano: Bompiani, 2007), 83–85.). Penso che Alessandro, dicendo ciò, abbia in mente *Fisica* I. 3 (186a4-187a11). Cfr. Teofrasto fr. 234 Fortenbaugh.

¹²⁹ *Met.* 1002b 33 – 1005a 18, 1017a 7 – 1017b 9, 1026a 33 – 1028b 1 etc...

scegliere fra il dirsi in un modo solo o il dirsi in tanti modi. Sotto questo punto di vista, dunque, la critica aristotelica non sarebbe tanto contro Parmenide, quanto piuttosto contro Platone e i Neoplatonici che avrebbero “accettato” questa aporia – anzi che scioglierla come farà lui – e avrebbero costituito un sistema intero su di essa¹³⁰. Già questo – che in Parmenide non vi sia un’affermazione dell’unità in contrasto con la molteplicità¹³¹ – pone Calogero in una situazione di partenza opposta a quella di altri studiosi contemporanei, primo fra tutti Cornford¹³².

Come va dunque letto questo *μοναχῶς λέγεσθαι*? In che senso Parmenide avrebbe sostenuto (implicitamente) che l’essere si può dire in un solo modo? Per Calogero questa univocità dell’essere va intesa sostanzialmente in due modi complementari, i quali, in realtà, non sono altro che due facce della stessa medaglia: come (1) *indifferenza* tra valore predicativo ed esistenziale del verbo essere e come (2) totale *indeterminatezza* rispetto a qualsivoglia predicazione particolare. Poiché tra le possibili predicazioni è inclusa, secondo Calogero, anche quella dell’esistenza, ben si intuisce in che modo le due proposizioni siano connesse; d’altra parte è evidente il contrasto con quanto andavano affermando nello stesso periodo altri studiosi, *in primis* proprio Verdenius¹³³. Vediamo di analizzare più dettagliatamente questi due aspetti.

Spesso i manuali citano questa “indifferenza tra senso predicativo ed esistenziale” come se essa fosse sostanzialmente un’accusa di incapacità, quasi che Parmenide non fosse in grado di comprendere la differenza tra l’affermare “Socrate è uomo” e “Socrate esiste”¹³⁴. Chi lo fa citando Calogero commette un grande errore, perché – penso – non è assolutamente questo il senso che l’autore italiano vuole dare a tale affermazione¹³⁵. Secondo Calogero, infatti, l’aspetto esistenziale e quello

¹³⁰ Calogero, *Studi sull’Eleatismo*, 3–4.

¹³¹ “Non quindi, si badi, un principio generico ed oggettivo quale potrebbe essere quello dell’unità di contro alla molteplicità: bensì propriamente un falso principio logico, un erroneo atteggiamento del pensiero assumente nell’essere un’ambigua unità di valore là dove avrebbe dovuto scorgere e determinare una differenza di significati” (Calogero, 4.)

¹³² Vedi *supra* p. 15-19, soprattutto p. 18.

¹³³ Questo è, secondo me, uno di quei motivi per cui Verdenius critica Calogero accusandolo di “astrattezza”. Cfr. *supra* p. 30.

¹³⁴ Cfr. Cerri, *Parmenide*, 15–26.

¹³⁵ Talvolta gli studiosi citano Calogero e dicono che egli ha sostenuto che “Parmenide ha confuso il senso esistenziale e quello copulativo” ma non entrano più nel dettaglio, rendendo quindi difficile capire se propendono per una “confusione” in senso vero e proprio (negativo) o per una *con*-fusione (positiva). Per esempio Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 273. Un altro autore che “fonde” il senso esistenziale e predicativo è Furth (Montgomery Furth, «Elements of Eleatic Ontology», *Journal of the History of Philosophy* 6, n. 2 (1968): 111–32.) che viene poi seguito da Furley (ma solo in Furley, «Notes on Parmenides»; precedentemente, in Furley, «Parmenides of Elea», l’autore accettava l’interpretazione esistenziale di Owen). Vi è poi l’interpretazione di Matthen (Mohan Matthen, «Greek Ontology and the “Is” of Truth», *Phronesis* 28, n. 2 (1983): 113–35.) per cui il senso predicativo viene “assorbito” nella *predicative complex*, un tipo di predicazione di cui viene predicata l’esistenza o meno “per intero”; tale lettura mi pare nei fatti molto vicina a quella di Kahn (*infra* p. 64-83, soprattutto 74-79) perché si predica o meno l’esistenza/attualità di un particolare stato di cose. Per Ruggiu il verbo essere possiede una “valenza assoluta” cioè tanto esistenziale quanto copulativa; tuttavia la valenza predicativa può “emergere” solo da quella esistenziale che rimane in un certo senso prioritaria (“Nel fr. 8 avviene l’esplicitazione del valore assoluto da dare ai termini del giudizio originario. Qui si passa dalla valenza esistenziale a quella copulativa, rimanendo comunque primaria la valenza esistenziale. Tutti i contrassegni non sono altro che l’*esplicitazione del valore assoluto* dell’*ἔστιν*; in un certo senso il valore è avverbiale e contrassegna con questo la modalità assoluta d’esistenza dell’*ἔόν*.” Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 56. Il corsivo è dell’autore). Sulla compresenza di entrambi i valori insisteranno anche Leslie Brown (“un continuo spettro di usi senza limiti netti tra quello completo e quello incompleto, e *a fortiori* nessun confine a cui può corrispondere una differenza semantica” - “a continuous spectrum of uses with no sharp boundary between the complete and the incomplete, and a fortiori no boundary to which a semantic distinction could correspond” Brown, «The Verb ‘to be’ in Greek philosophy», 225.. Per “uso completo” si intende quello esistenziale, per “incompleto” quello predicativo; sul tema *infra* p.79-82) e Palmer (“Parmenide afferma sia che deve essere (cioè esiste), sia che deve essere ciò che è”, “Parmenides claims both that it must be (i.e. exist) and that it must be what it is”; tuttavia “il senso esistenziale rimane il

predicativo non vengono divisi in Parmenide non perché egli non sia in grado di capirne la differenza, ma perché l'aspetto predicativo del giudizio (qualsiasi giudizio), implica necessariamente il senso esistenziale, prima ancora che il giudizio particolare venga portato a compimento. Quando anzi si dà un giudizio particolare la situazione "si complica", ed è lì che nasce l'aporia. Se per Aristotele¹³⁶ la differenza tra un giudizio predicativo ed uno esistenziale si può comprendere con la distinzione *logica* (in senso aristotelico) tra l'essere per sé (καθ'αυτο) e l'essere accidentale (κατὰ συμβεβηκός), per Parmenide il ragionamento si ferma ad uno stadio precedente, nel momento in cui il verbo essere entra nella frase, prima ancora che esso sia "completato" con un predicato nominale (→ senso predicativo) o che venga "assolutizzato" con un punto fermo (→ senso esistenziale). Nel momento in cui il verbo essere entra in gioco è per dirci qualcosa (che Socrate è un uomo o che è musico o che esiste): "il verbo essere è costitutivo essenziale [dell'affermazione], perché è la forma comune ed universale di ogni possibile qualificazione o predicato"¹³⁷. Ciò che ci vuole dire, inoltre, è sempre qualcosa di *reale e vero*¹³⁸. Sebbene sia facile interpretare quest'ultima frase in senso *idealista* o *realista* Calogero torna più volte sull'argomento¹³⁹: tanto gli idealisti quanto i realisti, sostiene, commettono i loro errori a partire dall'analisi del frammento 3 dove si pone "l'identità di pensiero ed essere". Per Calogero, onde evitare i rischi di derive idealiste o realiste impliciti di questo oggettivamente ambiguo frammento, bisogna prima di tutto guardare B 8.34, cioè quel luogo in cui Parmenide spiegherebbe il rapporto tra essere e pensiero:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα

Questo passo è stato di volta in volta interpretato in vari modi, soprattutto a motivo di οὐνεκεν, letto in genere in modo causale (ciò per cui), finalistico (ciò in vista di cui), oppure semplicemente dichiarativo come sinonimo di ὅτι (che)¹⁴⁰. Calogero, per vari motivi¹⁴¹, propende proprio per questa ultima lettura anche se quasi nessuno l'ha seguito, per cui traduce:

"la stessa cosa è il pensare e il pensiero che è".

Per chiarire ciò Calogero aggiunge un commento ancora più nebuloso del verso dell'Eleate:

"[...] pensare una cosa è identico a pensare che essa sia, ad affermarne l'essere dicendo che è, nel pensiero che pensa «come qualmente essa è [...]»"¹⁴².

principale", "the existential sense remains more preminent" Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 96.); in un modo del tutto particolare i due sensi sono visti compresenti anche in Cerri (*infra* p. 160).

¹³⁶ *Met.* 1017 a 7-30. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, 5. Questa ovviamente è la lettura che ne dà Calogero, con cui non concordo. A mio parere il καθ'αυτο non dice "solo" che qualcosa esiste ma, definendolo, lo determina nella sua essenza.

¹³⁷ Calogero, 9.

¹³⁸ Calogero, 9. Cfr. *infra* p. 74-78.

¹³⁹ In particolar modo alle pagine 11, 15, 20, 27, 65.

¹⁴⁰ La lettura di οὐνεκεν fatta da Calogero è una delle meno seguite; per una rassegna italiana delle principali interpretazioni che sono state date al verso 34 e, in particolar modo, a οὐνεκεν si rimanda all'analisi di Reale in Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 224. e, soprattutto, di Untersteiner in Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCC–XCCIII. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 132–35 n. 47.). In questa nota Untersteiner recensisce anche Calogero e, criticandolo, osserva che egli "dimentica che in greco una preposizione relativa può avere il valore di un unitario concetto di sostantivo e così era sentita dai greci: per esempio [seguono alcuni esempi]" (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXXII; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 134.CXXII=134). Tra le principali letture diverse da quella di Calogero, oltre quelle presentate nelle citate rassegne, vedi Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 300–303., Cerri, *Parmenide*, 235–36., Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 209. (= Allan Hartley Coxon, Richard D. McKirahan, e Malcolm Schofield, *The fragments of Parmenides: a critical text with introduction and translation, the ancient «Testimonia» and a commentary* (Las Vegas; Zurich; Athens: Parmenides, 2009), 331.).

¹⁴¹ Principalmente perché dipendente da un verbo con funzione conoscitiva; per un approfondimento e per altre motivazioni v. Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, 12 in particolare nota 11.

¹⁴² Calogero, 13.

Una lettura veloce di queste parole potrebbe portare a pensare che Calogero faccia compiere a Parmenide un indebito passo per cui “nel momento in cui pensiamo che qualcosa è in qualche modo allora ne stiamo affermando l’esistenza”. In realtà l’esistenza di cui si sta parlando qui è quella nel pensiero, in cui il verbo essere ha la funzione di collegare un dato ente ad un concetto appropriato, come viene chiarito anche dal verso immediatamente successivo che pone il rapporto tra la conoscibilità e la pronunciabilità di tale conoscenza. In poche parole si sta dicendo semplicemente – “semplicemente” per noi uomini post-Aristotele – che “il pensiero, tramite il verbo essere, ci dice cosa è qualcosa”. Per quale motivo, allora, Calogero ricorre ad espressioni così contorte quando tutto era riassumibile in questo modo? A parer mio il motivo è che tale semplificazione è una “riduzione epistemologica” che si limita a sottolineare il significato copulativo dell’essere, eliminando completamente l’aspetto esistenziale. Mettendo momentaneamente tra parentesi il discorso su “ciò che realmente potrebbe dire Parmenide” e limitandoci all’aspetto storiografico su “ciò che Calogero sostiene” ci troviamo dunque ad un apparente bivio:

- 1) O si ammette che Calogero accusi Parmenide di non essere in grado di distinguere tra significato predicativo ed esistenziale
- 2) O si sostiene che Calogero proponga una lettura esclusivamente epistemologica di Parmenide (come sembrerebbe dalla mia stessa riduzione)

La seconda ipotesi va scartata a priori per il semplice motivo che Calogero stesso insiste a più riprese¹⁴³ sul fatto che in Parmenide non si possono separare i due aspetti. D’altronde qualcuno riconoscerà che è possibile una lettura meramente epistemologica dell’Eleate, e di ciò ci occuperemo più avanti¹⁴⁴. Giocoforza, resterebbe l’ipotesi numero 1 – Parmenide non è in grado di distinguere tra i due significati –, che infatti è la strada che seguono praticamente tutti gli autori che citano Calogero.

In realtà, secondo me, esiste una “terza via” per leggere Calogero:

- 3) Calogero non ritiene che Parmenide sia incapace di distinguere tra l’aspetto predicativo e quello esistenziale *qua talis*, ma ritiene che per Parmenide non avesse senso distinguere i due aspetti in quanto il senso logico-predicativo si trova sempre in un contesto ontologico(/ontico)-esistenziale. Tutt’al più si potrebbe dire – ma lo dico io, non Calogero –, che Parmenide non distingua tra un senso ontologico ed uno ontico

Per Parmenide dunque, se abbiamo interpretato bene le parole di Calogero, il discorso epistemologico implica sempre una “realtà” (*sensu lato*) di riferimento: ma non in senso idealista, cioè dove la pensabilità è garanzia di realtà, bensì in senso “pre-platonico”, cioè dove la realtà è sempre fondata su un *logos* che le è immanente, ed il pensiero è sempre un pensiero “dell’essere”, di “ciò che è (essenza)” (aspetto ontologico) o “di ciò che è (esistente)” (aspetto ontico). Ma questo vuol dunque dire che la predicabilità di qualcosa implica l’esistenza reale di quel qualcosa? Certamente no, se predico qualcosa sulla Chimera chiaramente non posso da ciò dedurre l’esistenza, tuttavia sto dicendo qualcosa che, se è vero¹⁴⁵, riguarda la realtà, cioè implica l’orizzonte dell’esistenza. Ogni affermazione è un’affermazione che riguarda la realtà. Tutto ciò ovviamente qui lo si sta dicendo con termini assolutamente anacronistici per Parmenide, ma questa pare l’unica lettura coerente dell’interpretazione di Calogero senza cadere nel banale, ed offensivo, “Parmenide non capisce la differenza tra significato esistenziale e predicativo”.

Un argomento a favore di questa mia lettura di Calogero ce lo fornisce l’analisi che egli fa del senso della seconda parte del poema e della “seconda via”, quella del “non-è”. Si è detto che la copula “è”

¹⁴³ In particolar modo nelle pagine 5, 13-14 (nota 12) e 195 (a proposito di Gorgia).

¹⁴⁴ Mi riferisco all’interpretazione epistemologico-predicazionale di Kahn, Mourelatos e Curd (*infra* p. 64-113).

¹⁴⁵ Calogero, *Studi sull’Eleatismo*, 9.

viene vista “in un solo modo” in quanto è detta nella sua completa *indeterminatezza*. Ma questo è vero, ed è palese, solo quando noi analizziamo il verbo essere *da solo*. Ogni volta che lo troviamo in una frase è sempre relativo ad un soggetto particolare e questo, per forza di cose, lo slega dall’*assolutezza* (carattere tipico dell’*indeterminatezza* assoluta) per collegarlo ad un *determinato* soggetto logico e, quindi, ente, per lo meno “di pensiero”. Ma c’è di più: questo “soggetto/ente” non solo fa sì che “è” non sia più inteso in modo indeterminato, ma chiede proprio a questo “è” di determinarlo. Questo “è”, che in senso assoluto è indeterminato, diventa il principio di determinazione¹⁴⁶. Nel momento in cui si fa ciò si “scivola” nella seconda via, quella del “non-è”. Il “non-è” infatti non sta ad indicare l’assoluto nulla, bensì la negazione di un aspetto determinato che viene (implicitamente o esplicitamente) chiamato in causa nel momento in cui si determina un qualsivoglia parametro di un ente. La specificazione “Socrate è un uomo” implica che “Socrate non è un cavallo”: ne deriva perciò che nell’ottica di Calogero quando si dice “Socrate non è un cavallo” non si manda in crisi Parmenide come se si stesse dicendo che “Socrate non esiste” – cosa che risulterebbe se noi ci attenessimo alla prima lettura, quella per cui Calogero affermerebbe che Parmenide confonde il senso esistenziale e quello predicativo – ma semplicemente si è passati dal piano dell’assolutamente *indeterminato* (prima via) a quello del determinato (seconda via), che appunto è un “non-è”, non in quanto negazione dell’ “*essere* dell’essere” ma negazione dell’ “*essere-indeterminato* dell’essere”.

Questa via risulta inoltre caratterizzata dal “molteplice” in quanto dall’unità dell’*indeterminatezza* si passa alla molteplicità degli attributi determinati (e determinanti). La molteplicità tuttavia, è bene notarlo, non si ha semplicemente perché *de facto* ogni ente può essere determinato sotto molteplici aspetti, ma proprio perché ogni singola determinazione implica una (o più) negazioni: la singola determinazione “Socrate è bianco” implica molteplici determinazioni negate, cioè che “non è rosso”, “non è nero”, “non è multicolore” etc... Non si parla ancora di contrari e contraddittori come farà Aristotele, ma il senso, in ultima analisi, risulta essere proprio quello. Si può dunque dire che il “non-è” è perfettamente idoneo ad identificare questa via perché rappresenta l’aspetto “negativo” dell’“è” a cui si contrappone e da cui dipendono tutte le caratteristiche di questa via: l’essere dai molti nomi, in costante cambiamento etc...

È però necessario non scordarsi mai che questo “non-è” si contrappone non all’ “esseità” dell’essere, ma alla sua *indeterminatezza*. Così come “è” è, prima di tutto, assoluto ed indeterminato (*μοναχῶς λέγεσθαι*), il “non-è” è un “non essere indeterminato”, il suo senso ultimo è comunque positivo. Il “non-è” è comunque un “è”. Succede dunque che la seconda via, che Calogero identifica con quella della *doxa*, non è una vera e propria alternativa alla prima ma si innesta su di essa, è il “proseguimento”:

“Qui il processo del pensiero parmenideo è nettamente veduto nelle sue tre tappe ideali: posizione dell’ente e conseguente negazione di ogni altro dall’ente; accettazione dell’esigenza di giustificare il fenomenico e conseguenti distinzione di una verità logica dell’uno da un’opinione sensibile del molteplice e interpretazione di questo molteplice con una dualità di principi di aspetto fisico; sistemazione di questi principi in un ulteriore schema logico, onde essi appaiano nuovamente riferiti alla originaria antitesi dell’essere e del non essere, propria se non dell’oggettiva verità almeno dell’ideale processo genetico di questa stessa verità. Così il terzo momento contraddice il secondo con una contraddizione analoga, pur nel suo carattere più specifico, a quella intercorrente tra la svalutazione delle δόξαι di fronte all’ἀλήθεια e la rivalutazione del mondo della δόξα come mondo del verosimile.”¹⁴⁷

¹⁴⁶ “[...] ci si accorge subito che c’è pure un essere di cui si può dire non già che sia espresso, significato dal pensiero, bensì che «esprima, pronunci, dica» lo stesso pensiero. Questo essere è nient’altro che l’essere del giudizio: l’è dell’affermazione”. Calogero, 7.

¹⁴⁷ Calogero, 50–51.

Questo passaggio, dal sapore molto hegeliano, non deve farci credere che Calogero sfoci nell'idealismo; al contrario deve essere d'aiuto per comprendere in che senso egli intenda la "confusione tra aspetto esistenziale e predicativo", cioè come indistinzione tra il piano logico e piano "reale". Provando a spingerci oltre, ma sempre rimanendo nel solco di Calogero, potremmo anche osservare che nella prima via questa "realtà" è intesa in senso strettamente ontologico – il tema è l'"è" nella sua totale assolutezza – mentre con la seconda via, il momento in cui l'"è" è determinato e determinante, si passa su un piano fisico-ontico. Se si guarda al concetto di "indistinzione tra piano predicazionale ed esistenziale" sotto questa nuova luce ci si accorge che non vi è nulla di problematico in tale indistinzione finché si rimane sulla "prima via": essendo in oggetto solo il "valore" dell'essere nella sua totale indifferenziazione e assolutezza rispetto a qualsivoglia ente, non si pone proprio il problema dell'esistenza, che è un problema relativo sempre ai singoli enti. Il problema, l'*aporia*, nasce nel momento in cui ci si sposta sul piano ontico, cioè quello dei singoli enti. Qui è sì necessario distinguere tra aspetto predicazionale ed esistenziale.

Sfortunatamente Calogero non approfondisce il rapporto tra senso predicazionale ed esistenziale nell'ambito della dottrina sulla *doxa*, si limita a farne un'analisi "classica"¹⁴⁸ riconducendo la realtà ai principi dicotomici Luce-Notte e Maschio-Femmina¹⁴⁹, facendoli derivare forse da una reminiscenza pitagorica¹⁵⁰. Tuttavia, poiché sull'esatto rapporto tra aspetto predicazionale ed esistenziale egli non si sofferma, mi pare lecito provare a dire qualcosa affidandoci a quanto detto finora, cioè che, se nel passaggio dalla prima alla seconda via si passa dall'unità dell'*indeterminato* ai molti delle *determinazioni*, allora questo procedimento investirà non solo l'ambito predicazionale ma anche quello esistenziale; perciò, come si può dire "Socrate è uomo, Socrate non è cavallo", ugualmente si potrà dire "Socrate esiste, Scilla non esiste". Tutto ciò, comunque, sempre nell'ambito dell'esistenza fisica (ontica), perché il giudizio determinato è sempre relativo ad enti; perfino il giudizio "non esiste" è "positivo" in quanto rientra in un ambito esistenziale, negando che tutta una serie di attributi possano coesistere in una "sostanza". Si badi bene: si parla di "non-esistenza" di determinati enti, non del "Nulla" assoluto, che si potrebbe avere solo sul piano ontologico dell'assoluto come negazione assoluta. Proprio qui, a parere di chi scrive, si trova la vera novità di Calogero: l'aver mutato non la lettura *qua talis* di Parmenide, bensì la prospettiva e l'approccio, osando ciò che nessuno prima aveva fatto, cioè rivalutare non tanto il senso del "che-è", bensì il senso della negazione del "che-è", cioè il "che-non-è", passando da una lettura (ontologicizzante) di contrapposizione assoluta (Essere-Nulla) ad una (predicativa ed ontica) relativizzante (indeterminato-determinato). Alla fine, dunque, pare che Calogero faccia esprimere a Parmenide proprio quella medesima teoria che, secondo coloro che citano Calogero, si può utilizzare per mettere in crisi Parmenide. Detto in termini concreti: chi cita la confusione esistenziale tra significato predicativo ed esistenziale sostiene che in Parmenide la negazione predicazionale porti con sé lo spettro della negazione dell'esistenza, per cui "Socrate non-è cavallo" dovrebbe portare alla non-esistenza di Socrate; ma, in realtà, la lettura di Calogero dice esattamente l'opposto. Ciò ovviamente è comprensibile solo adottando termini anacronistici per l'Eleate e "azzardando" una lettura di Calogero che a noi pare giustificata e coerente, ma che tuttavia deve ammettere di aver, in parte, provato a leggere tra le righe laddove Calogero tace.

¹⁴⁸ Calogero, 49–64.

¹⁴⁹ Sebbene non strettamente connesso al tema della ricerca è interessante osservare che per Calogero in Parmenide avviene una "rivoluzione sessista", se così si può dire, per cui l'elemento femminile è il positivo e quello maschile è negativo. Calogero, 57–59. Cfr. Livio Rossetti, *Un altro Parmenide. Volume II. Luna, Antipodi, Sessualità, Logica*. (Bologna: Diogene, 2017), 97–111 in particolare 101-104 e 107-111.

¹⁵⁰ Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, 51–52, 59.

3.2 Il frammento 2 e alcune considerazioni

Questo spostamento dal piano esclusivamente ontologico ad un piano “predicazionale ontologicizzato”¹⁵¹ coinvolge anche l’interpretazione del Frammento 2: ciò che viene negato non è il Non-Essere come Nulla assoluto, bensì l’assenza assoluta di predicabilità; viene negato, cioè, il fatto che possa venir negata la possibilità di esprimere l’essere (in qualsiasi forma, predicativa o esistenziale) a proposito di una soggetto, qualsiasi esso sia: la caratteristica dell’ente è il fatto che di esso si possa dire che è, il che fa da *trade-union* tra realtà pensata e fisica, tra predicazione ed esistenza. Alla luce di ciò Calogero traduce il frammento 2 ai versi 3 e 5 come segue:

- [3] l’una «che è» e che non può essere «che non sia»,
[5] l’altra «che non è» e che è necessario «che non sia»

Le virgolette caporali sono una mia aggiunta per agevolare la lettura. Ciò che Parmenide sostiene qui, secondo Calogero, è che la via della Verità è quella che ricorre ai giudizi che sono espressi tramite il verbo essere; solo tramite il giudizio, infatti, si può giungere alla (conoscenza della) verità. Al contrario, chi prova a negare il giudizio non fa alcun passo in avanti ma rimane fermo nell’ignoranza. Si faccia bene attenzione ad un dettaglio fondamentale: questa via del “non è”, come Calogero chiarirà solo in seguito¹⁵², non è la seconda via di cui abbiamo parlato poc’anzi, quella che nega l’indeterminatezza (affermando quindi la determinatezza), ma quella che nega il giudizio in quanto tale. La negazione dell’indeterminatezza si può avere, infatti, solo *dopo* i chiarimenti del frammento 8 e *dopo* la spiegazione del rapporto tra essere e pensiero. In questo momento – Calogero è fermamente convinto che il frammento 2 esprima i versi immediatamente seguenti la fine del Proemio – ancora non si è detto nulla sul verbo essere, anzi proprio qui si inizia a dire qualcosa, cioè che il giudizio è sempre un “è”. In seguito verrà chiarito che nella sua assoluta indeterminatezza presenta certi caratteri (frammento 8), mentre quando viene qualificato come ente allora implica il “non-è”; ma questo secondo tipo di “non-è”, come già detto, nega la determinazione particolare, affermandone sempre implicitamente almeno un’altra particolare, tale per cui si risolve sempre in un “è”.

Per concludere e “fare ordine” si può dire che per Calogero esistono 3 modi per leggere “è” e relativamente ad essi 3 modi per leggere “non-è”;

- 1) “È” come forma del giudizio; è il senso di B 2.3 → il negativo è il “non-è” come assenza di giudizio (B 2.5). La via di questo “non-è” non porta a nulla ed è sterile || Tradizionalmente questi “è” e “non-è” vengono letti come “Essere” e “Nulla”.

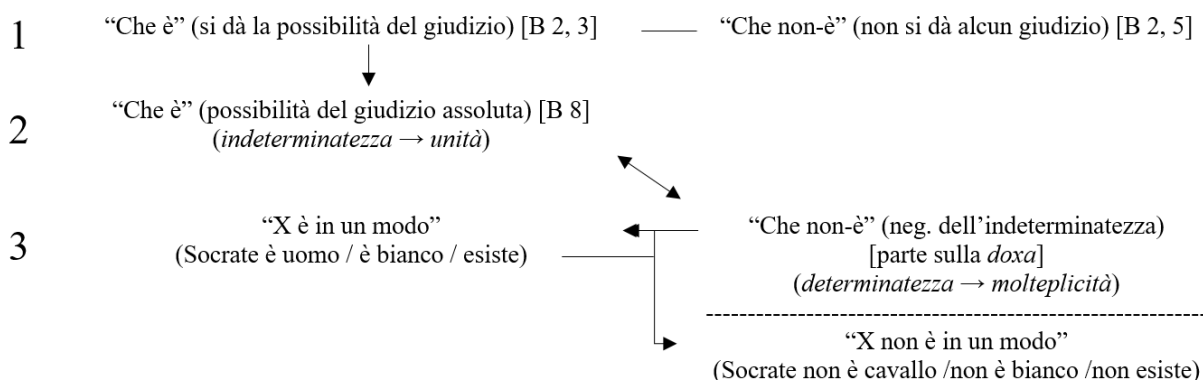
¹⁵¹ “[...] l’essere di Parmenide non è, ora, altro che la cristallizzazione ontologica [...] di quell’essere che egli scopre universale nella sua esperienza logico-verbale del pensare”, p. 10; “l’esteriore forma ontologizzata dell’*ἔόν* non può essere (perché il *πεφωτισμένον* significhi qualcosa) altro che quello dell’affermazione logica”, p. 13; “[...] ontologizzazione di ciò che egli ha scoperto come universale entità logico-verbale.” p. 20; “[...] quell’essere che, se assolutamente ontologizzato, diviene poi quell’aristotelico *ὄν μοναχῶς λεγόμενον*” p. 21; “Ed ecco che insieme si scorge anche la genesi della forma ontologizzata che l’*εἶναι* indiscutibilmente logico-verbale di 8, 35 assume nell’*ἄνευ τοῦ ἔόντος*: il suo primo modello è in questo *μη ἔόν*, la cui predicatività implicita nel *φράσαις* è ontologizzata per attrazione del *γνοίης*. Ciò non significa, d’altronde, che la giustapposizione del *φράσαις* al *γνοίης* sia più che verbale; perché per Parmenide in realtà il concetto è unico, e se la possibilità dell’essere è per lui inconsapevolmente la sua pensabilità, la sua pensabilità è a sua volta la sua esprimibilità” p. 22; “Dove, come si vede, quest’aspetto, che par così nettamente materialistico dell’ente parmenideo, non è se non il prodotto dell’ontologizzazione dell’esigenza logica dell’assoluta indifferenza dell’essere” p. 28; “S’è visto qual è il punto di partenza della «verità» parmenidea: l’è dell’affermazione, che si ontologizza nella sua assoluta indeterminatezza svalutando quindi senz’altro ciascuno di quei predicati di cui esso può apparire asserto” p. 35; “scoprendo il reale assoluto nell’espressione del pensiero e ontologizzando rigorosamente questa realtà logico-verbale” p. 66; tutte le citazioni fanno riferimento al testo *Studi sull’Eleatismo* 2° ed. (1977).

¹⁵² Calogero, *Studi sull’Eleatismo*, 34.

- 2) “È” come giudizio nella sua forma più assoluta e indeterminata, è l’ “è” che *di dice in un solo modo* (perché in realtà non si dice in alcun modo specifico); è praticamente lo stesso “è” di prima ma di cui si sottolinea l’assoluta indeterminatezza; è il soggetto del lungo frammento 8 → gli si oppone il “non-è” inteso come negazione dell’indeterminazione; facendo ciò *de facto* tale “non-è” non si oppone al giudizio ma anzi lo implica in modo preciso e determinante; si rivela essere un “è” (più esattamente l’ “è” del terzo e prossimo punto), anche se fa “scadere” il discorso dal piano della verità a quello dell’opinione; è il “non-è” della seconda via. || Tradizionalmente qui abbiamo ancora a che fare con l’ “Essere” e il “Nulla”.
- 3) “È” come giudizio *determinato*. È l’ “è” degli enti, quell’ “è” che dice “un modo piuttosto che un altro”, introducendo dunque il molteplice (già come possibilità di un diverso). È l’ “è” della seconda parte del poema, l’ “è” della *doxa*, dell’opinione → gli si oppone il “non-è” riferito agli aspetti che vengono negati. È il medesimo “non-è” di prima – anche se visto da una prospettiva diversa, come spiegheremo a breve – ed è a tutti gli effetti un “è” || Tradizionalmente questi essere e non essere degli enti fisici sono stati visti nei più svariati modi, oscillanti tra i due estremi di una mera illusione/finzione e quello di verità (ma legata al mondo ontico e contingente).

Appaiono immediatamente evidenti tre aspetti:

1. Prima di tutto che l’ “è” del punto 1 coincide con l’ “è” del punto 2, anche se di questo si dice qualcosa in più, cioè che è *indeterminato*; ma ciò non è altro che una esplicitazione di ciò che è già presente al punto 1; ugualmente il “non-è” del punto 2 e del punto 3 sono sostanzialmente “la stessa cosa”; tuttavia vi si giunge in modo diverso: il “non-è” del punto 3 è “speculare” all’ “è” del punto 3; il “non-è” del punto 2, invece, è la negazione specifica dell’aspetto dell’*indeterminatezza* (cioè dell’*unità*, visto che questo “è” è uno per il fatto che non si può dire in molti modi in quanto indeterminato). Dunque questi “è” e “non-è” non vengono semplicemente elencati e giustapposti ma “si generano” a cascata partendo dalla forma più “pura” e neutra che ci sia, partendo proprio dal dire “che è” nel frammento 2, senza alcun soggetto, implicito o esplicito o da definire ancora. In questo processo “generativo a cascata” fa la sua comparsa anche la negazione che permette il passaggio dall’ontologico (punto 2) all’ontico (punto 3). Forse quanto detto si può capire meglio con una rappresentazione grafica:



2. Secondariamente, come si nota anche dal disegno, nei primi due sensi non si ha alcun riferimento al significato esistenziale del verbo essere; questo perché l’esistenza *qua talis* implicherebbe l’ “Essere” e il “Nulla” nei sensi tradizionali, ma l’esistenza la si può affermare o negare solo a proposito dei singoli enti: l’esistenza riguarda solo il piano ontico. È però bene sottolineare che l’impossibilità di questa divisione tra senso predicativo ed esistenziale a livello ontologico non dipende dal fatto che il piano predicazionale si contrapponga a quello ontologico, ma dal fatto che la possibilità di tale divisione introdurrebbe una determinazione specifica (cioè quella dell’esistenza), che porterebbe al “dirsi in almeno due modi” dell’essere metafisico (cioè come esistente o meno). L’esistenza, dunque, può essere affermata o negata come gli altri attributi solo nel contesto ontico, cioè nel terzo senso

dell'“è”. Nei primi due sensi *non c'è alcuna differenza* tra l'aspetto predicazionale e quello esistenziale, sono assorbiti nell'*indeterminato* e assoluto senso del “che è”.

3. In terzo luogo, come ho cercato di rendere evidente con gli esempi del terzo senso dell'“è” nello schemino riassuntivo, non vi è alcuna differenza tra i giudizi sostanziali e accidentali. Nella “logica” eleatica di Calogero dire che Socrate è un animale razionale o che è ateniese è del tutto indifferente: l'unica cosa che conta è che il verbo essere renda possibile la *nominalizzazione* e l'identificazione di un soggetto o, in altri termini, il collegamento tra un ente fisico reale ed uno concettuale. Questo aspetto – irrilevanza tra giudizio sostanziale ed accidentale –, su cui Calogero a dire il vero non spende nemmeno una considerazione, verrà invece approfondito da Mourelatos, per il quale, al contrario, questo “è” esprime *sempre* un giudizio sostanziale: il giudizio parmenideo è un “giudizio speculativo”, cioè inerente l'essenza del soggetto¹⁵³; in seguito anche Patricia Curd sottolineerà questo aspetto, insistendo soprattutto col concetto di “monismo predicazione”, che dipende proprio da questa “sostanzialità” del giudizio.

Come sottolinea Reale nel suo aggiornamento dell'opera dello Zeller “questa interpretazione [è stata] discussa da tutti gli interpreti di Parmenide, ma solo da pochi accettata”¹⁵⁴ e fra questi cita Kranz¹⁵⁵ e Diano¹⁵⁶ i quali poi si allontanano dalla prospettiva calogeriana; in particolar modo ciò è evidente in Diano che prima sottolinea l'importanza del fatto che in oggetto vi sia il *verbo* essere e non un sostantivo (“due verbi, non due sostantivi”¹⁵⁷), per poi tornare a ripetere la solita teoria metafisica che sfocia nella tradizionale affermazione dell'unità in opposizione alla molteplicità¹⁵⁸, nonché nella banale opposizione *Aletheia - Doxa*¹⁵⁹.

Ciò che Reale non poteva sapere è che, proprio nel medesimo periodo in cui egli curava l'edizione italiana del lavoro di Zeller – terminato nel 1967 –, in ambito anglofono si stavano sviluppando quelle ricerche sul tema del senso predicazionale del verbo essere che avrebbero portato da lì a breve – i primi due articoli di Kahn sono del 1966 e del 1972; il lavoro di Mourelatos viene edito nel 1970 – ad importanti risultati sulla stessa scia concettuale inaugurata da Calogero; sfortunatamente gli scarsi riferimenti al lavoro di Calogero¹⁶⁰, rendono difficile comprendere quanto questi sia stato d'ispirazione, o se, addirittura, tali autori siano giunti a conclusioni affini in modo completamente

¹⁵³ Per lo meno nella prima fase del suo pensiero (Alexander P. D. Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, 1° Ed. (New Haven: Yale University Press, 1970), 51–61.). In un secondo momento, in particolar modo con l'articolo *Heraclitus, Parmenides, and the Naive Metaphysics of Things*, lo studioso sembra recuperare una serie di predicazioni che potrebbe definire “accidentali”, v. *infra* p. 84-113, soprattutto 111-113.

¹⁵⁴ Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 187.

¹⁵⁵ Il riferimento è all'ultima revisione di Kranz della celebre raccolta dei frammenti stilata da Diels. Circa l'influenza di Calogero in Kranz e la “deriva” di quest'ultimo Untersteiner e Reale, *Eleati*, 96–97. Cfr. anche Cornford, *Plato and Parmenides*, 30 nota 2; Verdenius, *Parmenides*, 32 e anche (ivi) n. 1 e 5. A proposito del passo appena citato di Cornford si veda anche la risposta di Albertelli, *Gli eleati*, 2014, 131 n. 3.

¹⁵⁶ Carlo Diano, «Il concetto della storia nella filosofia dei greci», in *Grande antologia filosofica*, vol. 2 (Milano: Marzorati, 1955), 268.

¹⁵⁷ Diano, 168.

¹⁵⁸ “[...] l'Uno di Senofane [...] non esclude la pluralità, la comprende: il Tutto, e da esso non si arriva all'essere di Parmenide, che non è il tutto se non in sé stesso, e la molteplicità la esclude dentro, non fuori di sé, perché è assolutamente irrelativo e fuori dallo spazio” Diano, 271–72.

¹⁵⁹ “[...] l'opposizione tra l'*Aletheia* e la *Doxa* è contraddittoria: l'una afferma quello che l'altra nega, e viceversa. Quindi, o l'una o l'altra, e *tertium non datur*.” Diano, 272.

¹⁶⁰ Kahn non cita mai espressamente Calogero; Mourelatos lo cita sostanzialmente per criticarlo (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 51–55.) insistendo, come quasi tutti, sul tema della “confusione” tra senso esistenziale e senso predicativo del verbo essere; gli riconoscerà tuttavia di aver per primo ammesso, forse a livello inconscio, che “è” può essere considerato come una forma di giudizio (“Calogero did not envisage, or rather he [...] dismissed too easily [...] that the εἶναι does represent a form of judgment” Mourelatos, 54.); tale possibilità sarà vista invece in modo chiaro da von Fritz (Kurt von Fritz, «Noûς, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides», *Classical Philology* 40, n. 4 (1945): 241.)

autonomo; resta il fatto che, nonostante l'impossibilità di stabilire una continuità storiografica, è impossibile negare la continuità di pensiero.

4. Untersteiner e l'interpretazione metodologica: unità di ὁδός e τὸ ἔόν.

4.1 Presentazione della lettura generale di Untersteiner di Parmenide.

Gli studi di Untersteiner su Parmenide hanno subito lo stesso destino di quelli di Calogero: studiati da tutti, ma raramente accettati. Escluso un lavoro del 1925, parzialmente rinnegato dall'autore circa 30 anni dopo, i principali articoli sul tema vedono la luce nel pieno degli anni 50; sono:

- 1) 1955 - L'essere di Parmenide è οὐλον non ἔν
- 2) 1956 - L'ὁδός di Parmenide come via all'ἔόν
- 3) 1956 - La "doxa" en la filosofía de Parménides

Qualche anno più tardi (1958) questi tre articoli furono ripresi e aggiornati – si può notare un rilevante ampliamento soprattutto del terzo – e pubblicati come introduzione nell'edizione critica *Parmenide. Testimonianze e frammenti* di cui furono pubblicate diverse ristampe nel corso degli anni; l'ultima attualmente è del 2011 all'interno del volume curato da Reale *Eleati. Parmenide – Zenone – Melisso. Testimonianze e frammenti*. Nel volume del 1958 (e tutte le successive ristampe) è presente anche un lavoro inedito¹⁶¹ che approfondisce il tema dell'ἔόν, soprattutto nel suo rapporto col νόος. Quasi una decina di anni più tardi nel 1965 Untersteiner pubblica un ulteriore articolo – *Ancora su Parmenide (Die Fragm. d. Vorsokr. 28 B 8, vv. 5-6)* – per rispondere ad alcune critiche mossegli nel frattempo, in particolar modo da Mondolfo¹⁶².

Questa serie di scritti propongono una lettura organica del pensiero parmenideo che si può così riassumere: Parmenide non afferma l'unità (ἔν) dell'essere ma la sua *interezza* (οὐλον), nel senso che alla verità si giunge tramite un percorso a tappe che "costruisce", mi si perdoni il gioco di parole, l'unico *discorso vero sulla verità*. I punti cardine della sua lettura sono dunque due:

1. all'unità statica e monolitica delle interpretazioni tradizionali Untersteiner oppone un'unità derivata dall'unione delle parti (omogenee) che la compongono;
2. la verace via non ci conduce ad una destinazione finale "che è la verità" ma costruisce la verità stessa nel momento in cui la si percorre; si può dire che "alla fine si giunge alla verità" solo in modo improprio, per il semplice motivo che alla fine avremo tutti gli elementi per comprendere la verità nella sua interezza (ricostruendo dunque *gnoseologicamente* l'unità che *ontologicamente* è "sempre presente"¹⁶³).

Il primo punto, oggetto principalmente del primo dei tre articoli citati¹⁶⁴, riguarda la dimostrazione del fatto che l'ἔόν parmenideo è ὄλον e non ἔν: Untersteiner, infatti, procede ad un'analisi sistematica che tende a dimostrare l'impossibilità di attribuire all'ἔόν il concetto di ἔν; in particolar modo l'Autore mostra come l'unico punto dove si parli espressamente di unità (28 B 8.6) sia in realtà parecchio problematico sotto molteplici punti di vista. Queste argomentazioni, poiché riguardano proprio il tema principale di questo studio, meritano una trattazione più approfondita che vada oltre

¹⁶¹ È inserito come "Capitolo 3" p. CIV-CLXV.

¹⁶² Rodolfo Mondolfo, «Discussioni su un testo parmenideo», *Rivista di Storia Della Filosofia* 19, n. 3 (1964): 310–15.

¹⁶³ In realtà si tratta di una presenza a-temporale. Il tema è di capitale importanza e sarà analizzato in seguito.

¹⁶⁴ Mario Untersteiner, «L'essere di Parmenide è οὐλον non ἔν», *Rivista di Storia Della Filosofia* 10, n. 1 (1955): 5. Versione revisionata e aggiornata in Untersteiner e Reale, *Eleati*, 39–62.

il pensiero di Untersteiner; per tale motivo si preferisce trattare queste argomentazioni più oltre¹⁶⁵. Ai fini della comprensione della lettura di Untersteiner è sufficiente avere in mente la conclusione di tale ragionamento, cioè che l'ἔόν non è Uno (ἓν) ma è intero (ὅλον), cioè un insieme di *parti omogenee* (μέλη) fra loro connesse e costituenti unità. Tale ἔόν è perciò οὐλομελής¹⁶⁶: “Dunque οὐλομελής significherebbe che una cosa è considerata nella sua «intera natura»: l'espressione è propriamente ionica. L'essere si definisce come ἀγένητον e ἀνώλεθρον (vs. 3): infatti i suoi μέλη si risolvono in un ὅλον, quale nessun μέλος può mancare. L'essere è assolutamente completo perché possiede la φύσις (questo, infatti, significa l'idea complessiva di μέλη) dell'ὅλον; perciò non può né γίγνεσθαι né ὄλλυσθαι, in quanto questi due processi implicano la combinazione e la separazione di μέλη”¹⁶⁷. Questa interezza ci dice dunque che l'ἔόν è uno non perché non si possa ammettere la molteplicità *tout court* ma perché questo ἔόν è *non perfectibile*¹⁶⁸, pertanto esclude ogni sviluppo temporale e ogni mutamento spaziale. L'esclusione dei molti, pertanto, è certa solo “all'esterno” (in accordo con Eudemo), nulla vieta l'unione tramite *parti omogenee* – purché sia definitiva ed atemporale, non soggetta a quel procedimento di continua combinazione-disgregazione¹⁶⁹ tipica del γίγνεσθαι/ὄλλυσθαι – tali che non ne compromettano l'uniformità¹⁷⁰.

Il secondo punto, che è oggetto del secondo¹⁷¹ e terzo articolo citati¹⁷², verrà invece ora analizzato nel dettaglio.

4.2 La ὁδός parmenidea nella visione di Untersteiner e l'analisi di 28 B 2.3-5

In *L'ὁδός di Parmenide come via all'ἔόν*, dopo una lunga ed approfondita analisi del rapporto tra Parmenide e la Dea¹⁷³, Untersteiner dichiara esplicitamente lo scopo del proprio articolo: dimostrare che la ὁδός non è solo la via *che porta* all'Essere e alla sua Verità ma è parte integrante di questa

¹⁶⁵ *Infra* p. 235-251.

¹⁶⁶ 8, 4: “ἔστι γὰρ οὐλομελής τε καὶ ἀπρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον”. Fino alla quarta edizione DK si poteva leggere οὐλον μουνογενές, in accordo con Simplicio (*Phys* 145, 4), Clemente (*Strom.* V, 113) e Filopono (*Phys.* 65, 7); durante tutto il '900 ci sono state dispute su quale variante fosse quella corretta e Untersteiner (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XXVII–XXX. = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 39–42.) fu uno dei più assidui difensori della variante οὐλομελής. La questione sarà approfondita in seguito, v. *infra* 201-235, in particolar modo 224-235.

¹⁶⁷ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XXX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 42.). Il tema sarà riproposto poi in chiusura dell'articolo/capitolo alle pagine XLVIII-L (=60-63).

¹⁶⁸ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XXXI. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 43.); Cfr. Alois Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit* (Leipzig: Teubner, 1899), 539.

¹⁶⁹ Secondo Untersteiner uno dei principali bersagli polemici di Parmenide è Anassimene. Vedi anche, oltre le pagine già citate, Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 111.)

¹⁷⁰ Cfr. Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, 260–61; Harold Fredrik Cherniss, «The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy», *Journal of the History of Ideas* 12, n. 3 (1951): 65–66, <https://doi.org/10.2307/2707750>; Richard D. McKirahan, *Philosophy before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*, 2° Ed. (Indianapolis; Lancaster: Hackett; Gazelle, 2011), 299 (anche se qui si sta parlando di Melisso, il ragionamento è valido anche per Parmenide). Per il rapporto tra il concetto di uniformità e di moto può essere interessante un confronto con *Timeo* 57E. Critico nell'accostare il concetto di uniformità a quello di pluralità è Abbate (Michele Abbate, «Ferrea razionalità e logica ineludibile nel monismo ontologico assoluto di Parmenide», *Anuario filosófico* 46, n. 1 (1 aprile 2013): 102.). Il concetto di uniformità verrà poi ripreso con l'analogia con la Sfera e lì sarà esplicitamente legato al concetto di continuità e spazialità (vedi, tra gli altri, Adam Drozdek, «Eleatic Being: Finite or Infinite?», *Hermes* 129, n. 3 (2001): 308.

¹⁷¹ Untersteiner, «L'ὁδός di Parmenide come via all'ἔόν». Versione revisionata e aggiornata in Untersteiner e Reale, *Eleati*, 63–113.

¹⁷² Mario Untersteiner, «La “doxa” en la filosofía de Parménides», *Dianoia: Anuario de Filosofía* 2 (1956): 203–21. Tale articolo, come già detto, è stato notevolmente ampliato in Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLXVI–CCX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 178–222.)

¹⁷³ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, LI–LXXVII. (Untersteiner e Reale, *Eleati*, 63–89.). Cfr. Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 16–18, 30–40, 67–114.

stessa Verità dell'Essere e, in un certo senso, è essa stessa (tramite l'enunciazione dei σήματα) a generare (gnoseologicamente) tale verità.

“Non si dice semplicemente che all'ἔόν si arrivi percorrendo l'unica ὁδός degna di questo nome, perché appare piuttosto una preminenza della ὁδός. Questa preminenza non è soltanto cronologica, ma, anche, per così dire sostanziale. La ὁδός crea, non certo ontologicamente, ma sotto il rispetto gnoseologico, l'ἔόν. Infatti [...] il metodo (la ὁδός) solo dà le prove dell'ἔόν. Senza la scoperta di una vera ὁδός, l'ἔόν svanirebbe nel non conosciuto, vedendosi a formare la confusione mentale nel soggetto conoscente.”

Nell'esegesi di Untersteiner non vi sono “balzi improvvisi”, rivelazioni mistiche o intuizioni fulminee: il processo conoscitivo è un continuo procedere che ha inizio ancora prima dell'incontro tra Parmenide e la Dea. Già le Eliadi, in un primo momento, avevano condotto Parmenide lungo *una via*, più esattamente quella delle esperienze umane¹⁷⁴, caratterizzate cioè dalla *spazialità* e dalla *temporalità*.¹⁷⁵ Al termine di questa lunga via (umana) si trova la Porta del Giorno e della Notte¹⁷⁶ dove “spazio e tempo si annullano, dove cioè sta l'essere aspatial e atemporale”¹⁷⁷; qui, inizia la via della Verità, quella che parla dell'Essere. Tale via, si noti bene, è in rapporto sì di rottura, ma anche di continuità: la Porta del Giorno e della Notte fa da *separè* e segna il passaggio qualitativo tra temporalità/spazialità e atemporalità/aspatialità – si tratta di uno stacco incolmabile –, tuttavia fa anche da “congiuntura” tra le due vie.

“Dopo aver trasportato εἰδότα φῶτα attraverso πάντ'ἄστη (28 B 1, 3) vale a dire attraverso tutte le esperienze umane, come si è chiarito sopra, le Ἡλιάδες κοῦραι lo fanno pervenire a Δίκη (vs. 14): questa poi gli rivela come debba conoscere tanto Ἀληθείη, quanto βροτῶν δόξαι (vs. 29-30). Il circolo è chiuso. Il proemio si conclude trasformando in rivelazione l'esperienza della ὁδός; dopo che dalle δόξαι si è saliti al vero si dovrà scendendo dal vero giudicare e valutare le δόξαι. È evidente, e certo voluta, la “composizione ad anello” secondo un ritmo chiastico con funzione anaforica (δόξαι - ἀλήθεια/ ἀλήθεια - δόξαι) che, del resto, corrisponde perfettamente al ritmo logico.”¹⁷⁸

Questa osservazione – che la via della verità è collegata alla via che Parmenide ha già percorso – non è stata oggetto di molte attenzioni, eppure, penso, può essere molto più utile di quanto lo stesso

¹⁷⁴ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, LXXVII; LXXIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 89; 91.).

¹⁷⁵ Molto interessante questa prospettiva “kantiana” di Untersteiner, che, tra tutti i possibili elementi discriminanti tra l'*aletheia* e la *doxa*, sceglie come prioritari proprio le “categorie” di spazio e tempo; secondo tale lettura, la differenza tra il piano “superiore” e quello “inferiore” non è più data dall'opposizione eternità-temporalità (come accadeva, per esempio, tra il piano del divino e il piano umano secondo la tipica religiosità greca, le cui vicende mitiche erano comunque sempre processuali; oppure ancora come succedeva con gli ionici che cercavano un sostrato di permanenza) ma dagli antitetici temporalità-atemporalità. Per un approfondimento sul tema della temporalità in Parmenide si veda l'utilissimo testo di Pulpito che fa “il punto della situazione” e mostra abbastanza chiaramente come questo tema sia spesso trattato in modo anacronistico (“La conclusione a cui è giunto il mio studio è che con l'opera di Parmenide questa discussione [cioè sulla “trascendenza” dell'*atemporalità*] non sembra esserci stata, e che per averne una prima formulazione bisogna attendere Platone, al quale si deve altresì la prima matura concettualizzazione filosofica del tempo” Massimo Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo: interpretazioni e problemi*, Studi e ricerche (Milano: LED, Edizioni universitarie di lettere economia diritto, 2005), 176. La precisazione nelle parentesi quadre è mia.).

¹⁷⁶ Per Untersteiner è da intendersi “dove il Giorno e la Notte si annullano” Untersteiner, *Parmenide*, 1958, LXXIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 91.).

¹⁷⁷ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, LXXIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 91.). Per l'aspatialità e l'atemporalità di questa “zona” v. anche Károly Kerényi, *Figlie del sole*, trad. da Francesco Barberi (Torino: Bollati Boringhieri, 2014), 39–40.

¹⁷⁸ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, LXXIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 91.).

Untersteiner non immagini. Infatti, se l'intuizione di Untersteiner è corretta – e non abbiamo motivo di dubitarne –, vorrebbe dire che non solo vi è una rivalutazione della *doxa* in senso positivo, aspetto che tutt'ora è ampiamente accettato¹⁷⁹, ma addirittura che la *conoscenza doxastica* – che altro non è che la conoscenza del mondo fisico, una “*fisica*” in senso moderno – costituisce un *momento fondamentale* della *conoscenza qua talis*, cioè è *parte* dell'*Aletheia*¹⁸⁰.

Tornando al nostro autore, bisogna sottolineare che l'*unità* delle due vie è solo preannunciata dal proemio, la spiegazione e la comprensione del perché tali vie costituiscano, in realtà, un'unica strada si potrà avere solo alla fine del poema, cioè quando se ne avrà una visione completa. Lo stesso Untersteiner, difatti, sembra abbandonare la questione in un primo momento, salvo tornarci qualche anno più tardi con gli scritti successivi¹⁸¹, dopo aver maturato una visione complessiva del Poema.

Tuttavia, già con questo poche informazioni, tale lettura ci permette di conseguire un importante risultato, cioè che “la via è una”. Anche senza sapere esattamente come e perché esista un'unica via, ciò ci permette, seguendo il ragionamento di Untersteiner, di spostare l'attenzione dall'*ἕὸν* alla *ὁδός*. Ecco che allora, secondo Untersteiner, diventa immediatamente chiaro il parallelismo tra 28 B 2.3 e 8.1-2, dove si ribadisce che esiste un'unica via¹⁸²; da qui la possibilità di ricercare il misterioso soggetto di B 2.3-5 all'interno del frammento stesso, identificandolo cioè con la via-(metod)*odos* che, a questo punto, sappiamo essere una sola e unica. Si aggiunga a quanto detto una rivalutazione del significato di *ὅπως* – per Untersteiner va inteso come interrogativo e non dichiarativo¹⁸³ –, la traduzione sarebbe dunque: “Suvvia, io ti dirò [...] quali sole vie di ricerca siano logicamente pensabili; e, precisamente, *in quale modo* (*ὅπως*) una esista e *che* (*ὡς*) non è possibile che non esista [...] e *che* (*ὡς*) l'altra non esista e *che* (*ὡς*) è logico che non esista”¹⁸⁴. Dunque “a un *ὅπως* si contrappongono tre *ὡς*: infatti Parmenide deve dimostrare *come* (*ὅπως*), cioè in quale modo e, quindi

¹⁷⁹ *Infra* p. 119-125.

¹⁸⁰ Questo è uno dei *fili rossi* di questo lavoro, su tale tema tornerò più volte, in particolare nel capitolo 4 (pp. 114-170) e nella seconda parte. Ovviamente questa prospettiva si allontana parecchio dalle intenzioni di Untersteiner.

¹⁸¹ Particolarmente con l'articolo *La “doxa” en la filosofia de Parménides* (e il successivo ampliamento in Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLXVI–CCX. = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 178–222., soprattutto alle pagine CLXVI–CXCIX=178-211).

¹⁸² “[...] viene a dire: «dunque rimane (si deduce) che esiste (realmente) una sola rivelazione di strada» cioè (per ipallage), la rivelazione di una sola via” Untersteiner, *Parmenide*, 1958, LXXXVI. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 98.); alla medesima pagina vedi anche nota 143.

¹⁸³ Untersteiner sostiene, con gli opportuni riferimenti critici, che ad *ὅπως* vada dato un significato dichiarativo dopo verbi che significano “dire/pensare” solo se essi sono preceduti da una negazione o se comunque è chiaro il senso negativo. Per un approfondimento vedi Untersteiner, *Parmenide*, 1958, LXXXV. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 97.) e, ivi, nota 140. Untersteiner, rispondendo a delle accuse mossegli da Mondolfo (Mondolfo, «Discussioni su un testo parmenideo».; in particolare modo p. 311) tornerà a ribadire quanto già detto, senza aggiungere nulla di nuovo, in Mario Untersteiner, «Ancora su Parmenide: (Die Fragm. d. Vorsokr. 28 B 8, vv. 5-6)», *Rivista critica di storia della filosofia*. 20, n. 1 (1965): 52.

¹⁸⁴ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, 129. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 351.). La lettura avverbale è stata da molti criticata per varie ragioni: secondo Mourelatos (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 50.) il motivo principale è che essa, sebbene sia possibile per B 2.3, non lo è per B 8.3; poiché tale verso fa chiaramente eco a B 2.3 molti studiosi hanno argomentato che la traduzione deve essere la medesima, giocoforza B 2.3 non si può tradurre in senso avverbale. Va però sottolineato che Mourelatos sta prendendo in considerazione la lettura *completamente avverbale* di B 2.3, cioè quella che legge come avverbale anche l'*ὡς*; la lettura di Untersteiner, invece, è avverbale solo per *ὅπως*. Inoltre, sempre secondo Mourelatos (Mourelatos, 71–72.), la lettura avverbale mitigherebbe il contrasto radicale tra le due vie che devono opporsi come contraddittorie e non semplicemente come contrari (a tal proposito cfr. Owen, «Eleatic Questions», 91 nota 1.; di opinione diversa Lloyd, v. Geoffrey Ernest Richard Lloyd, *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*, 2° Ed. (Bristol; Indianapolis: Bristol Classical Press; Hackett, 1992), 104–5. – Traduzione italiana Geoffrey Ernest Richard Lloyd, *Polarità e analogia: due modi di argomentazione nel pensiero greco classico* (Napoli: Loffredo, 1992).). Uno dei maggiori critici della lettura di Untersteiner è Tarán (Tarán, *Parmenides*, 35.).

per quali ragioni una via meriti il nome di esistente, e perciò egli dovrà rivelarne le complesse predicazioni; quanto segue (*che* questa non può non esistere; *che* l'altra via non esiste e *che* non deve logicamente esistere) sono tutte solo pure e semplici conseguenze sgorganti dopo che sia stato chiarito ἡ μὲν ὁπως ἔστιν. Per me [Untersteiner], dunque, il soggetto di ἔστιν è la stessa ὁδός διζήσιος¹⁸⁵.

In questa lettura è assai rilevante il fatto che non vi è un parallelismo perfetto tra B 2.3 e B 2.5, come avviene invece nella quasi totalità delle interpretazioni, in quanto la dimostrazione dell'inesistenza della seconda via dipende direttamente dalla dimostrazione/caratterizzazione della prima. Parlo di "dimostrazione/caratterizzazione" in quanto i *semata*¹⁸⁶, che rispondono a quell' "in quale modo" (ὁπως), nel momento in cui vengono espressi, caratterizzano e formano la via; ma questa stessa caratterizzazione è insieme al tempo stesso la dimostrazione della sua pensabilità e, quindi, della sua esistenza. Il passo logico successivo che compie Untersteiner è la constatazione che tale metodo (l'enunciazione dei *semata*) porta immediatamente alla rivelazione dell'ἔόν: "sembra che l'ἔόν di Parmenide si costituisca man mano che si procede nella ὁδός veramente esistente. La realtà della ὁδός finisce col creare la consapevolezza dell'ἔόν: il metodo logicamente esatto fa sorgere l'essere logicamente pensato, e perciò privo delle predicazioni che si costituiscono procedendo per vie non vere."¹⁸⁷

In questo modo B 2.3 non è più un truismo analitico (kantianamente inteso) – è e non può non essere – ma una dichiarazione di un procedimento che porterà ad una conoscenza "sintetica" (kantianamente intesa): dall'enunciazione dei *semata* (=come è questa via) seguirà che essa non può non esserci;¹⁸⁸ ma si tratta, si noti bene, solo di una dichiarazione di intenti, la dimostrazione avverrà col il frammento 8. La stessa identità della ὁδός con l'ἔόν si potrà ottenere solo con il frammento 8¹⁸⁹.

È interessante aprire una piccola parentesi e notare che, in un certo senso, la posizione di Untersteiner non è lontanissima da quella di Owen di cui abbiamo già discusso: il "soggetto reale" alla fine è sempre l'ἔόν che si scoprirà alla fine del procedimento. La differenza principale tra le due posizioni sta nel fatto che per Owen è necessario partire con una "lacuna", con una mancanza del soggetto *de facto* – il soggetto c'è ma è totalmente indeterminato¹⁹⁰ ed incognito, tanto che Ruggiu¹⁹¹, che segue la medesima linea di Owen, lo esprimerà come "X" – mentre per Untersteiner un punto di partenza c'è, ed è proprio la via-metodo. Tutto ciò ha un'ulteriore conseguenza: per Owen gli attributi dell'ἔόν

¹⁸⁵ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, LXXXVI. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 98.)

¹⁸⁶ "Ma non si è forse veduto con tutta la chiarezza il valore costruttivo di una ὁδός provvista di σήματα. E, anche si comprende ora come Parmenide possa aver raffigurato il concetto di μῦθος ὁδοῖο (28 B 8, 1) perché si tratta di una ὁδός che si esprime (che fa pensare e ragionare) mediante σήματα" Mario Untersteiner, *Parmenide: interpretazioni filologiche e ricostruzione del pensiero* (Genova: Libreria Mario Bozzi, 1956), LXXXVIII. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 100.). Vedi anche, ivi, nota 150. Cfr. Ernst Bux, «Gorgias und Parmenides», *Hermes* 76, n. 4 (1941): 401–2. L'espressione "μῦθος ὁδοῖο" per Untersteiner è equivalente a "μῦθος περὶ ὁδοῦ" (p. LXXXVI=98 nota 144)

¹⁸⁷ Untersteiner, *Parmenide*, 1956, LXXXVIII. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 100.)

¹⁸⁸ In modo analogo, ma in direzione inversa, anche Palmer riterrà che per la conoscenza del soggetto di B 2.3 (che per lui è l'ἔόν) è necessario partire dal suo *modo* di essere; tuttavia, mentre per Untersteiner sono i *semata* a esprimere questo "modo di essere", e la necessità dell'esistenza dipende proprio da questi, al contrario per Palmer l'essenza propria dell'ἔόν è la sua *modalità necessaria*, e i *semata* sono una conseguenza di questa esistenza necessaria. *Infra* p. 163 sgg.

¹⁸⁹ "Quindi la sovrapposizione fra l'esistenza dell'essere e della via vera qui [28 B 8, 15-19] appare nuovamente come già nel fr. 2 ma in modo più esplicito e con procedimento inverso: nel fr. 2 da ὁδός si procede verso ἔόν; nel presente passo, al contrario, da ἔόν si ritorna a ὁδός." Untersteiner, *Parmenide*, 1956, XC. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 102.). Per raggiungere tale livello e conseguire la totale identità tra ὁδός ed ἔόν è necessario comprendere anche cosa sia il νόος, come spiegherò nelle pagine seguenti. Cfr. Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 131.)

¹⁹⁰ Owen, «Eleatic Questions».

¹⁹¹ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 186–87.

hanno la medesima importanza – sebbene si ottengano “a cascata”¹⁹² per cui è possibile stabilire una certa priorità logica – invece per Untersteiner ciò che caratterizza fondamentalmente l’*ἔόν* – e da cui è possibile derivare poi tutti gli altri attributi – è proprio l’*unità*; ma tale unità non è da intendersi come *unicità* (ἕν; lettura tradizionale) bensì come *interezza/unione* (ὄλον), come già anticipato.

Appurato il senso in cui va letto il verso 3 diventa semplice comprendere l’interpretazione del verso 5; così come dallo svolgimento della prima via risulterà che essa è vera e quindi esistente (e *che* non può non esistere), ugualmente ne risulterà *che* non può esistere un’altra, la quale dovrebbe presentare dei *semata* antitetici a quelli della prima via (fr. 8.55). Sebbene anche in questo caso la comprensione di quanto detto potrà avvenire solo al termine di B 8, Parmenide fornirebbe già una prima giustificazione (fr. 2.7-8)¹⁹³, cioè che questa via non porta ad alcuna conoscenza (v.7) e comunque, se anche lo facesse, essa sarebbe inesprimibile (v.8): poiché l’esprimibilità della *ὁδός* verace era la causa gnoseologica (non ontologica!¹⁹⁴) dell’*ἔόν*, cioè ne era la dimostrazione, la non esprimibilità dimostra la non esistenza della via del *μή ἔόν*.¹⁹⁵ In questo modo, secondo Untersteiner, si dà un’ulteriore “prefigurazione” dell’identità tra *ὁδός* e *ἔόν*.¹⁹⁶

4.3 Il “metodo” completo: *ὁδός*, *νόος* e *λόγος*, Frammenti 3 – 6.

Il passaggio dall’*ὁδός* all’*ἔόν*, anticipato nel frammento 2, per essere portato a compimento necessita ancora di alcune precisazioni, che si avranno coi frammenti 3 4 5 e 6, che introducono un ulteriore membro “dell’equazione”: il *νόος*. Solo il pensiero, infatti, è in grado di connettere la prima parte dell’unica via (cioè quella temporale e spaziale, che Parmenide ha percorso con le Eliadi) con la seconda (quella aspatiale e atemporale che Parmenide affronta con la Dea). Quale sia il modo corretto per intendere questo *νόος* Untersteiner non sa dirlo con certezza, anche se protende per una specie di *intuizione razionale*: “Comunque si interpreti *νόος* – sia intuizione, sia ragione – appare certo che si collega con l’originalità della *ὁδός* parmenidea procedente [...] per le vie della razionalità. [...] La prima [interpretazione (cioè come *intuizione*)] sembra a me la migliore poiché, trattandosi di un pensatore arcaico, è già aprioristicamente probabile che il termine, almeno in partenza, significasse ‘percezione’, ‘intuizione’, piuttosto che ‘ragione pura’.”¹⁹⁷ . In un primo

¹⁹² Vedi *supra* p.20.

¹⁹³ Tale argomento sarebbe ripetuto in 28 B 6, 1-2; v. Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CVIII. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 120.) nota 28.

¹⁹⁴ “la *ὁδός* crea, non certo ontologicamente, ma sotto il rispetto gnoseologico l’*ἔόν*” Untersteiner, *Parmenide*, 1956, LXXXVII. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 99.)

¹⁹⁵ Tale argomento richiede aprioristicamente l’accettazione del presupposto per cui vi è un totale parallelismo tra l’*essenza* (inteso come “proprietà di essere”, come “esseità”), la *pensabilità* e l’*esprimibilità/dicibilità*; ciò comporta la *reciproca implicazione* e l’identità delle condizioni. Il rapporto che intercorre tra *essenza-pensabilità-predicabilità* mi pare lo stesso che intercorre in Kant tra l’*universalità* e la *necessità* dei giudizi: sebbene i due caratteri esprimano aspetti diversi del giudizio, la presenza di uno dei due implica necessariamente la presenza dell’altro. Mentre, però, in Kant questa reciproca implicazione tra *universalità* e *necessità* non è problematica, in Parmenide la reciproca implicazione tra *essenza-pensabilità* e *dicibilità* richiede necessariamente un discorso che specifichi il rapporto tra *essenza* ed *esistenza*, onde evitare di finire, come lo stesso Calogero ha ampiamente dimostrato (*supra* p. 37), in una lettura idealistica o realistica, i cui limiti sono stati già messi in evidenza da Gorgia. Oppure, peggio ancora, si potrebbe finire per liquidare Parmenide come pazzo, poiché, con una riduzione estrema che pure è stata fatta, gli si farebbe dire che tutto ciò che viene detto sia vero e che quindi non può esistere l’errore. Uno dei modi più efficaci – forse anche uno dei più facili – per uscire da questa *impasse* è senza dubbio separare completamente i due aspetti (predicativo ed esistenziale) e fare di Parmenide un epistemologo, come faranno i fautori del monismo predicazionale di cui parleremo fra poco; tuttavia, come sarà evidente, un’interpretazione predicazionale “pura” che non rinvii, anche solo implicitamente, all’ontologia è pratica impossibile (*infra* p. 104).

¹⁹⁶ Untersteiner, *Parmenide*, 1956, LXXXIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 101.)

¹⁹⁷ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCIII. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 105.) Untersteiner compie un’interessante analisi dei principali modi in cui il concetto di *νόος* è stato interpretato, considerando anche le

momento, nell'articolo del 1956, aveva ritenuto che potesse anche essere identificato con il λόγος¹⁹⁸; in seguito, con la stesura della raccolta del 1958, non riterrà più possibile tale identificazione, in quanto aggiungerà che il λόγος costituisce il “terzo momento del metodo”¹⁹⁹, dopo ὁδός e νόος, risultando così concettualmente separabile da quest'ultimo; tuttavia non è rilevabile una differenza sostanziale tra λόγος e νόος: il νόος è garante di pensabilità (tramite il νοεῖν) dell'ἔόν ed il λόγος della sua dicibilità (tramite il λέγειν), ma essi si richiamano l'un l'altro in un perfetto parallelismo²⁰⁰.

Il tema del νόος viene affrontato in un primo momento nella seconda parte dell'articolo del 1956²⁰¹, e si sviluppa intorno al commento del **frammento 4**, in particolar modo intorno al primo verso che Untersteiner legge come segue:

λεῦσσε δ' ὅμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως·

Osserva per mezzo dell'intuizione come del pari le cose lontane siano, secondo verità, vicine.²⁰²

Il senso del verso, secondo Untersteiner, è che il νόος permette di *superare* la via temporale/spaziale, caratterizzata da cose lontane nello spazio e nel tempo, per accedere alla via aspiariale/atemporale

possibili etimologie, facendo trasparire come la critica, fino a quel momento, si sia variamente orientata passando dagli estremi di una intuizione immediata – quasi mistico-contemplativa (Luigi Stefanini, «Essere e Immagine in Parmenide», *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 6 (1952): 48.) – ad una ragione calcolatrice che “dimostra punto per punto e trae sicure conclusioni da assioni indiscutibili” (Francis MacDonald Cornford, *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge: University Press, 1990), 117.). Per un approfondimento si veda Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCII–XCIV. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 104–7.) e relative note. Cfr. Eric Voegelin, *Ordine e storia. Vol. 2: Il mondo della polis*, trad. da Nicoletta Scotti Muth (Milano: Vita e Pensiero, 2015), 216–17, <http://hdl.handle.net/10807/69345>. Su questo tema si veda anche l'utile scritto di von Fritz (von Fritz, «ΝΟΨ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)») in cui l'autore ipotizza che fino all'avvento della filosofia eleatica il νοῦς fosse una specie di “sesto senso che penetra in profondità nella natura dell'oggetto [...] e anche ‘vede oltre’ ciò che si pone davanti ai nostri occhi nello spazio e nel tempo” (“a kind of sixth sense which penetrates deeper into the nature of the object [...] also ‘see futher’ both in space and in time than our eyes” von Fritz, 90.); con la filosofia di Parmenide, pur rimanendo questo senso fondamentale, si sarebbe aggiunta la sfumatura raziocinante per cui a questa “natura ultima” si può giungere col “pensiero discorsivo espresso in giudizi argomenti e conclusioni” (“discursive thinking expressing itself in judgments, arguments and conclusions” von Fritz, 240. A proposito della possibilità del νοῦς di andare “oltre” lo sguardo dell'occhio si veda anche Gigon (Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, 255.) che ricorda la contrapposizione di Clemente tra ὀφθαλμός e νοῦς. Particolarmente interessante, visti i fini generali di questo lavoro, l'interpretazione di Viola (Coloman Viola, «Aux origines de la gnoséologie: réflexions sur le sens du fr. IV du poème de Parménide», in *Études sur Parménide II. Problèmes d'interprétation*, a c. di Pierre Aubenque e Robert Muller (J. Vrin, 1987), 87–88.) per cui il νοῦς ha una funzione unificatrice che permette di superare la molteplicità del dato sensibile quasi – mi pare di capire – come se si trattasse dell'appercezione trascendentale kantiana. Per un confronto tra il concetto di νοῦς in Parmenide e in Eraclito e Omero v. Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 37–38. Per una rassegna sulle varie interpretazioni più aggiornata di quella di Untersteiner si veda Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 243–44. Cfr. *infra* p. 275.

¹⁹⁸ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCIII. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 105.).

¹⁹⁹ “Parmenide precisati i tre momenti del “metodo” (la ὁδός, il νόος, e il λόγος veraci) [...]”. (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CX. = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 122.); “strumenti che conducono all'ἔόν che sono appunto la ὁδός (fr.2), il νόος (fr. 4, 1 + 3: 6, 1) e il λόγος (cfr. fr. 2.1: μῦθος e fr. 6.1: λέγειν). [...] io sostituisco l'assoluta priorità gnoséologica del metodo (ὁδός + νόος + λόγος) rispetto all'Essere.” Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CX–CXI. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 122–23.) nota 29. Sempre nel medesimo scritto Untersteiner sottolinea l'importanza del λόγος nel passaggio dal momento metodologico a quello ontologico in quanto rende possibile il “giudizio critico” (κρῖναι λόγῳ) che si contrappone all'abitudine (ἀμνηστική p. CXXX = 142, n.57) che fa deviare gli uomini stolti verso la terza via (p. CXXXI–CXXXII = 143–144; per un confronto con posizioni simili di altri autori si veda *ibid.* nota 63).

²⁰⁰ *Supra* p. 49 n. 195.

²⁰¹ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XC–CI. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 102–13.).

²⁰² Untersteiner, *Parmenide*, 1958, 133. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 355.). Cfr. *Infra* pp. 273–286.

dove, vista la mancanza di tempo e spazio, ogni “cosa” risulta essere vicina. In tale modo si realizza la celebre continuità (συνέχεια)²⁰³, come viene confermato dai versi immediatamente successivi²⁰⁴ e anche da B 8.25²⁰⁵. Ci sarebbe però da obiettare che il concetto di vicinanza, in ogni caso, rinvia al concetto di spazio. L’unico modo per superare la spazialità è l’annullamento di ogni distanza che si può avere solo con la totale identità. Sebbene Untersteiner non faccia in modo esplicito²⁰⁶ questo ragionamento, mi pare che esso sia sottointeso nel momento in cui precisa che, come è evidente, col verso 1 si è giunti solo ai *παρεόντα*, non ancora all’*ἔόν*, che compare solo con il verso 2. Dal secondo verso, come già accennato poco più sopra, entra in gioco il concetto di *continuità* inteso specificatamente come *inseparabilità*²⁰⁷. Tale inseparabilità implica la celebre *unità* intesa come *unione*, cioè l’*interezza*. Ecco che, a questo punto, le varie “cose” che prima erano viste (coi sensi, nella prima parte della via, quella spaziale e temporale) come *lontane*, ora (grazie all’intelletto *νόος*, in questa seconda parte della via, parte aspatiale e atemporale) sono viste *vicine* e “*attaccate*” tutte insieme, in modo da costituire *un’unica cosa* che è “τὸ ἓόν”. In questo modo, secondo Untersteiner, Parmenide riesce, partendo con termini tipici della concezione fisico-ciclica del mondo degli ionici, a superare la classica concezione ciclica del tempo che implicava necessariamente l’infinito.²⁰⁸ La ciclicità non viene abbandonata in favore di una “linearità”²⁰⁹ (che lascia sempre aperto il problema del tempo e dello spazio), bensì di una “ciclicità dialettica”, dove il “percorso” è solo quello del pensiero che, alla fine del suo ragionare, scopre l’identità del punto di partenza e del punto di arrivo che appaiono “fusi insieme, identificati”²¹⁰. Questo è, dunque, il senso con cui va letto anche il **frammento 5** (“*per me indifferente è il punto di partenza; infatti ritornerò di nuovo là*”²¹¹), anche se Untersteiner non entra nel dettaglio e si limita a citarlo. A questo punto, mi pare doveroso provare a riassumere il senso di quanto detto, partendo proprio da questo ultimo frammento 5 appena citato. La corretta lettura coerente col discorso finora fatto, mi pare, debba essere: non vi è differenza non perché un punto di partenza qualsiasi è valido come un altro, bensì perché ogni punto, che pure può

²⁰³ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCV. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 107.). Cfr. Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XLIX–CLII. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 161–64.) e *infra* pp. 172-198.

²⁰⁴ “οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἔόν τοῦ ἐόντος ἔχασθαι / οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον / οὔτε συνιστάμενον.” “[v.2] Infatti queste [cose vicine] non strapperanno l’essere dalla connessione con l’essere / [3] né in una sua completa e assoluta dissoluzione durante una fase cosmica / [4] né mentre si condensa” Traduzione di Untersteiner (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, 133. = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 355.). Cfr. *infra* pp. 273-286.

²⁰⁵ “τῶι ξυνεχῆς πᾶν ἐστίν· ἔόν γὰρ ἐόντι πελάζει.” “perciò è tutto connesso ché l’essere aderisce all’essere” Untersteiner, *Parmenide*, 1958, 149. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 371.).

²⁰⁶ D’altro canto, questa possibile obiezione che ci siamo premurati di far presente è destinata a crollare nel momento in cui Untersteiner (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXLV–CLII. = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 157–64.) approfondisce il concetto di interezza (ὅλον) e continuità (συνέχεια) durante la spiegazione del passaggio dal metodo all’ontologia: i *παρεόντα* sono “vicini” in quanto non ammettono soluzione di continuità e vuoto tra di loro (“[...] i *παρεόντα* sono ὁμοῖα perfettamente eguali, distribuiti con perfetta intensità tale da non provocare la διαίρεσις. Questi ὁμοῖα sono *παρεόντα*, e, perciò, non sono passabili di separazione per mezzo del vuoto o di una diversa distribuzione per variare d’intensità [...]. L’inserzione del vuoto, per esempio, farebbe diventare gli uni *ἀπεόντα* rispetto agli altri [...]” p. CL = 162); poiché essi sono uniformi non sono solo vicini-*παρεόντα* ma anche *μοῖρα*, cioè parti la cui essenza si trova nel loro stare uniti in un intero. Il problema, se mai, è capire cosa siano esattamente tali *παρεόντα*, se concetti o enti. Sulla possibilità di intendere gli *ἔόντα* come enti fisici e di pensiero si veda *infra* pp. 111-113, 158-163.

²⁰⁷ Sul rapporto tra indivisibilità e continuità Untersteiner ritornerà quando analizzerà il frammento 8 (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXLVIII–CLI. = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 160–63.)

²⁰⁸ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCVI–XCVIII. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 108–10.). Un’opinione simile è condivisa da Diès che connette la “rovina” dell’idea di ciclicità con quella del divino (Auguste Diès, *Le cycle mystique* (Paris: Alcan, 1909), 77–80.).

²⁰⁹ *Contra Cerri*, *infra* p. 160 n. 824. Cfr. Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXXVI nota 52. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 138 nota 52.).

²¹⁰ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCVII. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 109.). v. anche, *ivi*, nota 189.

²¹¹ “ζυὸν δὲ μοί ἐστιν, / ὀππόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις.” Traduzione di Untersteiner (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, 133. = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 355.).

sembrare inizialmente diverso dagli altri, alla fine si scoprirà coincidente con tutti gli altri, perché tali cose non solo sono “vicine” (παρεόντα) ma costituiscono un tutt’uno (ὅλον). In un primo momento il νόος è in movimento, man mano che percorre la via scopre che questa *gnoseologicamente* si presenta come “estesa” – e qui entra in gioco l’elemento dialettico –; ma, arrivato al suo termine, scopre che *ontologicamente* la realtà è un tutt’uno compatto; d’altronde questo è ciò che avviene proprio nel frammento 8, in cui partendo da alcuni σήματα (ingeneratezza e incorruttibilità) si arriva ad altri σήματα (per ultimo la finitezza); ma fra tutti questi σήματα non vi è una vera e propria dipendenza lineare²¹² (come suggeriva con Owen), eccetto che per il fatto che tutti dipendono dalla dichiarazione che τὸ εἶναι ἔστιν ὅλον. Ma, ci si chiede, si può considerare “l’essere ὅλον” come un σήμα tra gli altri? Secondo me, nell’ottica di Untersteiner, la risposta è negativa. L’essere ὅλον non è una mera caratteristica, ma è l’essenza stessa dell’εἶναι, è ciò in virtù di cui tutti gli altri σήματα sono realmente σήματα dell’εἶναι²¹³. L’impressione che sia questo il modo corretto di comprendere Untersteiner, mi arriva anche leggendo quanto egli dice nella raccolta del 1958: “la differenza che si osserva fra la mia interpretazione e queste due di Verdenius e Fränkel [essi sostengono come Untersteiner che vi sia identità tra τὸ εἶναι e il metodo] consiste nel fatto che all’affermazione che esiste il metodo, perché esiste l’Essere (Verdenius e Fränkel), perché – credo di poter spiegare – l’Essere comprende anche il metodo (λέγειν τε νοεῖν τε), io sostituisco l’assoluta priorità gnoseologica del metodo (ὁδός + νόος + λόγος) rispetto all’Essere. Ma *in rerum natura* [corsivo dell’autore] sono connaturati”²¹⁴

In un secondo momento (1958²¹⁵) Untersteiner torna nuovamente sull’argomento approfondendo alcuni aspetti e analizzando il frammento 3 e il frammento 6. Il **frammento 3** che celebra l’identità tra “pensare” ed “essere” è stato per lo più²¹⁶ letto in modo idealistico, partendo proprio da Plotino; anche chi non ha letto il frammento in modo idealistico comunque ha sempre considerato come soggetti l’essere ed il pensiero. Per Untersteiner tutti questi autori commettono sostanzialmente un duplice errore:

- 1) Interpretano εἶναι come “essere”. In realtà, secondo il critico italiano, il significato di εἶναι qui è “esistere”, “esserci”, non essere come “l’essere” che sarebbe invece το εἶναι.
- 2) Leggono il verso da solo senza considerare la sua posizione e il suo scopo all’intero dell’intero poema. Secondo Untersteiner, invece, il verso ha senso solo in relazione al contenuto del frammento 4, che era immediatamente successivo nel poema, o comunque ad una distanza ridotta.

Untersteiner, dunque, legge “infatti identico è il pensare e l’esistere”, il cui senso è “che νοεῖν, identificandosi con εἶναι, è, quindi, esistente. Νόος, dunque, intuisce παρεόντα/εἶναι nella ‘via’ che

²¹² O meglio: vi è, ma solo dal punto di vista gnoseologico. La corretta comprensione sull’εἶναι richiede che si percorrano i σήματα in quel dato ordine; ma dal punto di vista ontologico tutte queste attribuzioni sono sul medesimo piano (“sono omogenee”, sono equivalenti, sono ἴσα) e dipendenti tutte dal fatto che εἶναι ἔστιν ὅλον.

²¹³ È bene ricordare che oltre ai σήματα dell’εἶναι vi sono anche i σήματα della via dell’errore, che è pur sempre una via.

²¹⁴ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CX–CXI. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 122–23.) nota 29.

²¹⁵ Con il terzo capitolo (p. CIV–CLXVI) del volume *Parmenide: testimonianze e frammenti* (ristampato in Untersteiner e Reale, *Eleati*, 114–78.)

²¹⁶ Per Untersteiner tutte le letture a lui precedenti possono essere ricondotte sostanzialmente a 4 filoni: interpretazione *idealistica* (da cui deriverebbe direttamente l’interpretazione che afferma il “misticismo ontologico” di Parmenide), *ontologico-metafisica* (che a differenza della prima ha come fulcro l’εἶναι e non l’identità essere-pensiero), quella relativa alla *struttura dell’esistenza* (non vi è identità tra essere e pensiero ma unità inscindibile; alcuni autori poi, partendo da queste premesse, sfociano nell’idealismo) e quella *gnoseologica* (speculare a quella ontologica, spostata sul versante del pensiero; secondo questa lettura lo scopo non è affermare che esiste ciò che si pensa ma che il pensiero, essendo sempre relativo all’essere, è pensiero reale, cioè vero). Per un approfondimento Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CIV–CVI. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 114–18.)

esiste (ἔστιν: fr. 2.3), perché anch'esso stesso esiste: ὁδός ἔστιν e νοεῖν ἔστιν. [...] l'*esistenza* [corsivo dell'autore] di un metodo e dell'umana intuizione permettono di pervenire fino all'*ἐόν*'²¹⁷. Secondo il critico italiano si sta dando qui la giustificazione per ciò che verrà detto nel successivo frammento: poiché esiste il νόος che può intraprendere un metodo, e poiché esiste il metodo vero (frammento 2), ne consegue che il νόος può dirci la verità sul τὸ ἐόν, cioè che esso coincide con i παρῶντα in cui si risolvono gli ἀπεόντα (frammento 4)²¹⁸. Inoltre, Untersteiner ipotizza che fra il frammento 3 ed il 4 vi fossero altri versi in cui si affermava, in modo analogo a quanto avviene nel frammento 3, che λέγειν ἔστιν, cioè λέγειν *esiste* proprio come esiste νοεῖν. In questo modo si legittimerebbe quanto viene detto al primo verso del **frammento 6**, dove il termine λέγειν fa la sua improvvisa comparsa, come se se ne fosse già parlato: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι. Sembra, infatti, che in questo verso vengano richiamate le considerazioni dei frammenti 2 – 5; esso “chiude” ricapitolando le conquiste raggiunte. Dal secondo verso inizia la critica della seconda e della terza via, quelle che, rispettivamente, non dicono nulla oppure cose errate. In questi versi, secondo Untersteiner, vi è una critica rivolta ai filosofi a lui precedenti²¹⁹. Concetti analoghi saranno poi ripresi dal **frammento 7**.

Chiariti dunque i principi che guideranno Parmenide lungo la via della verità, può iniziare la vera e propria trattazione dell'*ἐόν* (frammento 8)²²⁰ e, come già anticipato²²¹, della δόξα (frammenti 9-19)²²².

1.1. L'ἔλεγχος e l'ὄλον: l'interrezza come comprensione di metodo ed ontologia (frammento 8).

Giunti finalmente al frammento 8, Parmenide inizia a parlare in modo esplicito dell'*ἐόν*, inaugurando quello che Untersteiner chiama “momento ontologico”. Tale “momento” non è però semplicemente “successivo” a quello metodologico, bensì una implicita ripresa dello stesso con un *focus* particolare sulle “conseguenze sotto il rispetto ontologico”. Untersteiner non si stanca mai di ripeterlo: il metodo crea la via, “quale il metodo, tale l'ontologia”²²³. L'intera trattazione del tema dell'*ἐόν* compiuta dal critico italiano è una costante ripresa di affermazioni parmenidee a proposito del metodo, traslate in un contesto ontologico. Per comprendere come ciò sia possibile sono fondamentali due concetti: quello di ἔλεγχος e quello di ὄλον.

Tutto l'intero frammento 8 si può dire che sia un “πολύδηρις ἔλεγχος” (Fr. 7.5-6), espressione che Untersteiner traduce come “prova con molte discussioni”²²⁴. Ciò che accomuna le “molte discussioni” è il fatto che tutte seguano sempre la medesima struttura argomentativa, cioè l'affermazione tramite negazione dell'opposto. Tutto ciò non avviene però in modo statico per semplice giustapposizione di attributi, la dialettica parmenidea viene vista da Untersteiner come un crescendo²²⁵ che, partendo dall'opposizione Essere e Non-essere e i due soli principi logici di *identità* e del *terzo escluso*, riesce a giungere ad affermare il principio (meta)fisico del *nihil ex nihilo*; tale principio fungerà poi da “trampolino di lancio” per una serie di ulteriori specificazioni che

²¹⁷ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CVII e seguenti. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 119.).

²¹⁸ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CVII. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 119.) nota 26

²¹⁹ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CX–CXVIII. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 122–30.). In particolar modo Untersteiner approfondisce la possibilità di una critica rivolta principalmente a Eraclito e Anassimene, ma alla fine afferma di concordare in pieno con Gadamer (Gadamer, «Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides», 60.) che sostiene che la critica sia rivolta a tutta la filosofia ionica a lui precedente.

²²⁰ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXXV–CLXV. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 137–77.)

²²¹ *Supra* p. 47

²²² Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLXVI–CCX. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 178–222.)

²²³ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXXXIV. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 146.).

²²⁴ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXXXII. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 144.).

²²⁵ Cfr. *supra* p. 20.

termineranno con la *dimostrazione* dell'interezza (οὐλον). L'affermazione del principio *nihil ex nihilo* costituisce il primo passo da compiere nel passaggio tra il metodo e l'ontologia in quanto esso, sebbene “trascenda i presupposti ontologici compresi nel metodo”²²⁶, è fondato sul metodo stesso: “ciò richiama subito il notissimo principio metodologico: χρῆ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ' ἐὸν ἔμμεναι (28 B 6,1). Se esiste la possibilità di esprimere mediante un'intuizione razionale l'ἐὸν ne segue che non esiste la possibilità di formulare logicamente e di esprimere intuitivamente che qualche cosa, più precisamente l'Essere, nasca dal nulla: ciò equivarrebbe a formulare logicamente e a esprimere intuitivamente la non esistenza dell'essere (vs. 8-9). La nascita dal nulla (vs. 6-8) viene, quindi, a contraddire il principio di 28 B 6,1. Asserita la fallacia della proposizione che qualche cosa nasca dal nulla sul fondamento di un principio metodologico, segue la dimostrazione (vs. 9-12)”²²⁷. Si passa così dal metodo di B 6.1 (χρῆ “è necessario”, cioè è un *postulato*) all'ontologia di B 8.8-9 (οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι; “non si dice”, “non si pensa”, è la *realtà*). Va notato che tale proposizione è espressa sempre nella forma negativa, che per Untersteiner è caratteristica tipica del ragionare critico parmenideo opposto all'opinare abitudinario dei mortali.

Il richiamo al metodo, secondo Untersteiner, è presente anche nei versi 9-13, cioè quelli dedicati propriamente alla dimostrazione che nulla può nascere dal nulla. Nel versi 9-11 ciò avviene perché si richiama nuovamente la critica al concetto di ciclo che già era stata demolita in sede metodologica²²⁸. Nei versi 12-13, invece, secondo il critico italiano, che si rifà a Zafiropulo²²⁹, ci si basa sul concetto di limite, necessario per non ammettere che l'essere sia circondato da un non-essere infinito. Ma l'esclusione del non-essere era già un traguardo del metodo. La prova definitiva²³⁰ di questo continuo intrecciarsi tra metodo e ontologia si ha con i versi 15-18 in cui la via viene esplicitamente richiamata:

[...] ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν·
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,
 τὴν μὲν ἔαν ἀνόητον ἀνόνημον (οὐ γὰρ ἀληθῆς
 ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

La questione è questa:
 è o non è; si è decretato, secondo necessità,
 che una è impensabile ed innominabile (infatti non vera
 è questa via), l'altra invece esiste ed è realmente.

Oltre il richiamo esplicito alla via, è interessante²³¹ anche quello alla necessità (v. 16), che ci ricollega nuovamente al χρῆ del frammento 6.1 e al suo rapporto con 8.8-9 di cui si è detto poco fa. In tutto ciò, conferma nella conferma è il richiamo, in termini negativi, alla pensabilità ([ἀ]νόητον) e alla dicibilità ([ἀ]νόνημον) come elementi discriminanti della verace via, come si era più volte detto, specialmente in B 6.1. Seguiranno poi altri richiami minori²³² su cui però si reputa opportuno non insistere in questa sede.

²²⁶ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXXXVI. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 148.).

²²⁷ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXXXVI–CXXXVII. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 148–49.).

²²⁸ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXXXVI nota 52. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 138 nota 52.).

²²⁹ Zafiropulo, *L'Ecole Eleate*, 300 e sgg.

²³⁰ In realtà vi sono anche altri elementi che Untersteiner evidenzia a supporto della propria teoria, ma per questioni di brevità ci si è potuti limitare a riportare solo i principali. Per un approfondimento si vedano le pagine citate.

²³¹ Questa considerazione è mia, non di Untersteiner.

²³² Tra questi Untersteiner annovera anche i versi 38–41 in cui Parmenide sostiene che nascere e perire siano soltanto nomi e non reali: così come nel metodo si opponeva la terza via alla prima (un *met-odos* rispetto a un altro), così qui si contrappone una “realtà” costruita su tale via alla realtà costruita sulla prima (un' *ontologia* rispetto ad un'altra). Tuttavia, l'argomentazione mi pare assai debole: non vedo in che modo ciò debba

Se in questa prima sezione del frammento 8, che secondo Untersteiner è incentrata sul tema del *nihil ex nihilo*, il tema dell'identità tra metodo e ontologia è strettamente ancorato ai termini di dicibilità e pensabilità appena visti, i quali trovano la loro massima espressione dello svolgimento nell'ἔλεγχος, procedendo oltre si trova la massima realizzazione di un altro termine finora già ritrovato diverse volte: οὐλον, l'intero.

Sebbene tutta l'ontologia (e quindi la metodologia) parmenidea implichi il concetto di interezza, questo viene approfondito in modo esplicito solo dai versi 22 e seguenti; ciò è confermato, secondo Untersteiner, dal fatto che in chiusura dell'argomento (verso 38) vi sia un riferimento proprio ai versi 22-25, chiarendo dunque i punti di inizio e di conclusione²³³ del tema. Al verso 22 fa la propria comparsa il termine ὁμοῖον, ma, come giustamente sottolinea Untersteiner²³⁴, il suo senso era già emerso: l'uguaglianza²³⁵ era stata infatti implicitamente affermata nel momento in cui si era negata ogni nascita e morte, o qualsivoglia forma di divenire; l'uguaglianza è la "non-diversità", e la diversità è implicita in ogni mutamento. Tuttavia, ciò non basta ancora per affermare che l'ἔόν sia un οὐλον, manca ancora un passaggio fondamentale, cioè l'affermazione della continuità, la συνέχεια. Si è detto che l'uguaglianza è il nome positivo della non-diversità, ma la diversità su cosa si fonda? Secondo Untersteiner sulla divisione, la διαίρεσις. Ne segue dunque che l'ἔόν, in quanto ὁμοῖον, è necessariamente συνεχές, poiché non ammette alcuna divisione²³⁶. Secondo questo ragionamento, afferma Untersteiner, si ha una vera e propria prova della continuità dell'ἔόν, e non una semplice "intuizione", come afferma per esempio Reinhardt²³⁷. Per Untersteiner è di capitale importanza²³⁸ sostenere che la continuità venga dimostrata e non solo intuita, in quanto è proprio su di essa che si basa l'interezza: "[...] la συνέχεια costituisce l'essenza dell'ὄλον. L'Essere συνεχές coincide, quindi, con l'Essere οὐλον [...]"²³⁹. Ciò avviene in quanto la continuità implica che vi siano più elementi, sebbene tutti uguali (ὁμοῖα) tra di loro, che sono detti μόρια²⁴⁰, poiché μόριον indica una parte di un tutto-intero (ὄλον) la cui essenza non è comprensibile senza il riferimento all'intero stesso di cui fa parte²⁴¹. È palesemente evidente il richiamo concettuale ai παρεόντα – termine

implicare necessariamente un rinvio al metodo e non possa semplicemente essere la conclusione logica (*lato sensu*) del ragionamento che porta ad escludere ciò che si è dimostrato erroneo.

²³³ Anche se, in realtà, qui si ha solo la conclusione del rapporto tra ontologia e metodo. Circa il tema dell'ὄλον la discussione procede con la similitudine della sfera che secondo Untersteiner costituisce l'apice dell'argomentazione.

²³⁴ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXLVIII. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 160.).

²³⁵ Per Untersteiner la sfera semantica di ὁμοῖον racchiude al proprio interno il senso più specifico di ἴσος; Cfr. Aristotele, *Met.* 1054b, 3 e Walther Kranz, *Empedokles: Antike Gestalt Und Romantische Neuschöpfung*. (Zurig: Artemis-Verlag, 1949), 40 nota 8.

²³⁶ È interessante notare l'ennesimo esempio di come Parmenide si mantenga a cavallo tra il piano della necessità e della realtà: "οὐ[δὲ] διαίρετόν" (Fr. 8.22) vuol dire sia "indiviso" che "indivisibile" (Cfr. Calogero, «Parmenide e la genesi della logica classica», 168 nota 3.).

²³⁷ Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 107–8.

²³⁸ A riprova di ciò Parmenide fornirebbe un'ulteriore argomentazione ai versi successivi ricorrendo al concetto di immobilità (ἀκίνητον 8.26) che deriverebbe, sempre mediante il metodo dell'ἔλεγχος, non più dalla negazione generica di ogni differenza ma dalla negazione specifica di nascita e morte; v. Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLI–CLIV. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 163–66.).

²³⁹ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CL. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 162.).

²⁴⁰ Non è assolutamente un caso che la divinità incaricata di tenere insieme l'intero sia proprio Μοῖρα (v. 37); cfr. Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 70, 77–79.

²⁴¹ Untersteiner stesso aveva affrontato tale questione a proposito di Senofane (Mario Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, a c. di Giovanni Reale (Milano: Bompiani, 2008), LIX.). In realtà mi pare di notare una leggera contraddizione: nel testo su Senofane Untersteiner precisa che mentre μέρος indica soltanto quella parte del tutto che non può essere considerata individualmente, al contrario μόριον è la parte che può essere intesa o nel rapporto con il tutto o anche da sola; cita il caso della testa di una persona, che può essere considerata come ente individuale oppure come parte del corpo. Se ciò è vero, ed è vero che le parti parmenidee sono μόρια, allora queste parti dovrebbero poter essere considerate anche nella loro singolare identità, in contraddizione con la lettura del critico italiano. *Rebus sic stantibus* mi pare più probabile la teoria da me

plurale! – che sono tali e non ἀπεόντα proprio perché non vi è soluzione di continuità fra essi; la συνέχεια annulla le distanze. Tutto ciò, in particolar modo il fatto che gli ὁμοῖα siano una pluralità, sembrerebbe essere confermato anche dall’ esegesi di Plutarco che, in *Adv. Col.* 1114 D (=28 a 34)²⁴², utilizza un linguaggio che sottintende una pluralità di oggetti costituenti un intero che tende all’unità “senza mai conquistarla nel suo interno”²⁴³. Untersteiner insiste soprattutto sul termine “ὁμοιότητι”, che implicherebbe la costituzione in parti, ma ritengo che anche l’espressione “μὴ δέχεσθαι διαφορὰν” meriti particolare attenzione, in quanto sembra in perfetto accordo con l’interpretazione untersteineriana del frammento 4. Ulteriori conferme sembrerebbero arrivare da Aristotele tanto nella *Fisica*²⁴⁴ che nella *Metafisica*²⁴⁵.

L’apice dell’argomentazione sull’ὅλον si avrebbe, però, nel momento in cui si tratta il tema del limite. A ciò, secondo Untersteiner, si era già fatto un riferimento implicito nei versi 12-13²⁴⁶, ma l’argomentazione vera e propria si svolge solo ora ai versi 30-33 e 42-49. Nei versi 30-33 il rapporto tra l’interezza e la limitatezza non è esplicitato, tuttavia l’argomentazione parmenidea (“Necessità / lo tiene nelle strettoie del limite che tutto intorno lo cinge; / perché bisogna che l’essere non sia incompiuto: / è infatti non manchevole: se lo fosse mancherebbe di tutto.”²⁴⁷) ricorda molto quella che sarà poi di Aristotele in *Phys.* 207a 11-15 che invece ben esplicita questo nesso:

“[...] l’intero è ciò al di fuori di cui non vi è niente. Per contro, ciò al di fuori del quale vi è qualcosa che gli è assente, non è un tutto, qualunque sia quello che gli è assente. E intero e perfetto o sono completamente la stessa cosa, o sono vicini quanto alla natura. E nulla è perfetto se non ha un fine. E il fine è un limite.”²⁴⁸

esposta per cui le parti andrebbero intese come “parti fisiche” costituenti l’universo; ciò si accorda bene anche con l’evoluzione nei sistemi pluralisti.

²⁴² “ἔν δ’ ὁμοιότητι πρὸς αὐτὸ καὶ τῶι μὴ δέχεσθαι διαφορὰν προσαγορεύσας”.

²⁴³ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLI. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 163.).

²⁴⁴ Untersteiner cita 207a 11-12 (“l’intero è ciò al di fuori di cui non vi è niente. Per contro, ciò al di fuori del quale vi è qualcosa che gli è assente, non è un tutto, qualunque sia quello che gli è assente”. Traduzione Zanatta), ma forse sono ancora più utili le righe successive non citate dal critico italiano, principalmente per due motivi: prima di tutto in quanto si mettono in stretta correlazione interezza perfezione e limitatezza; secondariamente, ma principalmente, poiché Aristotele cita espressamente Parmenide ed il suo poema (28 B 8.44) dando come assodato che l’Eleate parli dell’intero e non dell’uno: “Questi [*scil.* Melisso] ha infatti sostenuto che l’intero è infinito, quegli [*scil.* Parmenide] ha definito l’intero ugualmente distante dal centro”. Da come lo Stagirita scrive, sembra che anche Melisso abbia come soggetto l’intero; ciò, ritengo, è un forte indizio del fatto che un’eventuale interezza parmenidea non debba essere intesa in contrasto con l’unità, come talvolta si potrebbe sospettare leggendo Untersteiner, ma che essa costituisca l’essenza dell’unità stessa: insomma, ritengo, Parmenide parla sì di unità, ma di unità *composta*, non unità *semplice* o *assoluta*.

²⁴⁵ Untersteiner cita 1023b 26-27, ma in realtà tutta la sezione 26 del libro Δ (1023b 26- 1024a 10) fornisce elementi in accordo con l’interpretazione di Parmenide qui esposta; in particolare, non citato da Untersteiner, reputo utile il confronto con 1023b 32-33: “Intero o un tutto è il continuo e il limitato, e si ha quando vi sia una unità costituita da una molteplicità di parti [...]” (Traduzione Reale)

²⁴⁶ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXLI. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 153.)

²⁴⁷ Traduzione Giannantoni; (“Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔέργει, / οὔνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὸν θέμις εἶναι / ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές [μὴ] ἐὸν δ’ ἂν παντὸς ἐδεῖτο”).

²⁴⁸ Traduzione Zanatta

Il nesso tra interezza e perfezione si trova poi anche in alti passi aristotelici non citati da Untersteiner, per esempio in *Phys.* 228b 13-14²⁴⁹, *Met.* 1077a 28²⁵⁰ e, implicitamente, in *Met.* 1021 b 12²⁵¹.

Il collegamento ὄλον- πείρας è invece molto più evidente nella celeberrima sezione dedicata all'analogia con la sfera, come risulta guardando soprattutto ai versi iniziali e finali:

v. 42: αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστὶ // πάντοθεν,

v. 49: οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

In particolar modo Untersteiner critica le traduzioni tradizionali²⁵² di “τετελεσμένον [...] πάντοθεν” e sostiene che questa espressione sia fondamentalmente un sinonimo di οὐλον: questa sarebbe infatti la lettura che di tale passo danno Platone²⁵³ e Simplicio²⁵⁴. Un'esegesi analoga era stata data anche dal Loew nel 1929²⁵⁵.

A questo punto Untersteiner ritiene di aver portato elementi a sufficienza per poter affermare che l'ἔόν è un ὄλον e non un ἔν.

4.4 La δόξα e i rischi di derive dualistiche: dualismo gnoseologico (δόξα/ἀλήθεια), dualismo ontologico (δόξα/ἀλήθεια; temporalità/atemporalità) e dualismo fisico (φάος/νύξ).

La lunga esegesi di Untersteiner termina con l'analisi della δόξα esposta per la prima volta nel 1956 (*La “doxa” en la filosofia de Parménides*) e successivamente ampliata nel testo del 1958. In realtà già nei precedenti articoli il problema era stato toccato, specialmente nell'articolo “La ὁδός di Parmenide come via dell'ἔόν” (anch'esso del 1956) dove si era detto che la via della δόξα era quella percorsa da Parmenide per giungere alla porta del Giorno e della Notte, cioè la strada che porta l'uomo che sa per molti luoghi (28 B 1.3 “ἢ κατὰ πάντ' ἄσθη φέρει εἰδῶτα φῶτα”). Da qui sarebbe

²⁴⁹ “[...] come in ogni altro caso, il perfetto e l'intero sono attributi dell'uno”; Traduzione Radice). Va notato che in questo caso il rapporto tra la perfezione/limitatezza e l'interezza dipende dal rapporto che entrambi gli attributi hanno con l'unità. Ciò è senza dubbio in contraddizione rispetto ad una lettura estrema dell'esegesi di Untersteiner, quasi che voglia eliminare completamente l'unità parmenidea in favore dell'interezza; ma, se si opta per una lettura più attenta, si noterà facilmente che l'unità criticata da Untersteiner è quella assolutamente semplice. Di fatti l'interezza per sua natura tende all'unità (Cfr. Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLI. = Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, 163.).

²⁵⁰ “E dovrebbe essere anche maggiormente compiuto e un tutto organico altresì per questa ragione [...]”; Traduzione Reale). In questo caso non è presentata una dimostrazione del perché i due termini si implicino a vicenda – d'altronde il contesto è completamente estraneo a quello qui trattato, Aristotele sta infatti disquisendo degli enti matematici – ma è interessante il fatto che essi siano richiamati insieme.

²⁵¹ “Perfetto si dice ciò all'infuori del quale non è possibile trovare alcuna parte di esso, neppure una sola.” Traduzione Reale). Non si cita espressamente l'intero ma si afferma che non può mancare alcun μέρος che, come ben sappiamo, indica la parte costitutiva dell'intero. Cfr. Rudolf Stark, *Aristotelesstudien* (München: C. H. Beck, 1954), 49.

²⁵² Per esempio “compiuta” (Calogero, «Parmenide e la genesi della logica classica», 169.) o “perfettamente reale” (Allan Hartley Coxon, «The Philosophy of Parmenides», *The Classical Quarterly* 28, n. 3–4 (1934): 140, <https://doi.org/10.1017/S0009838800019960>). Va comunque rilevato che, pur attenendosi a queste traduzioni e rifiutando quella di Untersteiner, rimane comunque il fatto che il nesso tra la perfezione/compiutezza e l'interezza è molto forte, come si è fatto vedere poco fa con le varie citazioni aristoteliche.

²⁵³ *Soph.* 244 E – 245 A. In queste righe Untersteiner legge anche l'influsso megarico, ma, nonostante ciò, ritiene che sia sempre sottesa l'idea della pluralità, come è evidenziato anche da Riezler (Riezler, *Parmenides*, 1970.). Un'eco si avrebbe anche in *Tim.* 33 B dove l'omogeneità e la finitezza si richiamano a vicenda.

²⁵⁴ *In Phys.* 52. 21-22.

²⁵⁵ Emanuel Loew, «Das Lehrgedicht des Parmenides. Gliederung und Gedankengang», *Rheinisches Museum* 78 (1929): 155–58.

iniziata la via della verità (cioè dell'ἔόν), a conclusione della quale sarebbe dovuto seguire lo studio delle βροτῶν δόξαι²⁵⁶. Tali δόξαι, infatti, non sono delle “fantasticherie”²⁵⁷, bensì delle conoscenze reali e corrette circa il mondo. Così come per quanto riguarda l'ἔόν vi è una conoscenza corretta (“la via della verità”) è una conoscenza erronea (“la 2° e la 3° via”), ugualmente per quanto riguarda il mondo fisico vi è una conoscenza esatta (“la via delle βροτῶν δόξαι”) e una fallace (“le γνῶμαι” citate in 8.53 e in 8.61). Ciò apre immediatamente al sospetto, più che fondato, che si stiano legittimando ben due forme di dualismo:

- 1) Dualismo gnoseologico: la via delle βροτῶν δόξαι si trova al di qua della porta del Giorno e della Notte, quella dell'ἀλήθεια al di là.
- 2) Dualismo ontologico: la via della verità ha come oggetto l'ἔόν, l'oggetto delle βροτῶν δόξαι deve quindi essere un altro; si è però detto che ciò che non è ἔόν è Non-Essere e ciò è escluso; questo, inoltre, è l'oggetto (o presunto tale visto che non esiste) della seconda e della terza via. Cos'è dunque questa realtà che “non è ἔόν” ma nemmeno “μη ἔόν”? Può esistere “qualcosa che è” ma che è diverso da “ciò che è”?

A questi due dualismi se ne aggiungerà poi un terzo, che vale però la pena di anticipare già ora, cioè il

- 3) Dualismo fisico: il mondo in cui noi viviamo è scandito dall'alternarsi dei due principi φάος e νύξ.

Sebbene Untersteiner non utilizzi praticamente mai²⁵⁸ il termine “dualismo” esponendo la propria lettura, egli doveva sicuramente aver compreso che una tale accusa potesse essergli rivolta contro, ed infatti sembra suggerire, più o meno esplicitamente, delle risposte che possano confutare eventuali critiche di siffatta natura.

Il primo aspetto che il critico italiano affronta è quello dell'unicità della via, tema per altro già affrontato nell'articolo sulla ὁδός²⁵⁹: la via dell'ἀλήθεια non è una via diversa da quella della δόξα, ne è il naturale proseguimento, ed il punto che segna il passaggio è la porta del Giorno e della Notte. Ciò che distingue le due “tratte” dell'unica via è il fatto che la prima parte (δόξα) è caratterizzata dalla temporalità, mentre la seconda dall'atemporalità²⁶⁰. Ciò, secondo Untersteiner, sembra essere confermato da due aspetti: (a) prima di tutto dal fatto che ciò che separa le due tratte è proprio la porta del Giorno e della Notte; ed è palese che la luce diurna (φάος) e l'oscurità notturna (νύξ) siano i due principali indicatori temporali su cui l'uomo sin dalle origini ha fatto affidamento per scandire il passare del tempo. “Di qua” ci sono giorno e notte, “di là” no. (b) Secondariamente, dal fatto che

²⁵⁶ Ciò sarebbe confermato anche da B 1.32-33: ἀλλ' ἔμπης καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα / χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.”

²⁵⁷ Così le definisce Diels (Hermann Diels, «La “parvenza” di Parmenide», *Atene e Roma* 2 (1899): 4.). In modo analogo Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, 75; Kirk, Raven, e Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 254; Kraus, «Parmenides», 481. Persino Bredlow nel suo lavoro del 2013, pur avendo a disposizione una nutrita raccolta di studi che dimostra di conoscere bene – e tra questi in particolar modo quelli di Cordero che al contrario difende le teorie fisiche –, sosterrà che “gli enti postulati dalla teoria fisica devono necessariamente essere di finzione o convenzionali” (“the entities postulated by the physical theory have to be necessarily fictitious or conventional” Luis Andrés Bredlow, «Parménides Científico y Las Opiniones de Los Mortales (Apuntes Para Una Nueva Interpretación)», *Méthexis* 26, n. 1 (2013): 5–22.).

²⁵⁸ Lo utilizza solo in riferimento all'antitesi φάος-νύξ.

²⁵⁹ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, LXXIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 91.)

²⁶⁰ Nell'articolo sulla ὁδός Untersteiner sostiene che la differenza si giochi sia in termini di (a)spazialità e di (a)temporalità e non è ben chiaro se essi siano sullo stesso livello o vi sia una qualche sorta di “precedenza” dell'(a)temporalità sull'(a)spazialità; nell'articolo sulla δόξα, invece, cita solo l'(a)temporalità.

la disamina sull'ἔόν parta dalla negazione dell'aspetto temporale²⁶¹, proprio a segnalare che “fino a quel punto (della via)” vi era la temporalità; con l'ἔόν si passa in una dimensione atemporale.

Se nella sezione sulla verità l'oggetto di Parmenide era l'ἔόν οὐλον, cioè l'insieme di parti omogenee, continue e *indistinguibili*, tutte “presenti” nell'atemporalità, l'oggetto della δόξα è la φύσις, cioè “il reale nella temporalità”²⁶², l'insieme di parti sempre omogenee e continue ma *distinguibili in virtù* della successione temporale. Negli enti fisici è infatti possibile notare la partecipazione alla natura di φάος (luce) o di νύξ (notte). I principi φάος-νύξ della δόξα (fr. 9) sono però ben diversi dai principi πῦρ-νύξ delle γνῶμαι degli uomini che vanno errando (fr. 8.55-59): πῦρ e νύξ sono posti in antitesi totale e irriducibile, invece φάος-νύξ sono visti come complementari e ἴσα ἀμώτερα²⁶³. Questi “ἴσα” sarebbero le già citate parti omogenee e continue ma distinguibili. La distinguibilità è facilmente spiegabile con il loro alternarsi durante l'arco della giornata. Più complesso è spiegare perché siano ἴσα; Parmenide ci dice “ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν”, ma la traduzione non è semplice.²⁶⁴ I due modi principali di tradurre questo verso sono (1) “poiché in entrambi non c'è il nulla” o (2) “poiché a entrambi nulla manca”, ma Untersteiner le rigetta entrambe e si adegua alla traduzione meno nota del Riezler: “poiché nessuna delle due ha potere sull'altra”²⁶⁵. Tralasciando le questioni più prettamente grammaticali, importa sottolineare la novità concettuale rispetto alle altre due: mentre esse implicano un riferimento all'ἔόν, in quanto escludono il nulla, ma non ci dicono nulla sul rapporto tra queste due δύναις, nell'esegesi di Untersteiner il *focus* non è sul rapporto con l'ἔόν ma sulla reciproca indipendenza. Si tratterebbe insomma di un'uguaglianza “per dignità”²⁶⁶. In tal modo si eviterebbe, tra le altre cose, un'accusa di pitagorismo²⁶⁷. Da qui, nuovamente, potrebbe sorgere un'accusa di dualismo, soprattutto perché sembra che φάος e νύξ si riavvicinino all'irriducibilità di πῦρ e νύξ. In realtà ciò non avviene, poiché l'opposizione fra φάος e νύξ non è della stessa radicalità di ἔόν e μη ἔόν: essa accetta la mescolanza. L'esempio di Parmenide è quello della Luna che riceve la luce solare e la riflette. Non si tratta di una mera scoperta fisica, ma di un esempio concreto di come sia possibile la “partecipazione” tra φάος e νύξ che, di fatto, diventano i principi costitutivi della φύσις, cioè “la realtà nella temporalità”. Sospendendo momentaneamente la lettura di Untersteiner, mi pare si possa aggiungere un altro elemento a sostegno di questa lettura “egualitaria”, cioè il fatto che per Parmenide non vi sia un'inferiorità dell'elemento femminile rispetto al maschile; ciò, insieme al fatto che le divinità siano tutte femminili, ha portato addirittura qualcuno a parlare di

²⁶¹ La prima negazione è quella della nascita e della morte ma, come si è visto, l'argomentazione si appoggia sul fatto che l'ἔόν esiste in un senso assoluto e non ammette un prima o un dopo che potrebbero implicare una nascita o una morte.

²⁶² Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLXXXI; CXC. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 193; 202.).

²⁶³ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLXXV; CLXXXIII. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 187; 195.). Un altro aspetto da tenere in considerazione, secondo Untersteiner, è il fatto che πῦρ identifica un elemento, quindi svincolato dal concetto di temporalità; al contrario φάος indica specificatamente la luce diurna, stabilendo dunque un collegamento diretto con l'aspetto temporale. Pare però il caso di notare che la distinzione tra le coppie dicotomiche fuoco-notte e Luce-Notte non è così pacifica come Untersteiner la pone. Alessandro, per esempio, afferma che Parmenide chiama Luce il fuoco e Notte la terra (Alex. *In Metaph.* 31, 8-15; tale testimonianza è riportata anche dallo stesso Simplicio – *Simpl. In Phys.* 38.20-24 – che pure, anche senza citare Alessandro, sembra fornirci elementi in tale direzione in *in Phys.* 30.20-22). Vedi anche Guillaume Rocca-Serra, «Parmenide chez Diogène Laërce», in *Études sur Parménide II. Problèmes d'interprétation*, a c. di Pierre Aubenque (J. Vrin, 1987), 260–61.

²⁶⁴ La comprensione del frammento 9 è strettamente legata all'analisi 8.53-54 (*infra* p. 97 n. 471 e pp. 271-273).

²⁶⁵ Tale traduzione ha inoltre il beneficio di accordarsi bene con B 9.2

²⁶⁶ Tale uguaglianza qualitativa sembra essere confermata anche da Aezio (28 A 42). Altrove (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXCIX. = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 211.) Untersteiner avanza anche la possibilità che l'uguaglianza vada intesa nel senso del “tempo storico”, poiché ogni accadimento – di ieri, di 4000 anni fa o che avverrà fra 20 anni – dal punto di vista della storia ha la medesima importanza. Cfr. Bernhard Abraham van Groningen, *In the Grip of the Past: Essay on an Aspect of Greek Thought* (Leiden: Brill, 1953), 93–94, 100, 107.

²⁶⁷ È ben noto che negli opposti pitagorici un principio è positivo, l'altro negativo.

“femminismo parmenideo”²⁶⁸. Lo stesso frammento 18, sebbene ci sia pervenuto solo come traduzione latina, mette ben in evidenza come “i tormenti”²⁶⁹ dei nuovi nati non dipendano da un problema dell’uomo o della donna prima del concepimento ma dalla “mescolanza dei semi”²⁷⁰, a sottolineare che tutta la realtà dipende dal *modo* in cui i due principi si rapportano. Che il seme maschile e il “seme” femminile siano connessi ai principi φάος è νόξ è sostenuto anche da Kranz e lo stesso frammento 12 mette in diretta connessione i due temi.

Che il discrimine tra φύσις e ἐόν sia la temporalità, sembra confermato anche da questo duplice fatto: (1) che l’intera sezione sulla δόξα pervenutaci ruoti intorno a questioni astronomiche – con l’unica eccezione delle digressioni legate alla sessualità, ma abbiamo già visto come esse siano in realtà connesse –; (2) che le divinità che presiedono i limiti dell’ἐόν e ne tengono ben saldi i legami sono ἀνάγκη e μοῖρα, cioè la necessità e il destino. Di primo acchito sembra non esserci alcun rapporto tra questi due fatti, ma secondo Untersteiner qui vi sarebbe una reminiscenza orfico-pitagorica che potrebbe giustificare la connessione: prima di tutto poiché i rapporti astrali erano utilizzati dai pitagorici per la scansione del tempo, e poi perché, secondo la religione orfica, il concetto di tempo è strettamente connesso a quello di destino e di necessità. Dunque l’ἀνάγκη, che finora si era vista solo nella sua veste di “legge logica” – riconducibile in ultima analisi ai principi di identità (l’Essere è), di non contraddizione (l’Essere non è Non-essere) e del terzo escluso (è o non è) – si scopre avere anche la veste di “necessità fisica”²⁷¹ – le “leggi della fisica” diremmo noi oggi – che fa sì che il mondo fisico sia ordinato e conoscibile²⁷². Il ruolo di ἀνάγκη è dunque fondamentale perché costituirebbe quell’“anello” che tiene uniti il mondo dell’ἐόν atemporale a quello della φύσις temporale, in modo analogo a quello in cui la porta del Giorno e della Notte tiene unite le due tratte della medesima via.

Si può dunque dire che Untersteiner abbia fugato definitivamente ogni rischio di derive dualistiche? Ciò sta al lettore stabilirlo, ma personalmente non ne sono rimasto molto convinto. Concesso il dualismo “fisico” di φάος e νόξ – d’altronde è innegabile che vi sia un dualismo del genere²⁷³ –, rimane il problema di come giustificare la possibilità di una realtà temporale altra rispetto al mondo dell’ἐόν e, parallelamente, di una via gnoseologica altra rispetto a quella dell’ἀλήθεια. Sebbene Untersteiner insista nel ribadire che la via è una sola, essa risulta comunque spezzata in due. Questo di per sé non è un problema, si potrebbe benissimo spiegare col fatto che il mondo fisico segue leggi diverse da quelle del mondo dell’ἐόν – si tratta pur sempre di leggi necessarie, quindi il metodo serve per entrambe – ma implica che i due mondi “oggetto” del metodo siano diversi. Si scarica dunque il problema metodologico su quello ontologico, in accordo d’altronde con quanto Untersteiner ha sempre ammesso: il metodo crea l’ontologia solo gnoseologicamente (“primo per noi”), ma la priorità assoluta (“primo per natura”) è quella dell’ontologia. Si arriva dunque al dilemma: come può

²⁶⁸ Circa le “problematicità” dell’interpretare l’elemento femminile v. Rossetti, *Un altro Parmenide. Volume II*, 97–111 in particolare 101-104 e 107-111. Cfr. Calogero, *Studi sull’Eleatismo*, 57–59.

²⁶⁹ Non è qui il caso di approfondire la natura di tali tormenti. Giusto a titolo di completezza si sottolinea che di recente Rossetti (Rossetti, *Un altro Parmenide. Volume II*, 74–83.) si è scagliato contro la classica interpretazione legata all’ermafroditismo ed ha avanzato la proposta che il tema in oggetto sia l’omosessualità o una sorta di “indecisione sessuale” forse simile al transessualismo. In realtà tale lettura non è completamente innovativa ma già un secolo prima Wilamowitz (Ulrich von Wilamowitz-Moellendorff, *Sappho Und Simonides: Untersuchungen Über Griechische Lyriker* (Berlin: Weidmann, 1966), 72 nota 1.) aveva paventato la possibilità che il tema in causa fosse l’omosessualità.

²⁷⁰ Cfr. Hermann Ferdinand Fränkel, «Parmenidesstudien», in *Wege und Formen frühgriechischen Denkens: literarische und philosophiesgeschichtliche Studien.*, 3° ed. (München: Beck, 1968), 181.

²⁷¹ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXCIV–CXXV. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 206–7.)

²⁷² Per un approfondimento sul tema della conoscenza sensibile, non qui affrontato, vedi Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXCIX–CCX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 211–22.). Particolarmente interessante la teoria per cui anche il morto è in grado di conoscere qualcosa secondo ciò che gli è simile, cioè in accordo con il principio della notte νόξ. Ciò a ribadire nuovamente la non-inferiorità della notte rispetto al giorno.

²⁷³ Cfr. *infra* pp. 119-121.

esistere un mondo fisico, il regno della δόξα, accanto a quello ontologico, regno dell'ἀλήθεια? Non si era detto che nulla può nascere accanto all'έόν? Qualsiasi realtà *accanto* a quella dell'έόν deve essere per necessità un errore²⁷⁴, ma questi mondi illusori e falsi sono oggetti della seconda e della terza via; in ciò Untersteiner è chiarissimo: “[...] il dominio della temporalità, poiché implica successione anche se di ἴσα, non può pretendere quella πίστις ἀληθής (28 B 1.30, 8.50) che, invece, spetta all’atemporale έόν. La temporalità, dunque, è causa non tanto dell’errore (che si trova nella seconda e nella terza via), ma del non assoluto”²⁷⁵. Come possono convivere assoluto e non assoluto? Untersteiner pare ben consapevole di questo problema, tanto che fa notare come l’espansione dell’aspetto temporale all’έόν in Melisso sia funzionale all’eliminazione di questa differenza ontologica per poter affermare l’unità assoluta²⁷⁶. Il rischio della lettura untersteineriana non è però solo quello già avvertito da Melisso dell’annullamento dell’“unità assoluta” (έν), ma anche dell’οὔλον, poiché, come si è più volte detto anche con Aristotele, l’οὔλον è ciò che non manca di nulla. Se seguiamo il critico italiano risulta, infatti, che l’έόν manca della δόξα. Ma ciò è paradossale, in quanto fra δόξα ed έόν vi è solo una “differenza del modo di essere”; e ancora si potrebbe continuare a chiedersi: “come può esserci una differenza? La διαίρεσις non dovrebbe implicare il nulla?”.²⁷⁷ I problemi dell’interpretazione untersteineriana potrebbero essere risolti, a parere di chi scrive, solo se trovasse il modo di far assorbire la δόξα all’interno dell’έόν-οὔλον, in modo tale da avere un vero intero a cui nulla manca. Di questa possibilità si darà conto nel 4° capitolo.

Conclusioni

Le teorie degli autori trattati in questo capitolo non esauriscono certamente il panorama degli studi Parmenidei di questo periodo; tuttavia, esse, nel loro complesso, riescono a mettere in risalto i principali limiti delle interpretazioni tradizionali metafisiche, ruotanti principalmente intorno a due questioni: *tout court*, il senso del mondo fisico e la sua conoscibilità. Se le interpretazioni metafisiche erano interamente ridicibili ad una trattazione del principio di identità “l’Essere è e il Non-Essere non è” e le conseguenze che da questo principio sono ricavaibili, tutti gli autori trattati in questo capitolo hanno mostrato che “vi è di più” di questo mero truismo in Parmenide; anzi, probabilmente non c’è affatto tale truismo. Sebbene queste interpretazioni siano nettamente diverse fra di loro – Calogero e Verdenius si trovano agli antipodi sotto certi aspetti, e in un’ipotetica linea che congiunge le interpretazioni di questi due autori sembra impossibile trovare posto per Untersteiner – tutte

²⁷⁴ Salvo intendere, come farà Palmer, che la negazione della nascita riguarda un altro έόν in senso forte – cioè un ente necessario –, mentre si ammette benissimo la presenza di un mondo contingente *accanto* ad esso. A parte i limiti di questa interpretazione, rimane comunque impossibile integrare una tale soluzione con le premesse poste da Untersteiner.

²⁷⁵ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXCIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 211.)

²⁷⁶ Il riferimento a Melisso è al frammento 30 B 2 (“ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται” “sempre è, sempre è stato e sempre sarà”). Riferendosi al tentativo di Parmenide di spiegare l’unità (non l’unicità) della realtà tramite l’unità della via grazie ad ἀνάγκη, Untersteiner afferma: “Evidentemente questa concezione parmenidea che pretende di salvare l’unità della temporalità e dell’atemporalità entro l’unica όδος, poteva portare in modo del tutto ovvio a una scissione in due mondi, qualora l’accento speculativo fosse stato spostato dalla όδος – dal metodo – all’ontologia. Ed era uno spostamento fatale.” Poco oltre, commentando 30 B 2 e riferendosi dunque a Melisso, afferma che l’espressione che *sempre è, sempre è stato e sempre sarà*, “non significa altro che, riconosciuta alla δόξα parmenidea la realtà che le spettava (28 B 1, 31-32), per impedire la scissione dell’οὔλον nei due mondi, in cui, come ho or ora detto, poteva risolversi, estese la temporalità della δόξα a tutto l’έόν, in modo da togliergli la duplicità di atemporale e temporale.” (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXCVII–CXCVIII. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 209–10.)

²⁷⁷ Una possibile contro-obiezione di Untersteiner potrebbe essere che la διαίρεσις implica il nulla solo nella realtà dell’Οέν. Qui si è nel mondo della δόξα che segue un met-odos diverso. Ma si tornerebbe al solito problema di dover ammettere qualcosa “che è” (sebbene non in modo assoluto) vicino a qualcosa è assolutamente.

muovono dalla medesima esigenza: superare il truisimo logico-analitico hegelianamente inteso²⁷⁸. Questa medesima esigenza che sta alla base di tale ricerche, mi pare si rifletta anche nei risultati, di primo acchito così distanti fra di loro: tutte queste interpretazioni, infatti, promuovono una verità che *va oltre* il riconoscimento della mera identità del soggetto con sé stesso, ed aprono, contemporaneamente, ad un'ontologia e ad un'epistemologia di tipo "ontiche". Cosa voglio dire con l'espressione "epistemologia ontica" e, con quella ancor più strana, "ontologia ontica"? Con questi termini intendo dire che si sta scoprendo, in Parmenide, la possibilità di uno studio sull'*essenza* e sul *modo di conoscere l'essenza* di una realtà che non è quella *contenutisticamente vuota* di un principio logico-metafisico, ma *densa di significato*. Chiariamo: non si sta affermando che già ora ci sia un *pieno* riconoscimento di una realtà *fisico-concreta*, sebbene ciò stia parzialmente avvenendo, ma che in Parmenide vi sia l'esigenza di *ottenere una conoscenza* di stampo "positivo" e non *metamente formale*. Che poi, questa conoscenza positiva debba necessariamente sfociare in un riconoscimento nel mondo fisico, è un passo sì obbligatorio, ma non così immediato, non fosse altro che per la difficoltà "pratica" già annunciata da Kuhn nell'abbattere un paradigma solido prima di abbracciarne un altro. Se mi sono concesse delle analogie usando la terminologia di Kant e di Kuhn, mi pare che si possa dire che in questo momento della storia della critica si stia in una fase di *crisi* (kuhniana) in cui si sta passando da una visione di un Parmenide "analitico" ad uno "sintetico". Il mio riferimento a Kuhn non è solo "estetico", ma si basa proprio sul fatto che, come nella teoria kuhniana, il cambiamento di paradigma avviene per via del numero sempre crescente di *anomalie* che emergono dalla *lettura standard* e che "obbligano" a proporre *nuovi modi* di guardare al problema, prima ancora che suggerire diverse risposte. Le anomalie in questione sono tante e ben note a chiunque abbia affrontato lo studio del testo parmenideo, non ha perciò senso stare ad elencarle tutte; a noi, dopotutto, ne interessa principalmente una, cioè quella relativa al problema uno-molti. È edivente, d'altronde, che nel momento in cui si passa da una lettura *rigida* di Parmenide, che in ultima analisi si fonda sulla totale identità di un fantomatico e misterioso soggetto mai dichiarato con sé stesso, ad una *qualsiasi altra* lettura che presuppone un avanzamento nella conoscenza, *ipso facto* si introduce al mondo della molteplicità. Ciò a vario titolo: vuoi perché si pone un soggetto conoscente ed un oggetto conosciuto, vuoi perché si pone una differenza tra due stati del soggetto (uno *ante* conoscenza e uno *post*), vuoi perché si pone un *definendum* ed un *definiens*²⁷⁹, vuoi perché con l'affermazione di un attributo si pone di per sé la negazione del suo contraddittorio o di qualsiasi altro incompatibile, vuoi perché si pone la possibilità di diversi enti (anche solo a livello concettuale) e diversi attributi

²⁷⁸ In tale lavoro di ricostruzione storica dell'interpretazione su Parmenide risalire addirittura ad Hegel sarebbe stato eccessivo, e probabilmente anche poco utile visto che certe posizioni sono ormai nettamente superate; tuttavia è unanimemente riconosciuto che l'interpretazione di Hegel ha influito assai sull'interpretazione di Parmenide di fine '800. Sul tema Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, a c. di Roberto Brodoli (Roma: Laterza, 2009), 132–46; Gerold Prauss, «Hegels Parmenides-Deutung», *Kant-Studien* 57, n. 1–4 (1966): 276–285; Adriana Cavarero, *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*, vol. 10, Pubblicazioni di verifiche (Trento: Verifiche, 1984); Philippe Constantineau, «Parmenides und Hegel über das Sein: zur Interpretation des Anfangs der Hegelschen Logik.» (1984); Adriana Cavarero, «Platone e Hegel interpreti di Parmenide», *La parola del passato* 43 (1988): 81–99; Enrico Berti, «Hegel und Parmenides oder: Warum es bei Parmenides noch keine Dialektik gibt», in *Hegel und die antike Dialektik*, a c. di Manfred Riedel (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990), 65–83; F. Chiareghin, «Essere e soggettività: Parmenide e Hegel», in *Soggetto e verità: la questione dell'uomo nella filosofia contemporanea*, a c. di Ettore Faiuoli e Marco Fortunato (Milano: Mimesis, 1996); Johann Mader, *Von Parmenides zu Hegel* (Wien: WUV-Universitäts Verlag, 1996); Paolo Landi, «Hegel e la figura dell'essere parmenideo», *Giornale di Metafisica: Revista Bimestrale di Filosofia* 22, n. 1 (2000): 263–282; Luigi Ruggiu, «L'interpretazione hegeliana di Parmenide», in *Hegel e i preplatonici: atti del convegno internazionale di Cagliari (8-9 aprile 1997)*, a c. di Giancarlo Movia e Jonathan Barnes (Cagliari: Edizioni AV, 2000), 47–107; Luigi Vero Tarca, «Opposizione e verità: l'enigmatica via di Parmenide», *Peitho. Examina Antiqua* 1, n. 4 (2013): 105–24; Valerio Dell'Uva, *I limiti della critica di Hegel alla dottrina eleatica e al sistema dell'identità. Discorso sul valore ontologico del principio di A=A* (Intrecci, 2015).

²⁷⁹ Questo aspetto era stato già intuito molto lucidamente da Plotino che nega l'attribuzione dell'Essere all'Uno, vedi *infra* p. 64 n. 283.

per descriverli, etc... insomma, da che punto la si voglia guardare si pone il principio di differenziazione che *implica* la molteplicità.

Ma, prima di procedere oltre e vedere in che modi la molteplicità è stata accettata, bisogna porsi un altro quesito: qual è lo scopo ed il senso del poema parmenideo? Una volta ammesso infatti che l'Eleate voglia guidarci verso la conoscenza di una realtà – non preoccupiamoci ora di che cosa sia esattamente questa “realtà” – egli lo fa *direttamente*, cioè spiegandoci *come questa realtà sia*, ovvero *indirettamente* spiegandoci in che modo si possa giungere alla sua conoscenza? Sia ben chiaro: in entrambe le soluzioni c'è tanto un po' di fisica, o almeno di accettazione del mondo fisico, quanto di epistemologia. Ogni spiegazione in sé presuppone un metodo ed ogni metodo presuppone un campo di applicabilità; l'uscita dalla visione *monolitica* di Parmenide implica una “direzionalità” prima ancora che una nuova visione in sé, ed in tale nuova prospettiva entrambi gli aspetti sono coesenziali. Ma data la possibilità della conoscenza del mondo, l'approccio di Parmenide è *principalmente* diretto o indiretto? Oppure ancora, Parmenide si occupa tanto di fornire un metodo che di applicarlo, almeno per quanto riguarda i principi basilari, cioè quelli cosmologici e sessuali?

Nei due prossimi capitoli analizzerò i principali modi in cui questi due filoni interpretativi si sono espansi: da una parte coloro che danno una lettura metodologica-epistemologica, e *tout court* rinnegano la seconda parte “contenutistica” del poema; dall'altra coloro che, al contrario, ricercano un valore positivo e concreto del Poema e, pur non rigettando una certa metodologia, riducono la sua trattazione a quella parte del poema corrispondente, grossomodo, alla sezione che include i frammenti 2-7. *Tout court*, la principale differenza consiste nella lettura del frammento 8, per i primi di carattere epistemico, per i secondi di carattere fisico. Questa differenza, in pratica, ricalca la scelta del soggetto e del senso del frammento 2. Per i primi, questo frammento afferma il senso *predicazione e copulativo* del verbo essere, cioè esso ci dice *che cosa è qualcosa* – il frammento 8 fornirà poi i criteri per verificare se la risposta che diamo è conforme al quesito, cioè se essa risponde realmente alla domanda “che cos'è?” –, per i secondi il senso è il classico esistenziale, cioè esso ci dice che “qualcosa esiste” – ed il frammento 8 ci dirà, appunto, come è questo soggetto esistente –. Ovviamente questa netta distinzione è puramente didattica, utile a fornire dei parametri di riferimento per tracciare delle “categorie” interpretative, va da sé che in realtà ogni singola lettura si rapporta a questi due problemi (epistemologico e ontologico) in un modo proprio e specifico. A tal proposito, esemplari sono i casi di Cerri e di Palmer, in cui i due sensi sono, *de facto*, autoimplicanti: per Cerri il senso esistenziale del verbo essere “deriva” da quello copulativo²⁸⁰, per Palmer la lettura modale esprime parimenti il senso copulativo che esistenziale (il soggetto di B 2.3 *esiste necessariamente e necessariamente è quel che è*)²⁸¹. Tutto ciò, ovviamente, sarà analizzato con lo scopo di vedere in quali modi tale lettura influenzano l'interpretazione del concetto di unità.

²⁸⁰ *Infra* p. 161.

²⁸¹ *Infra* pp. 163 sgg.

Capitolo 3. Interpretazioni epistemologico-predicazionali: la definizione di ciò che è.

1. Khan e la storia del verbo essere. Dal significato copulativo a quello esistenziale.

Le ricerche di Ch. H. Kahn intorno al verbo essere hanno una duplice natura, linguistica e filosofica. Da una parte, infatti, si concentrano sull'aspetto puramente significativo del verbo essere, valutandone l'evoluzione nel corso dei secoli; particolarmente rilevante è ovviamente il periodo arcaico, ove si compiono le principali trasformazioni. D'altra parte, poiché tali mutamenti sono evidenti soprattutto negli scritti filosofici che intercorrono nel periodo tra Parmenide ed Aristotele, era evidentemente necessario un approfondimento di tali filosofie in relazione all'utilizzo di questo importante verbo, in modo da comprendere le rispettive influenze reciproche, della lingua sulla filosofia e della filosofia sulla lingua.

Secondo Khan originariamente il verbo εἶναι aveva esclusivamente un significato copulativo/attributivo; solo in seguito lo si sarebbe usato *consapevolmente*²⁸² con il significato assoluto-esistenziale, in senso veritativo e "istanzializzante" (*istantialitation*). Tale interpretazione, secondo il nostro autore, può spiegare alcuni aspetti della filosofia arcaica che noi "moderni" facciamo fatica a comprendere in modo intuitivo. L'esempio forse più lampante, escludendo la questione parmenidea, è quello di Plotino che *nega* all'Uno l'attribuzione dell'essere: ciò andrebbe letto come una negazione della possibilità di predicare qualcosa a proposito dell'Uno – pena lo smembramento dell'Uno in molteplicità – e non come la negazione della sua esistenza²⁸³. I principali articoli di Kahn su questo tema, originariamente pubblicati nell'arco di circa 40 anni (1966-2008), sono stati recentemente raccolti in un unico volume nel 2012²⁸⁴ ed è perciò possibile notare abbastanza facilmente come il pensiero sia leggermente mutato, anche grazie all'influsso di autori che hanno trattato temi simili²⁸⁵, senza però grandi stravolgimenti. Ciò che in fondo anima la ricerca

²⁸² Secondo Kahn il verbo essere iniziò a essere usato con il significato di "esistere" in contesti extra-filosofici o comunque in contesti in cui l'oggetto di ricerca non era l'essere; si potrebbe dunque dire che l'uso di εἶναι in questa accezione fosse casuale o comunque involontario. Cfr. Charles H. Kahn, *Essays on Being* (Oxford: Oxford University Press, 2012), 4.

²⁸³ "L'importanza fondamentale della funzione predicativa appare di nuovo nella dottrina di Plotino per cui l'Essere non partecipa al principio fondamentale dell'Uno. L'uno non ha l'Essere perché non può avere una struttura predicativa. La struttura soggetto-predicato lo renderebbe plurimo, ma l'Uno non ammette pluralità. [...] la negazione di *einai* a proposito dell'Uno non può significare [che non] esiste. Per Plotino, se l'Uno non esistesse, nient'altro potrebbe esistere." ("[...] the basic importance of the predicative function appears again in Plotinus' doctrine that Being (*ousia*) does not belong to his fundamental principle of the One. The One does not have Being because it cannot have predicative structure. Subject-predicate structure would pluralize it, but the One admits no plurality. [...] the *einai* denied for the One cannot mean 'to exist'. For Plotinus, if the One did not exist, nothing else could exist.") Kahn, 3. Vedi anche Charles H. Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being», *Ancient Philosophy* 24, n. 2 (1 ottobre 2004): 386, <https://doi.org/10.5840/ancientphil200424246>.

²⁸⁴ Kahn, *Essays on Being*. In questa raccolta non sono presenti gli utili articoli del 1969 (*More on Parmenides: A Response to Stein and Mourelatos*) e del 2007 (*Some disputed questions in the interpretation of Parmenides*); manca inoltre il contributo del 2005 Charles H. Kahn, «Parmenides and Being», in *Frühgriechisches Denken*, a c. di Georg Rechenauer (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 217–26. Infine, sebbene non sia dedicato espressamente a Parmenide ma al problema generale del verbo essere, è di capitale importanza il volume Charles H. Kahn, *The Verb «be» and Its Synonyms: V.6. The Verb «Be» in Ancient Greek*, a c. di John W. M. Verhaar (Dordrecht: Reidel, 1973).; nella seconda edizione (2003) di questo volume è presente una nuova introduzione dove Kahn esprime le principali questioni su cui ha maturato dei cambiamenti nel corso degli anni. Tali mutamenti sono riportati anche nel saggio Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being». (tale scritto costituisce il 5° capitolo della raccolta del 2012).

²⁸⁵ Si pensi soprattutto a Mourelatos (Alexander P. D. Mourelatos, «Comments on "The Thesis of Parmenides"», *The Review of Metaphysics* 22, n. 4 (1969): 735–44; Mourelatos, *The Route of Parmenides: A*

di Kahn è d'altronde dichiarato sin dal suo primo scritto, e rimane costante: dimostrare che lo studio del verbo εἶναι non si può ridurre alla classica dicotomia tra senso copulativo (*copula construction*) ed esistenziale (*existential use*), ma deve includere anche il senso veritativo (*existential use*)²⁸⁶. La notevole differenza tra gli scritti del primo periodo e quelli del secondo verte sostanzialmente sui rapporti che intercorrono tra questi tre sensi del verbo essere: inizialmente, infatti, Kahn pensava che il senso principale fosse quello veritativo, da cui dipendevano poi tutti gli altri usi; in un secondo momento, grazie soprattutto all'influsso di Leslie Brown, riterrà che il senso copulativo è quello principale, mentre quello veritativo è “di secondo ordine” con quello esistenziale. Ad un certo punto Kahn arriverà a dire addirittura che il senso veritativo è un “caso speciale” del senso esistenziale²⁸⁷. Poiché questo cambiamento di prospettiva comunque non va ad influenzare particolarmente la visione che Kahn ha di Parmenide, e poiché questa è legata principalmente alla prima fase dei suoi studi, ho ritenuto opportuno dividere la trattazione della teoria di Kahn come segue: prima (1.1) la sua analisi linguistica del concetto del verbo essere, poi (1.2) l'applicazione di questa teoria al caso specifico di Parmenide, quindi (1.3) il mutamento di prospettiva e il relativo (minimo) influsso sulla lettura dell'Eleate. In questo modo, inoltre, ritengo sarà più facile mettere in luce anche la differenza tra l'esegesi di Kahn e quella di Mourelatos.

Prima di entrare nello specifico dell'evoluzione del pensiero di Kahn è però utile chiarire un aspetto centrale del suo pensiero che non verrà mai modificato: egli ha una visione “complessa ma unitaria” del verbo essere, per cui ogni sfumatura di significato richiama sempre le altre. Nel corso degli anni, come vedremo, varieranno le interdipendenze fra le varie sfumature, ma sempre sarà presente la critica a ogni tentativo di ridurre il verbo essere a un semplice *noema* significante talvolta *solo* una cosa, talvolta *solo* un'altra. Non è un caso che il percorso di Kahn parta proprio dalla critica della divisione dicotomica di Mill che aveva affermato che “gran parte delle vuote speculazioni sulla natura del verbo essere [...] sono nate dall'aver ignorato il doppio significato del verbo essere”²⁸⁸. Per Kahn è improprio parlare di un doppio significato, come se essi si escludessero, si tratterebbe piuttosto di due sfumature ugualmente presenti, in vario grado a seconda del contesto. Come esse si richiamano fra di loro – insieme ad altre sfumature tra cui la più importante è la veritativa – verrà chiarito durante tutto questo capitolo. Entrando poi nel dettaglio, Kahn critica particolarmente coloro che al verbo essere attribuiscono principalmente la sfumatura esistenziale, soprattutto nello studio dei filosofi Greci e particolarmente Parmenide²⁸⁹. La sfumatura esistenziale per Kahn è sempre *derivata*, o da quella veritativa (primo periodo) o da quella copulativa (secondo periodo)²⁹⁰. In Parmenide tale nesso tra epistemologia e ontologia è garantito dal fatto che il soggetto parmenideo di B 2.3 (e, quindi, dell'intero poema) non è per Kahn semplicemente “il pensabile” e “il dicibile”,

Study of Word, Image, and Argument in the Fragments); di grande importanza sono stati poi anche i lavori di Owen (soprattutto Gwilym Ellis Lane Owen, «Aristotle on the Snares of Ontology», in *New Essays on Plato and Aristotle*, a c. di Renford Bambrough (New York: Humanities Press, 1965), 69–95.) e di Leslie Brown (Lesley Brown, «Being in the Sophist: A Syntactical Enquiry», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986): 49–70.). È abbastanza curioso che nei suoi testi (e relative bibliografie), soprattutto quelli successivi al 1990, manchino riferimenti ai lavori della Curd.

²⁸⁶ In un secondo momento includerà anche l'*instantiation use*. Cfr. Kahn, *Essays on Being*, 2.

²⁸⁷ Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being», 386. Vedi *infra* pp. 79–82.

²⁸⁸ “frivolous speculations concerning the nature of being [...] have arisen from overlooking this double meaning of the word to be”. Vedi Kahn, *Essays on Being*, 18.

²⁸⁹ Tra costoro Kahn annovera Owen (Owen, «Eleatic Questions»; Gwilym Ellis Lane Owen, «Plato and Parmenides on the timeless present», *The Monist* 50, n. 3 (1966): 317–340.), Stokes (Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*), Gallop (David A. Gallop, «'Is' or 'Is not'», *The Monist* 62, n. 1 (1979): 61–80; Gallop, *Parmenides. Fragments*), Tarán (Tarán, *Parmenides*), Gómez-Lobo (Alfonso Gómez-Lobo e Parmenides, *Parménides: texto griego, traducción, y comentario*, 1° ed. (Buenos Aires: Editorial Charcas, 1985).), Furth (Furth, «Elements of Eleatic Ontology») e infine Barnes (Barnes, «Parmenides and the Eleatic One»). Cfr. Charles H. Kahn, «Being in Parmenides and Plato», *La Parola Del Passato* 43, n. 238–243 (1988): 238, 243–44.

²⁹⁰ In modo analogo Cerri, *infra* p. 161.

ma propriamente *il conoscibile*²⁹¹ che quindi è anche *pensabile realmente* (perché corrisponde al vero) e *dicibile in senso proprio* (cioè nell'affermazione: non è un caso, secondo Kahn, che Aristotele utilizzi proprio il termine *forte κατηγορεῖν* per esprimere l'affermazione²⁹²). Su questa posizione di Kahn hanno avuto un notevole influsso le teorie di Hintikka e quella che tale autore definisce “la legge di Parmenide”, per cui la conoscenza di qualcosa implica che il conosciuto sia reale (“ ‘M conosce P’ implica ‘P’ ”)²⁹³. Ma vediamo ora, in modo più analitico, come si sviluppano e intersecano fra di loro tutti questi aspetti.

1.1 Le prime ricerche sul verbo essere (1966-1988).

La critica di Kahn a Mill parte dall'assunto che la *riduttiva* dicotomia *semantica* tra significato esistenziale e predicativo del verbo essere si fondi *scorrettamente* sulla *esaustiva*²⁹⁴ dicotomia *sintattica* tra uso assoluto ed uso non-assoluto²⁹⁵. Cioè, secondo Kahn, la teoria di Mill sarebbe valida *solo* se all'uso assoluto del verbo essere corrispondesse *sempre* il significato di “esistere” mentre all'uso non-assoluto quello copulativo di unire un soggetto con una predicazione. Tale critica è, secondo Kahn, valida per un gran numero di lingue²⁹⁶, tra cui anche il greco antico. A tal proposito l'esempio più eclatante è, molto probabilmente, quello del celeberrimo detto di protagoreo, *l'uomo*

²⁹¹ Vedi soprattutto Charles H. Kahn, «The Thesis of Parmenides», *The Review of Metaphysics* 22, n. 4 (1969): 710. Cfr. anche Charles H. Kahn, «Some Philosophical Uses of “To Be” in Plato», *Phronesis* 26, n. 2 (1981): 242–44; Charles H. Kahn, «Parmenides and Plato Once More», in *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, di Daniel W. Graham e Victor Caston (Aldershot: Routledge, 2002), 86.

²⁹² Kahn, *Essays on Being*, 3.

²⁹³ Jaakko Hintikka, *Knowledge and Belief*. (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1962), 22. Vedi anche Jaakko Hintikka, «Parmenides' Cogito Argument», *Ancient Philosophy* 1, n. 1 (1 luglio 1980): 5–16, <https://doi.org/10.5840/ancientphil1980112>. Cfr. Kahn, *Essays on Being*, 154 n. 15; Kahn, «Parmenides and Plato Once More», 86.

²⁹⁴ Kahn per esprimere l'esaustività di tale dicotomia dice che essa è *genuine* (Charles H. Kahn, «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being», *Foundations of Language* 2, n. 3 (1966): 247.)

²⁹⁵ Kahn all'*absolute use* contrappone la *predicative construction* (Kahn, 247.), tuttavia ritengo più consoni esprimersi nei termini di “non-assoluto” in quanto, seguendo proprio l'esempio di Kahn (*infra* n. 296), tra questi secondi casi vi sarebbe da includere la locuzione inglese “there is/are”, che non è propriamente predicativo. È chiaro, come si comprenderà nelle righe successive, che Kahn vuole sottolineare il fatto che il verbo essere non è utilizzato da solo (“*verb ‘to be’ alone.*” Kahn, 247.), pertanto la distinzione assoluto – non-assoluto mi pare più fedele alle intenzioni dell'autore stesso.

²⁹⁶ Kahn, per smentire questo parallelismo, cita la locuzione inglese “there is/are” in cui il verbo *to be* non è da solo, *alone* (*supra* n. 305) ma ha chiaramente un senso esistenziale; ciò è vero anche nell'italiano “c'è/ci sono”. D'altra parte, può verificarsi il caso che il verbo essere sia da solo (assoluto) ma non esprima il significato esistenziale, per esempio nell'espressione “*let be!*”, “lascia così come è” (Kahn, «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being», 248.). Vi sono poi casi in cui la costruzione assoluta subordinata a *verba sentiendi et dicendi* indicherebbe proprio il significato veritativo, come nell'espressione “*tell it like it is*” (“di come stanno realmente le cose”, lett. “di come è”) che ricalcherebbe il greco “ἔστι ταῦτα οὕτω ὥσπερ σὸ λέγεις” (Charles H. Kahn, «Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, n. 4 (1976): 328–29.; Cfr. Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being», 391; Kahn, *The Verb «be» and Its Synonyms*, 336.). A parere di chi scrive queste obiezioni di Kahn dimostrano solo che non si può stabilire un rapporto di dipendenza tra la dicotomia sintattica e quella semantica, non che la dicotomia semantica sia errata. Ciò può avvenire solo trovando un terzo significato del verbo essere che vada a negare la dicotomia in quanto tale, ed è ciò che Kahn cerca di fare con l'introduzione dell'uso veritativo del verbo essere. Se poi l'uso veritativo si possa considerare o no un *tertium sullo stesso livello* sta al lettore deciderlo. A me pare che ciò non sia possibile, infatti il concetto di verità implica una realtà di riferimento, per cui il contesto è necessariamente *extralinguistico*; al contrario, il concetto il senso esistenziale e attributivo non richiedono elementi extralinguistici per essere compresi: la proposizione “l'ippogrifo esiste” o “il sole è verde” a livello linguistico sono pienamente comprensibili, posso cioè dire che la prima frase ha un senso esistenziale e la seconda attributivo; ma poi entrambe sono suscettibili di essere vere o false (non si è quindi sullo stesso livello) e richiedono necessariamente una realtà con cui fare un confronto.

è misura di tutte le cose, quelle che sono in quanto sono, quelle che non sono in quanto non sono²⁹⁷. Qui il verbo essere è utilizzato in forma assoluta, eppure è palese che l'intenzione di Protagora non è affermare che l'uomo decide circa l'esistenza degli enti, bensì circa la loro essenza, o per lo meno circa le loro caratteristiche. Questa, difatti, è anche l'interpretazione che ci suggerisce Platone, che cita come esempi il vento caldo o freddo e altri simili²⁹⁸. Tra queste caratteristiche, ovviamente, può anche rientrare l'esistenza stessa, sebbene noi contemporanei – specialmente dopo la lezione di Kant ma già con i problemi legati all'argomento ontologico era emerso ciò – siamo ben consci che l'esistenza non è un attributo in senso proprio ma, come direbbe Kant, la “posizione assoluta”. Il mio – non di Kahn – riferimento a Kant non è casuale, come vedremo fra poco. Un ultimo aspetto da rilevare è che, secondo Kahn, coloro che sostengono l'equivalenza tra l'utilizzo assoluto del verbo essere ed il senso esistenziale si appoggiano anche al “falso mito” (*a pure myth*) della non-omissibilità del verbo (essere) quando utilizzato in modo assoluto (cioè con valore esistenziale); ci sarebbero diversi casi, infatti, in cui il verbo viene lasciato sottinteso: a titolo esemplificativo Kahn cita Democrito B9/125²⁹⁹, *Euthyphr.* 12b, II. 4, 13, *Od.* 4, 566.

Che il significato esistenziale del verbo essere non emerga chiaramente sembra essere provato anche da quanto dice Aristotele in *Met.* Δ 7, allorquando, spiegando i significati del verbo essere, sostiene che εἶναι possa essere inteso *per accidens*, *per se*, come vero e come in atto o in potenza. Nessun accenno a εἶναι come esistere³⁰⁰. Questo, beninteso, non vuol dire che il verbo essere non fosse utilizzato *anche* per esprimere l'esistenza di un dato ente o accadimento, ma semplicemente che il

²⁹⁷ “πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν” *Theaet.* 152a 2-4 (Cfr. *Crat.* 385e 6 – d 1).

²⁹⁸ “Non succede talvolta che di fronte allo stesso soffio di vento uno di noi provi la sensazione di freddo e l'altro no? E che uno abbia poco freddo l'altro molto?” (“ἄρ' οὐκ ἐνίστε πνέοντος ἀνέμου τοῦ αὐτοῦ ὁ μὲν ἡμῶν ῥιγῶ, ὁ δ' οὐ; καὶ ὁ μὲν ἡρέμα, ὁ δὲ σφόδρα;” *Theaet.* 152b 2-3, trad. Platone, *Teeteto*, a c. di Franco Ferrari (Milano: BUR Rizzoli, 2017), 247.

²⁹⁹ 68 B 9 “νόμοι γλυκύ, νόμοι πικρόν, νόμοι θερμόν, νόμοι ψυχρόν, νόμοι χροιή, ἐτεῖν δὲ ἄτομα καὶ κενόν” che Kahn traduce “by custom (*nomos*) there is sweet, by custom bitter, by custom hot, by custom color, but in reality there are atoms and the void” (Kahn, «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being», 259.), cioè letteralmente “secondo convenzione c'è [esiste] il dolce, secondo convenzione [c'è/esiste] l'amaro, secondo convenzione [c'è/esiste] il caldo, secondo convenzione [c'è/esiste] il colore, ma *realmente* ci sono [esistono] solo atomi e il vuoto”. A parte il fatto che a Kahn è sfuggito il pezzo “νόμοι ψυχρόν” (il freddo), mi chiedo per quale motivo egli proprio, che tanto si è battuto contro il senso esistenziale, voglia a tutti i costi vederlo qui; la traduzione più semplice e lineare mi sembra molto più convincente: “[sono solo] convenzioni il dolce, [sono solo] convenzioni l'amaro etc... al contrario (δε) [sono reali] gli atomi e il vuoto”. Il senso ultimo del frammento ovviamente non cambia, ed anzi proprio questo potrebbe essere un ulteriore elemento a sostegno della tesi generale di Kahn per cui il significato esistenziale è “derivato” dal senso veritativo – oppure, meglio ancora, è di supporto alla variante “corretta” negli scritti successivi, cioè che il senso esistenziale deriva da quello copulativo –, ma proprio non ha senso nel contesto espresso da Kahn, cioè della critica al mito della non omissibilità del verbo essere con valore esistenziale. Per altre problematiche legate alla trattazione di questo frammento si veda Kahn, 259 nota 16. Le medesime considerazioni valgono per 68 B 125 (“νόμοι χροιή, νόμοι γλυκύ, νόμοι πικρόν, ἐτεῖν δ' ἄτομα καὶ κενόν” “convenzioni il colore, convenzioni il dolce, convenzioni l'amaro, verità gli atomi e il vuoto”).

³⁰⁰ Sono presenti, altrove, delle espressioni che fanno pensare che Aristotele tratti in concetto di esistenza, soprattutto *De Int.* 11 21a 25-28 e *An. Post.* 2,1 89b 32; in realtà secondo Kahn non è così (*infra* p. 71). Per quanto riguarda specificatamente la questione dell'assenza del senso esistenziale in *Met.* Δ 7 si veda anche Uvo Hölscher, *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie* (Heidelberg: C. Winter, 1976), 13–31.; per quanto concerne invece il problema del concetto di esistenza in Aristotele si vedano gli scritti di Hintikka (principalmente Jaakko Hintikka, «The Varieties of Being in Aristotle», in *The Logic of Being*, di Jaakko Hintikka e Simo Knuutila, Synthese Historical Library (Dordrecht: Springer, 1986), 81–114, https://doi.org/10.1007/978-94-009-4780-1_4) e di Bäck (Allan Bäck, *Aristotle's Theory of Predication* (Leiden: Brill, 2000).); per una riflessione sul concetto di esistenza in tutta la filosofia arcaica v. A. C. Graham, «“Being” in Linguistics and Philosophy: A Preliminary Inquiry», *Foundations of Language* 1, n. 3 (1965): 224–25; Ernst Heitsch, *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft: die Fragmente* (München: Heimeran, 1974), 106–11.

senso esistenziale non era avvertito come originario. Secondo Kahn ciò è spiegabile col fatto che tale senso è “derivato” dal senso veritativo³⁰¹ (cioè il senso principale per Kahn), per cui, affermando che X è *veramente* una qualsivoglia cosa, se ne deduce che X *esiste veramente*. Sempre rimanendo ancorati ad Aristotele è interessante il fatto che in *Met.* 1051b si dica che, tra i tanti sensi in cui si può dire l’essere, quello del “vero o de falso” è “il più proprio” (κυριώτατα)³⁰².

Tornando però al tema dell’esistenza, cosa vuol dire, per un greco, che X esiste?³⁰³ Secondo Kahn l’esistenza come la intendiamo noi oggi è condizionata dall’avvento delle religioni cristiana e musulmana³⁰⁴ che hanno insistito nella divisione tra un’esistenza *pura*, quella di Dio, e l’esistenza *precaria* dell’uomo. Tale divisione non è creata *ex novo* ma ricalca la divisione platonica tra essere e divenire e quella aristotelica tra necessario e contingente. Per i greci, appunto, tale divisione esisteva, ma non era legata direttamente al concetto di esistenza; anzi, il concetto stesso di esistenza, paradossalmente³⁰⁵, era legato proprio al mondo del divenire più che a quello dell’essere. Ciò sembra essere dimostrato da alcuni aspetti³⁰⁶. (1) Prima di tutto dal fatto che il verbo essere, quando indica l’esistenza, indica sempre *l’esistenza in un dato luogo*³⁰⁷. Persino Platone, quando tratta l’esistenza delle idee (“chiaramente [...] entità non spaziali”)³⁰⁸ si trova “costretto” a dover ricorrere ad

³⁰¹ In seguito (quasi 40 anni dopo con l’articolo del 2004 *A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being*) cambierà idea ed affermerà (1) che il senso esistenziale, come quello veritativo, deriva dal senso copulativo-predicazionale e (2) che lo stesso senso veritativo, in un certo senso, può essere considerato come un *caso speciale* di quello esistenziale. *Infra* pp. 79-82.

³⁰² In realtà c’è un lungo dibattito su questo “κυριώτατα ὄν” in questo *locus*, non tutti gli editori lo accettano; lo rinnegano, per esempio, Reale (Aristotele, *Metafisica: testo greco a fronte*, a c. di Giovanni Reale (Milano: Bompiani, 2000), 427.) e Zanatta (Aristotele, *Metafisica*, a c. di Marcello Zanatta (Milano: BUR, 2009), 1273 e 1320 n. 117-118.). Ross lo pone tra parentesi quadre (William David Ross, *Aristotle’s metaphysics: a revised text with introduction and commentary 2* (Oxford: Clarendon Press, 1924), 274.); secondo Jaeger il senso di κυριώτατα qui non sarebbe quello di “più proprio” o “principale” ma “più comune” (Werner Wilhelm Jaeger, *Studien Zur Entstehungsgeschichte Der Metaphysik Des Aristoteles*. (Berlin: Weidmann, 1912), 49–52; cfr. Aristotele, *Aristotelis Metaphysica*, a c. di Werner Jaeger (E Typographeo Clarendoniano, 1957), 192.).

³⁰³ L’argomento è trattato sia in forma sintetica in alcuni saggi (principalmente: Kahn, «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being»; Charles H. Kahn, «On the Terminology for Copula and Existence», in *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, a c. di Richard Walzer et al. (Columbia: University of South Carolina Press, 1972), 141–158; Kahn, «Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy») che in forma estesa in Kahn, *The Verb «be» and Its Synonyms.*, specialmente al capitolo 6 pp.228-330.

³⁰⁴ Cfr. Kahn, «Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy», 323–24. La posizione di Kahn su questo tema rimane pressoché immutata nel corso del tempo, l’unica variazione riguarda il fatto che, negli scritti successivi, la concezione moderna di esistenza viene legata allo scetticismo; v. Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being», 403–4.

³⁰⁵ Il paradosso sta nel fatto che, negli studi su Parmenide, si è spesso insistito sul valore “forte” del verbo essere ad indicare l’esistenza *qua talis* del το εὖν, che certamente – in quest’ottica “tradizionalista” – occupa il piano più alto della scala ontologica, il piano che per Platone sarà occupato dalle idee e per i cristiani da Dio. Al contrario, per Kahn il significato esistenziale nei Greci è riscontrabile solo come derivato dal fatto che “ciò che è” (*lato sensu*, non l’εὖν parmenideo) è sempre spazialmente e temporalmente collocabile. Contrariamente a quello che si potrebbe pensare, ciò, secondo Kahn, è vero anche per Parmenide (Kahn, «Being in Parmenides and Plato», 249–51.). In ogni caso nelle prossime pagine la questione verrà approfondita meglio.

³⁰⁶ Essi saranno analizzati nelle pagine seguenti; in sintesi: 1) aspetto locativo dell’esistenza; 2) aspetto durevole dell’esistenza; 3) significato di ὑπάρχω; 4) l’esistenza delle Idee in Platone; 5) l’esistenza in Aristotele.

³⁰⁷ Kahn, «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being», 257–60; Kahn, *The Verb «be» and Its Synonyms*, 156–67, 249, 261–65, 385–88. In un senso leggermente sfumato rispetto a quello locativo-esistenziale è interessante anche l’uso del verbo εἶμι per indicare lo *stare* in opposizione ai verbi di movimento; sebbene Kahn trattando questa *nuance* del verbo essere (Kahn, 194–98.) non faccia riferimenti espliciti a Parmenide, è palese come l’argomento sia pertinente al tema, se consideriamo che il movimento è la forma più nota del mutamento. Casi in cui secondo Kahn si può trovare il verbo essere con funzione locativo-esistenziale in Parmenide sono i frammenti 1.11, 8.2 e 8.47-48 (Kahn, «Being in Parmenides and Plato», 258–59.)

³⁰⁸ “Clearly [...] nonspatial entities” Kahn, «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being», 258.

espressioni locative³⁰⁹. Curioso è il fatto che nell'articolo del 1966 Kahn faccia riferimento proprio all'idea della Sfera parmenidea per supportare il proprio ragionamento, in particolar modo al fatto che essa si estende in ogni direzione (μεσσόθεν ἰσοπαλῆς πάντη 28 B 8.44), connettendola tra l'altro allo Sfero empedocleo³¹⁰, mentre gran parte degli studiosi di Parmenide – così intenti a dimostrare che il passo è una metafora e non va preso alla lettera perché giammai Parmenide potrebbe ammettere la spazialità – si scordano che, pur ammettendo il ruolo di metafora, il riferimento alla sfera non solo implica la spazialità ma essa è richiamata *esplicitamente* per esprimere l'esaustività/omogeneità (a seconda delle interpretazioni) del “soggetto parmenideo”³¹¹. Per tali motivi spesso Kahn ricorre all'espressione *quasi-existential e locative-existential*: εἶναι non indicherebbe tanto l'esistere ma il “trovarsi”, lo “stare”³¹² in un determinato luogo. (2) Secondariamente, il fatto che l'esistenza, quando indicata col verbo essere, va intesa in senso *durativo*. Si potrebbe anzi forse osare dire di più, cioè che il verbo εἶναι in quanto tale, a prescindere dal suo significato contestualizzato, implichi l'aspetto durativo. Ciò, secondo Kahn, pare essere dimostrato dal fatto che di tale verbo non esiste una coniugazione completa ma solo dei tempi e dei modi che implicano la continuità dell'azione. In particolar modo è rilevante che per esprimersi nei tempi perfetto, più che perfetto e aoristo si utilizzino altri verbi³¹³ che hanno come conseguenza quella di “trovarsi ad essere”, per esempio γίγνεσθαι³¹⁴: ci si “trova ad essere/esistere” perché si è nati; tale esistenza, dunque, è chiaramente contingente perché legata ad una causa specifica.³¹⁵ Tale esistenza, inoltre, proprio perché *iniziata* in un dato momento, è destinata a *terminare*³¹⁶ in un altro momento, sottolineando ulteriormente l'aspetto durativo dell'esistenza. Questi due aspetti, assumendo per buon la teoria di Kahn, ci fanno capire come l'esistenza fosse intesa sin dagli albori come *qualcosa di legato all'hic et nunc*, in perfetta concordanza con la teoria

³⁰⁹ L'allusione non è tanto al fin troppo abusato *luogo metafisico* dell'iperuranio, quanto piuttosto al concetto di “*regione intelligibile*”, νοητὸς τόπος; per esempio *Rep.* 6, 508b 13 – c 2: “come nel *luogo noetico* (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ) il bene sta alla facoltà intellettuale e agli intelligibili *etc...*” (“ὅτι περ αὐτὸ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρὸς τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα”, traduzione mia); Nello stesso senso 509d 2 e 517b 5.

³¹⁰ Kahn, «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being», 258.

³¹¹ In un secondo momento Kahn arriverà ad affermare esplicitamente che l'essere Parmenideo è esteso, Kahn, *Essays on Being*.

³¹² In questo senso si può intendere anche il significato “paralocativo”, per esempio “essere nei guai”. V. Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being», 390; Kahn, *The Verb «be» and Its Synonyms*, 159–64.

³¹³ Per un confronto con la formazione dei tempi verbale del verbo essere in alcune lingue moderne v. Kahn, «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being», 255.

³¹⁴ Secondo Kahn (Kahn, 255.) lo stesso Parmenide era ben consapevole di questa fondamentale differenza, tanto da contrapporre i due termini (il riferimento non è esplicitato, penso sia al noto verso 8.13); è necessario, però, precisare che Kahn, in questo caso, ritiene che la *durevolezza* dell'ἔόν vada intesa nel senso di un “eterno presente”, molto più simile alla concezione melissiana che parmenidea (Cfr. Giovanni Reale, *Melisso: testimonianze e frammenti* (Firenze: La Nuova Italia, 1970), 34–59 da p. 45; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 702–27, 713.). Per un'esaustiva analisi del problema della temporalità in Parmenide e le relative interpretazioni vedi Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo*. Ci sarebbe da chiedersi come Kahn spiegherebbe il verso 8.4 dove si presenta l'indecisione μονογενές/ οὐλομελές, ma il fatto che manchi un'edizione critica di Kahn su Parmenide ci impedisce di sapere quale sarebbe il suo pensiero in proposito.

³¹⁵ Cfr. *infra* p. 164 n. 856.

³¹⁶ Si potrebbe prendere in considerazione il caso eccezionale degli dei. Essi, che sono *nati* in un qualche momento (vedi le varie teogonie), sembrano essere tuttavia immortali, quindi destinati a vivere *in eterno*. Sebbene non sia questo il luogo opportuno per addentrarsi in questioni del genere – d'altronde non è il mio ambito di ricerca – mi pare interessante notare che anche per gli dei si configura, almeno a livello teorico, la possibilità di perdere questo *status*. Particolarmente interessante, a tal proposito, la vicenda di Zeus che, secondo la mitologia del Papiro di Derveni, deve ingoiare il fallo di Urano per raggiungere una completezza che altrimenti non avere; questo esempio è utile per comprendere come le stesse divinità si trovino *de facto* in uno “status” non molto lontano da quello dell'uomo, mai protetto totalmente dal rischio della caducità; la distanza tra l'uomo e il dio sembra di natura “quantitativa” più che “qualitativa” (Cfr. Theokritos Kouremenos, George M. Parássoglou, e Kyriakos Tsantsanoglou, *The Derveni papyrus* (Firenze: Olschki, 2006), 21–28.).

kantiana prima citata. Sia ben inteso: tali osservazioni hanno senso per noi che siamo in grado di *fare un discorso sull'esistenza*, ma i greci, come ricorda Kahn – ed anzi è proprio questa la sua teoria –, non si ponevano tutti questi problemi, proprio perché *mancava una tematizzazione* del concetto di esistenza.

Vi sono poi altri due elementi, sebbene non di pari valore ai precedenti, che ci portano a ritenere che l'esistenza non fosse intesa in senso assoluto ma contingente. (3) Prima di tutto che, oltre che col verbo essere nei sensi sopra indicati – cioè con forti sfumature locative e durative – il concetto di esistenza veniva reso con l'utilizzo del verbo *ὑπάρχειν*. Ma tale verbo, come ben sottolinea Kahn in un articolo del 1972³¹⁷, è strettamente legato al concetto di *inizio*³¹⁸, e ciò rafforza ulteriormente quanto detto prima. Tale verbo, inoltre, viene utilizzato da Aristotele contemporaneamente sia in un senso generico indicante esistenza, sia in un senso *tecnico* per indicare “l'appartenenza/inerenza” (per esempio *An. Pr.* I, 2 25a sgg.³¹⁹); da ciò deriverebbe il significato *tecnico* di τὰ ὑπάρχοντα come “attributi” (di un soggetto)³²⁰. Kahn non sembra interessato ad approfondire ulteriormente la questione di questo *significato tecnico*³²¹ del verbo *ὑπάρχειν* ma, a parer mio, esso è un importante elemento a favore della tesi per cui l'esistenza è strettamente legata al piano contingente. Per capire ciò, però, è prima utile esporre l'altro motivo a favore della sfumatura contingente dell'esistenza, (4) legato all'interpretazione che Kahn, seguendo gli studi di Quine³²², dà della teoria delle idee in Platone, intese non come *existent realities*³²³ ma come predicazioni: l'affermazione che “esiste la giustizia” andrebbe intesa come “esiste l'esser giusto”. Questo non è certamente il luogo per trattare una questione così complessa e delicata, ma è interessante che se questa ipotesi fosse corretta, oltre che si avvicinerrebbero parecchio le teorie sugli universali di Aristotele a quelle del maestro, il piano *ideale (stricto sensu)* si troverebbe molto più legato al piano fisico di quanto ciò non accada nelle interpretazioni *standard* di Platone; si potrebbe addirittura dire che il piano ideale *dipenderebbe* da quello fisico in modo analogo a come gli universali aristotelici dipendono dalla realtà cui afferiscono. Ma anche senza arrivare a considerare le idee come *astratte/estrate* dagli enti – questa mi pare sia

³¹⁷ Kahn, «On the Terminology for Copula and Existence», 151–55.

³¹⁸ Il termine originariamente voleva dire proprio “iniziare”; Kahn (Kahn, 151.) cita *Od.* 24.286 (“καὶ ξενίη ἀγαθὴ ἢ γὰρ θέμις, ὅς τις ὑπάρξει”) dove il verbo indica il “dare inizio” a un rapporto di amicizia. Il senso di questa specifica citazione, suppongo, sia mettere in evidenza che “creando” il rapporto di amicizia, esso si trova ad “esistere”.

³¹⁹ L'intero paragrafo è dedicato al concetto di inerenza tra le premesse: “Ora, ogni premessa ha ad oggetto, o l'inerire (*ὑπάρχειν*), o l'inerire di necessità (*ἀνάγκης ὑπάρχειν*), o il poter inerire (*ἐνδέχασθαι ὑπάρχειν*) [...] in effetti uomo non [inerisce] ad ogni animale, ma animale inerisce (*ὑπάρχει*) ad ogni uomo” (“Ἐπεὶ δὲ πᾶσα πρότασις ἐστὶν ἢ τοῦ ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐξ ἀνάγκης ὑπάρχειν ἢ τοῦ ἐνδέχασθαι ὑπάρχειν [...] ἄνθρωπος μὲν γὰρ οὐ παντὶ ζῴῳ, ζῴων δὲ παντὶ ἄνθρωπῳ ὑπάρχει”, *An. Pr.* I, 2 (25a 1-2 [...] 25-26) trad. Milena Bontempi in Aristotele, *Organon: categorie, de interpretatione, analitici primi, analitici secondi, topic, confutazioni sofistiche*, a c. di Maurizio Migliori (Milano: Bompiani, 2016), 377, 381.).

³²⁰ Il riferimento di Kahn è a *De Int.* 16b 9-10: “Infatti aggiunge il significato secondo cui la salute è presente ora (*ὑπάρχειν*). E sempre <il verbo> è segno di ciò che è in relazione (*τῶν ὑπαρχόντων*), per esempio di ciò che è in relazione ad un soggetto” (“προσημαίνει γὰρ τὸ νῦν ὑπάρχειν. καὶ αἰ τῶν ὑπαρχόντων σημείον ἐστὶν, οἷον τῶν καθ' ὑποκειμένου”, trad. Lucia Palpacelli in Aristotele, 213.).

³²¹ Per una panoramica critica recente del “senso tecnico” di questo verbo in Aristotele, soprattutto nelle opere logiche, si veda Aristotele, 213 (n. 18), 2092-2095; cfr. Aristotele, *De interpretatione*, a c. di Attilio Zadro (Napoli: Loffredo, 1999), 54, 196; Aristotele, *Dell'interpretazione*, a c. di Marcello Zanatta (Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1992), 190, <http://books.google.com/books?id=0S0EAQAIAAJ>.

³²² Willard Van Orman Quine, *Word and Object* (Cambridge, Massachusetts: MIT University Press, 2013), <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3339565>. (Willard Van Orman Quine, *Parola e oggetto*, trad. da Fabrizio Mondadori (Milano: Il saggiatore, 2008).).

³²³ In riferimento è in particolar modo a *Soph.* 256e; è interessante il fatto che Kahn polemizzi esplicitamente con la lettura di Cornford che intende εἶναι nell'uso forte (*in the strong use*) di esistenza; Kahn, «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being», 261. Non è certamente un caso che gli autori che erano ancorati ad una visione “forte” del concetto di uno siano coloro che intendono in modo “forte” anche il concetto di esistenza. Il motivo di ciò sarà evidente al termine di questa sezione.

la massima sintesi che si potrebbe fare degli universali di Aristotele – si arriverebbe ad affermare che l'esistenza di un'idea (non più la giustizia, ma l'*esse giusto*) richiederebbe comunque l'esistenza di enti fisici cui afferire. Ciò mi pare possa essere una sorta di *visione al contrario* del rapporto di *partecipazione* (μέθεξις). A prescindere comunque da come Platone veda questo problema, è interessante l'esempio che Kahn cita nell'articolo del 1972, cioè quello di Alessandro, il quale, in *In. An. Pr.* 15.17, esprimendosi circa "l'interscambiabilità" tra le proposizioni col verbo essere in funzione copulativa e un verbo indicante ciò che il predicato nominale afferma, sostiene che l'affermazione "Socrate è" è equivalente (ἴσον) a "Socrate è un ente/essente"³²⁴. Sebbene Kahn non metta in correlazione questo esempio di Alessandro con la teoria di Quine, ritengo che in entrambi i casi emerga un fatto comune, cioè che la predicazione in quanto tale, persino quella "di esistenza" (il caso "Socrate è", citato da Alessandro), è legata al voler dire un "qualcosa di determinato" sulla realtà contingente, più che affermare l'esistenza *assoluta* di una tale proprietà/(idea platonica) o di un soggetto – si faccia caso al fatto che la visione di Kahn, in questo periodo, è ancora quella per cui il senso copulativo ed esistenziale del verbo essere deriverebbero da quello veritativo, ma è già possibile notare come l'attenzione si stia spostando sempre più verso il senso copulativo, che negli scritti successivi³²⁵ definirà come il senso originario (facendo di quello veritativo un *derivato* di esso)

Alla luce di queste ultime considerazioni (del punto 4) si dovrebbe capire per quale motivo precedentemente (punto 3) ho affermato che il *significato tecnico* di ὑπάρχειν fornisce un elemento a sostegno della teoria dell'esistenza intesa in senso contingente: l'inerenza (*significato tecnico* di ὑπάρχειν) non è altro che il rapporto inverso della *partecipazione*: sostenere che il predicato X inerisce al soggetto A è come dire che il soggetto A partecipa all'essenza X. Socrate è bianco = Socrate partecipa del bianco = il bianco inerisce a Socrate. Il concetto di esistenza, dunque, pare legato strettamente alla necessità di un soggetto (reale) di trovarsi in un *hic et nunc*: nel caso il soggetto (logico) sia un ente, perché è esso stesso il soggetto reale; nel caso in cui il soggetto (logico) sia un'idea (platonica), perché *inerisce* a un soggetto (reale) collocato nell'*hic et nunc*. Tutte queste connessioni non sono evidenziate da Kahn, il quale cita gli esempi qui riportati in articoli e contesti differenti per trarne diverse conclusioni; tuttavia, accettando come corrette le sue singole osservazioni³²⁶, mi pare di essere giunto a conclusioni perfettamente coerenti con l'intento di Kahn stesso, cioè che il verbo essere non richiami originariamente e principalmente tanto all'esistenza di qualcosa (enti, fatti, idee) ma primariamente alla loro realtà.

Prima di concludere è utile analizzare dei (5) casi specifici aristotelici che sembrerebbero confermare ulteriormente la teoria di Kahn: si è detto che Aristotele in *Metafisica Δ* non considera il senso di essere come esistere; tuttavia, vi sono altri *loci* in cui ciò sembrerebbe accadere, cioè *De Int.* 11 21a 25-28 e *An. Post.* 2,1 89b 32. Analizziamo sinteticamente i due passi:

- a) *De Int.* 11 21a 25-28: "Allora si può dire che Omero è qualcosa, per esempio un poeta. Dunque, si può dire anche *che è* (ἐστὶ) o no? Infatti, l'è' viene predicato per accidente di Omero, perché infatti egli è poeta, ma non per sé stesso viene predicato l'è' in relazione ad Omero"³²⁷. Qui sembra che Aristotele intenda dire che di Omero non si può predicare

³²⁴ "Σωκράτης ἔστιν ἴσον δύναται τῇ Σωκράτης ὄν ἔστιν", Kahn, «On the Terminology for Copula and Existence», 147.

³²⁵ Principalmente Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being», ma anche Kahn, *The Verb «be» and Its Synonyms*.

³²⁶ Qui non si ha né l'intenzione né la capacità di giudicare il suo lavoro da linguista e da filologo, ma solo di analizzare le conseguenze di questi risultati nel caso in cui le sue teorie fossero corrette.

³²⁷ "ὡσπερ Ὅμηρος ἐστὶ τι, οἷον ποιητής· ἄρ' οὖν καὶ ἔστιν, ἢ οὐ; κατὰ συμβεβηκὸς γὰρ κατηγορεῖται τὸ ἔστιν τοῦ Ὁμήρου· ὅτι γὰρ ποιητής ἐστιν, ἀλλ' οὐ καθ' αὐτό, κατηγορεῖται κατὰ τοῦ Ὁμήρου τὸ ἔστιν." Traduzione di Lucia Palpacelli (Aristotele, *Organon*, 250–51.).

l'esistenza per il semplice fatto che si predica che è poeta³²⁸. In realtà, secondo Kahn, il senso qui dovrebbe essere “Omero è vivo”, cioè “Omero esiste ora”³²⁹, limitando dunque l'esistenza al breve arco temporale della vita. Ciò mi pare perfettamente in accordo con quanto detto prima a proposito del verbo γίγνομαι con significato esistenziale. Il motivo per cui Kahn leggendo “Omero è” intenda “Omero è vivo”, cioè “esistente ora” penso vada spiegato col fatto che se noi volessimo intendere quell’ “è” semplicemente come “esistenza” in generale, allora non si comprenderebbe l'affermazione aristotelica per cui da “Omero è un poeta” non si può dedurre che “Omero esiste”: se possiamo dire (veramente) che “Omero è un poeta”, allora è *evidente* che il soggetto “Omero” *deve in qualche modo esistere*, sia esso un uomo vivo nel momento in cui si parla, sia esso un riferimento per la memoria che indica un uomo non più in vita, sia esso un personaggio immaginario mai vissuto. Eppure Aristotele nega che questa deduzione possa avvenire: bisogna quindi immaginare che con quel “è” Aristotele intendesse indicare un caso ben specifico di esistenza, cioè quello “dell'esser vivo in carne e ossa” nel momento in cui si sta parlando. Ciò, dunque, confermerebbe ulteriormente la tesi generale di Kahn, il verbo essere indica prima di tutto la proprietà *essere reale, l'essere veramente*.³³⁰

- b) *An. Post.* 2,1 89b 31-35: “Ora, cerchiamo queste cose nel modo suddetto, altre in un altro modo, per esempio se centauro o dio sono o non sono: e intendo se sono o non sono in assoluto, non già se sono bianchi o no. Qualora conosciamo che è, cerchiamo che cos'è, per esempio che cos'è allora dio? Oppure, che cos'è uomo?”³³¹. Qui Aristotele sembra inequivocabile, ci si sta chiedendo se qualcosa esista o no. Tuttavia, secondo Kahn³³², ciò che veramente interessa qui ad Aristotele non è l'affermazione di un'esistenza, ma dell'accadimento o meno di un dato evento, di una data corrispondenza tra un soggetto X e un predicato Y. In poche parole è come se ci si chiedesse “il dio è un esistente?”. Ciò verrebbe confermato dal fatto che poco più avanti si passi dall'esistenza di singoli enti all'esistenza di eventi come l'eclisse di luna. Tuttavia, Kahn non tiene in considerazione che l'esempio dell'eclissi non è “un” esempio in generale, ma è specificatamente un esempio di un caso “parziale”, come espressamente dichiara Aristotele, in contrapposizione a casi “assoluti” come “c'è la notte?”³³³. Ritengo quindi più probabile che lo Stagirita qui si stia

³²⁸ In questa sezione Aristotele sta studiando i casi in cui più predicati costituiscano un'unità oppure occorranza in un medesimo soggetto in maniera accidentale.

³²⁹ “l'espressione ‘Omero è’ sembra che assuma il significato ‘Omero è vivo (ora)’, così che il senso esistenziale è da intendersi in un senso veramente molto limitato e specifico” (“[...] the sentence ‘Omer is’ in apparently taken to mean ‘Homer is alive (now)’, so that the existential sense is at best very limited and specific.” Kahn, «Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy», 327.). Cfr. nota successiva.

³³⁰ Questo è uno di quei casi segnalati nell'introduzione in cui la posizione di Kahn muterà col passare degli anni. Nel 2004 infatti non esita a inserire il significato si “esser vivo” tra le frasi di “di tipo esistenziale” (v. Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being», 393 & 399. Cfr. Kahn, *The Verb «be» and Its Synonyms*, 241–42.). Bisogna però osservare che questo cambiamento di veduta non va ad inficiare la visione generale per cui il senso esistenziale non è il principale ma è “derivato” dal – o meglio “implicitamente contenuto” nel – senso copulativo (*infra* pp. 79-82): la predicazione della “vitalità” ci dice *in che modo* un ente X si trova ad esistere. Cfr. Kahn, 239–45.

³³¹ “ταῦτα μὲν οὖν οὕτως, ἔνια δ' ἄλλον τρόπον ζητοῦμεν, οἷον εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστι κένταυρος ἢ θεός· τὸ δ' εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἀπλῶς λέγω, ἀλλ' οὐκ εἰ λευκὸς ἢ μὴ. γνόντες δὲ ὅτι ἔστι, τί ἐστι ζητοῦμεν, οἷον τί οὖν ἐστι θεός, ἢ τί ἐστιν ἄνθρωπος;” Traduzione di Roberto Medda (Aristotele, *Organon*, 993.).

³³² Kahn, «Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy», 326–27. Cfr. Aristotele, *Aristotélous Analytiká. Aristotle's Prior and Posterior Analytics*, a c. di William David Ross (Oxford: Clarendon Press, 1965), 610–12.

³³³ *An. Post.* II 2, 89b 37 – 90a 5 “Intendo il che è, sia riguardo i casi particolari sia in assoluto: riguardo i casi particolari, la luna si eclissa o si accresce? In effetti in questi casi cerchiamo se qualcosa è non è. In assoluto, invece, se luna o notte sono o non sono.” (“ὅταν δὲ γνόντες ἢ τὸ ὅτι ἢ εἰ ἔστιν, ἢ τὸ ἐπὶ μέρους ἢ τὸ ἀπλῶς, πάλιν τὸ διὰ τί ζητῶμεν ἢ τὸ τί ἐστι, τότε ζητοῦμεν τί τὸ μέσον. λέγω δὲ τὸ ὅτι ἔστιν ἐπὶ μέρους καὶ ἀπλῶς, ἐπὶ

ponendo effettivamente il problema dell'esistenza ma, in accordo con Kahn, non dell'esistenza *qua talis*, bensì quella degli enti/eventi che realmente sono presenti ai nostri sensi e accadono³³⁴, cioè che ricadono nell'*hic et nunc*. Il contesto generale, infatti, è quello della conoscenza scientifica (cioè *fisica*) e Aristotele si sta interrogando sulle sue condizioni; pare dunque evidente che, per dire qualcosa *di vero* su un dato ente/avvenimento X, è necessario porsi la domanda se X sia reale o meno. In questo modo si potrà dunque decretare che lo scienziato non potrà disquisire sull'ircocervo – ma potrà parlarne a buon diritto il poeta – e potrà/dovrà invece esprimersi sul cavallo e sull'eclissi di luna³³⁵. Ciò mi pare supportato anche dal fatto che *An. Post.* II 11-12 (94a 20 – 96a 19) è dedicato interamente ai rapporti di causa/effetto da cui dipenderebbe l'esistenza o meno dell'oggetto di ricerca³³⁶: l'esistenza dell'eclissi lunare dipende dal fatto che la terra si interpone tra il Sole e la Luna, proiettando su di essa un “cono d'ombra”³³⁷. In conclusione, per i motivi spiegati, concordo³³⁸ con Khan sul significato generale della teoria ma non su come egli intenda il singolo passo.

Dovrebbe essere dunque chiaro per quali motivi Kahn intenda il verbo εἶναι principalmente come “è vero, è reale, accade” e per quale motivo consideri il concetto di esistenza come un derivato: se qualcosa è reale, allora diciamo che esiste. Più nel dettaglio, secondo Kahn³³⁹ è possibile ricostruire attraverso il pensiero dei tre grandi filosofi dell'antichità (Parmenide, Platone, Aristotele) l'evoluzione di questa trasformazione: in Parmenide la “via dell'εἶναι” (cioè tramite la *funzione veritativa* del verbo essere) ci guida verso *ciò che è vero*, che ha come *referente ontologico* ciò *che realmente è*, cioè la realtà in quanto tale³⁴⁰; con Platone poi ci si concentra sull'aspetto *reale* dei predicati³⁴¹, che sono “salizzati” con le idee per garantire una conoscenza stabile e reale³⁴²; infine con Aristotele si giunge alla definizione che ci dice *cosa realmente è qualcosa*, *determina* questo qualcosa. L'esistenza, dunque, si configura come qualcosa di *determinato nella realtà* e, proprio per la sua determinatezza, è conoscibile³⁴³: “X esiste” corrisponde a “X è qualcosa (di determinato)”.

μέρους μὲν, ἄρ' ἐκλείπει ἢ σελήνη ἢ αὐξεται; εἰ γὰρ ἔστι τι ἢ μὴ ἔστι τί, ἐν τοῖς τοιοῦτοις ζητοῦμεν· ἀπλῶς δ', εἰ ἔστιν ἢ μὴ σελήνη ἢ νύξ”. Traduzione di Roberto Medda in Aristotele, *Organon*, 995.).

³³⁴ Vedi anche *An. Post.* II, 10 93b 34-35.

³³⁵ Questa mia lettura sembra, tra l'altro, perfettamente coerente con la lettura che Kahn dà di Parmenide (*infra* pp. 74-79, 81 (*ivi* n. 395)).

³³⁶ Ritengo che oltre ad *An. Post.* II, 11-12 (94a 20 – 96a 19) un altro elemento di coerenza è rinvenibile in *An. Post.* I, 2 71b 9-11 (“Riteniamo di conoscere scientificamente ogni cosa in senso assoluto [...] allorché riteniamo di conoscere la causa per cui la cosa è, che essa è causa di quella cosa”, “Ἐπίστασθαι δὲ οἰόμεθ' ἕκαστον ἀπλῶς, [...] ὅταν τήν τ' αἰτίαν οἰώμεθα γινώσκειν δι' ἣν τὸ πρᾶγμα ἔστιν, ὅτι ἐκείνου αἰτία ἔστι”) ma soprattutto in 71b 25-26: “Le premesse devono essere vere poiché non si può conoscere scientificamente *ciò che non è* [...]” (ἀληθῆ μὲν οὖν δεῖ εἶναι, ὅτι οὐκ ἔστι τὸ μὴ ὄν ἐπίστασθαι”); qui è palese come i sensi veritativo ed esistenziale siano richiamati reciprocamente. Per le traduzioni dei passi qui citati, Roberto Medda in Aristotele, *Organon*, 849–51.

³³⁷ *An. Post.* II, 2 90a 17-18.

³³⁸ La mia è comunque una mera ipotesi di lettura per cui non posso portare alcuna prova.

³³⁹ Kahn, «Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy», 330–33.

³⁴⁰ Esprimendo tale concetto, Kahn parla di una “indistinzione originaria tra senso esistenziale e copulativo-veritativo”.

³⁴¹ Penso che nell'ottica di Kahn ciò si possa comprendere bene alla luce del fenomeno della Sofistica che, col *relativismo* e il *nominalismo*, poteva portare all'esito paradossale per cui il linguaggio forgia e modifica la realtà stessa.

³⁴² Cfr. *Rep.* 5 478-480. Qui l'εἶναι viene inteso come oggetto di conoscenza stabile; secondo Kahn è l'esempio principale dell'influenza parmenidea in Platone, Kahn, «The Thesis of Parmenides», 712 n. 16. Cfr. *Rep.* 476e.

³⁴³ Questo aspetto sarà poi ripreso da Mourelatos e Curd.

1.2 La teoria “epistemologica”³⁴⁴ su Parmenide (1969-1988).

Lo spostamento dell’interpretazione del verbo εἶναι dal senso esistenziale verso un baricentro veritativo impone giocoforza una rilettura del poema Parmenideo³⁴⁵ a cui Kahn, in questo primo periodo, dedica ben due articoli: *The thesis of Parmenides* del 1969 e *Being in Parmenides and Plato* del 1988. Col secondo articolo non si ha né un cambiamento di idee né un’aggiunta di nuove considerazioni, quanto piuttosto una risposta ad alcune critiche ricevute e la precisazione di alcuni concetti, già espressi nel primo articolo, ma che erano stati parzialmente fraintesi. Tra questi il più importante – ed è bene mettere subito in chiaro questo aspetto – è quello secondo cui Kahn negherebbe il significato esistenziale del verbo essere: in realtà, egli non nega assolutamente che *talvolta* il verbo essere in Parmenide indichi l’esistenza, ma sostiene che *sempre* è presente (e prioritario) il senso veritativo, il quale, *talvolta*, implica una sfumatura esistenziale³⁴⁶. Tutto ciò in perfetta armonia con la sua tesi generale intorno al verbo essere trattata nel sotto-capitolo precedente.

Che il senso principale del verbo εἶναι sia quello veritativo, oltre che per le considerazioni generali su tale verbo nell’Antica Grecia, sarebbe reso manifesto dal fatto che la Dea chiarisce sin da principio che il κοῦρος è chiamato a conoscere la Verità (B 1.28). Certo, si potrebbe obiettare che ciò che si *conosce* è sempre la verità a rigor di logica. Ma ciò mi pare sia evidente per noi, uomini contemporanei che abbiamo una lunga tradizione epistemologica alle spalle. Di fronte a tale obiezione, penso che Kahn risponderrebbe che questa constatazione che noi consideriamo un’ovvietà, ai tempi di Parmenide non fosse ancora del tutto chiara, ed anzi Parmenide avrebbe proprio il merito di esplicitare ciò. Tale mia convinzione deriva dal fatto che Kahn insiste parecchio sul considerare come soggetto di B 2.3 l’*oggetto di conoscenza*, e non *simpliciter* l’oggetto pensabile³⁴⁷. Seguendo la lettura di Kahn, inoltre, sembra che la Dea non voglia solo offrire la conoscenza della verità, ma voglia darci anche un metodo per comprendere *in che modo* si arrivi a tale conoscenza³⁴⁸. Tra l’altro, poiché qui la “conoscenza” presa in considerazione non è la conoscenza di un determinato ente o un determinato aspetto della realtà, ma la *conoscenza qua talis*, mi verrebbe da dire che, se l’interpretazione di Kahn fosse vera, Parmenide non solo starebbe esponendo una teoria della conoscenza, ma una meta-teoria: Parmenide ci dice *che è conoscibile ciò che è vero, ciò che è reale*.

³⁴⁴ Diversi autori si sono chiesti se l’interpretazione di Kahn possa essere considerata o meno “epistemologica”. Se è vero che per Kahn il verbo essere ci permette di dire “qualcosa” sullo stato degli enti, quindi ci permette di ottenere una conoscenza, è senza dubbio vero anche che non si può dire che tale lettura sia “epistemologica” con la stessa forza con cui tale termine si può usare per le interpretazioni di Mourelatos e Curd. Cfr. Walter Leszl, «Un approccio “epistemologico” all’ontologia parmenidea», *La parola del passato* 43 (1988): 281–311.

³⁴⁵ Contro la lettura veritativa del verbo essere in Parmenide di Kahn O’Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 262–68.

³⁴⁶ In seguito Kahn, trattando non nello specifico Parmenide ma tutta l’antichità classica in cui comunque si colloca anche Parmenide, arriverà ad affermare che l’utilizzo predicativo del verbo εἶναι implica *sempre* la sfumatura esistenziale (Kahn, «A Return to the Theory of the Verb *be* and the Concept of Being», 383–84.); va precisato però che nello stesso testo, poche pagine dopo (p. 386) affermerà che l’uso copulativo del verbo εἶναι *normally* implica l’esistenza. In un certo senso ciò verrà sostenuto anche da Cerri (*infra* p. 161).

³⁴⁷ Cfr. *supra* p. 28; Kahn, «The Thesis of Parmenides», 706–11.

³⁴⁸ Non si può non notare una forte analogia col metodo maieutico socratico. Sebbene infatti sia una figura divina a rivelare tale verità, essa insiste sul fatto che il suo messaggio è verificabile secondo il λόγος (Cfr. Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 181–83.). Kahn, tuttavia, non tocca l’argomento e considera anzi la figura della divinità come “garante” di un sapere epistemico alto (Kahn, «The Thesis of Parmenides», 706.; per un approfondimento dell’interpretazione epistemologica del “viaggio del carro” v. Charles H. Kahn, «Postscript on Parmenides: “Parmenides and Physics,” “The Direction of the Chariot Ride in the Proem,” “The Epistemic Preference for Fire”», in *Essays on Being* (Oxford: Oxford University Press, 2009), 210–15, <http://site.ebrary.com/id/10300137>). Nell’ottica di una influenza parmenidea su Platone – tema molto caro a Kahn – può essere utile ricordare che secondo alcuni studiosi l’apparente aporeticità dei dialoghi platonici dipenderebbe dal fatto che Platone in essi non dà risposte confezionate ma fornisce un metodo valido per giungere alla verità (ciò a prescindere dal fatto se sia vera o no la teoria per cui vi fossero delle Dottrine Non Scritte che rispondessero in modo puntuale a tali quesiti).

Tale affermazione – che è sostanzialmente la “traduzione libera” che Kahn fa di B 2.3: “[l’oggetto di conoscenza] è ciò che è [vero]” – decontestualizzata può voler dire tutto e niente, ma per Kahn apre in realtà due questioni parecchio importanti:

- 1) *Cosa è “il reale”, “ciò che è vero”?* Secondo Kahn coloro che fino a quel momento hanno provato a interpretare Parmenide hanno fallito nel loro intento poiché, intendendo quasi tutti εἶναι in senso esistenziale, hanno di conseguenza ritenuto che il soggetto parmenideo fosse *qualcosa* suscettibile di esistere, cioè un ente o una sostanza. Spostando l’attenzione sul piano epistemologico, risulta invece chiaro che “ciò che è vero” – e non più “ciò che esiste” – debba essere uno “stato di cose” (*state of affairs*) espresso da una proposizione. Al limite, in accordo con la teoria generale di Kahn precedentemente esposta, mi pare si possa considerare l’affermazione dell’esistenza di un ente come un caso specifico, per di più riconducibile alla sfumatura *locativa* o *durativa*. Su questa questione si basano due critiche di Gallop, il quale, nel 1979³⁴⁹ obietterà che ci sono dei passi del Poema in cui il tema non può essere la conoscenza, ma deve necessariamente essere (1) l’esistenza di un ente – per esempio 8.3-5 dove si afferma che “è ingenerato, incorruttibile, intero etc...” – oppure (2) la non-esistenza – Gallop cita 8.6-21 –. La risposta di Kahn³⁵⁰ è che in Parmenide (come in ogni altro pensatore pre-aristotelico³⁵¹) manchi una divisione logica tra enti-sostanze e fatti propriamente detti. In ogni caso, fa notare Kahn, ciò che importa è che *formalmente* l’argomento sia valido a prescindere dal senso di εἶναι, sebbene *intuitivamente* si possa comprendere dal contesto che in tali casi in senso è esistenziale³⁵². Per capire pienamente il senso della risposta di Kahn, bisogna tornare all’articolo del 1969³⁵³ in cui egli mette in luce le implicazioni ontologiche della propria interpretazione: l’affermazione *epistemologica* che “X è A” (“ad X appartiene A”, “XA accade”, “XA is the case”) implica l’affermazione *ontologica* di tre “esistenze” reali: di “X”, dell’attributo “A” e dello stato di cose per cui “è vero che X è A”. Dire “Socrate è bianco” implica l’esistenza di Socrate, l’esistenza della bianchezza e *della realtà* per cui “Socrate si trova ad essere bianco”. Questo ultimo aspetto, su cui maggiormente si concentra Kahn³⁵⁴, non è quindi in contrapposizione ed in alternativa al senso esistenziale ma, quando questo si presenta, lo include in sé stesso³⁵⁵. Tutto questo

³⁴⁹ Gallop, «‘Is’ or ‘Is not?’», 66. Le critiche che Gallop muove a Kahn sono 3: (1) la prima è che l’argomentazione della Dea così intesa è completamente sterile: l’affermazione che si può conoscere solo ciò che è vero non implica che la conoscenza sia ottenibile; persino uno scettico potrebbe concordare che si può conoscere solo il vero, per poi però concludere che non si può conoscere nulla perché non esistono verità conoscibili. La risposta secca di Kahn è che il giovane a cui si rivolge la Dea non è uno sprovveduto, ma un κοῦρος iniziato al percorso della verità e, soprattutto, bramante di conoscere la verità (Cfr. Kahn, «Postscript on Parmenides: “Parmenides and Physics,” “The Direction of the Chariot Ride in the Proem,” “The Epistemic Preference for Fire”», 210–15.). Le altre due, cioè (2) che alcuni attributi dell’εἶναι sono riferibili solo a enti e non stati di cose e (3) che, in modo speculare, il μὴ εἶναι in alcuni passi debba essere inteso come non-esistente, verranno trattate nel corpo principale del testo.

³⁵⁰ Kahn, «Being in Parmenides and Plato», 252.

³⁵¹ Kahn porta l’esempio di Platone, la cui teoria delle Idee “regularly combines propositional and think-like characteristics”; lo stesso Aristotele, che getta le basi di tale divisione con le Categorie “does not always respect it in developing his theories of substances, essence, and form” (Kahn, 252.).

³⁵² Kahn, 247–48.

³⁵³ Kahn, «The Thesis of Parmenides», 711–12.

³⁵⁴ Talvolta Kahn pare dimenticare dell’esistenza della qualità predicata, per esempio quando riassume la propria posizione e parla di “due livelli” di esistenza soltanto, quella dell’ente *che è* e del fatto *che accade* (Kahn, 712–13.). Eppure, visto che egli stesso talvolta sembra interpretare le Idee platoniche come delle istanzializzazioni di attributi, proprio la *realtà* dell’attributo predicato è ciò che potrebbe mettere in connessione Parmenide con Platone.

³⁵⁵ È importante sottolineare che questa “teoria” (per cui dalla verità di una proposizione referente uno stato di cose si afferma l’esistenza del *soggetto* del *predicato* e dello *stato di cose* stesso) non verrà modificata nel corso del tempo e costituirà uno dei punti fermi dell’interpretazione di Kahn. Si potrebbe anzi forse dire che, nel momento in cui Kahn modifica la propria posizione e arriva ad affermare che il senso copulativo-

discorso ha una valenza speculare quando si tratta dell'οὐκ ἔστι, che può essere inteso o come negazione dell'esistenza X, o dell'attributo A, oppure ancora come negazione del fatto che ad X appartenga A pur esistendo tanto X che A. Mentre però nel caso della realtà "positiva" la semplice affermazione ἔστι implicava tutte e tre le realtà – non si davano cioè dubbi sulla verità delle tre implicazioni ontologiche –, con la negazione noi non possiamo sapere a *livello formale* se si stia negando solo "XA", ma tanto "X" che "A" esistono, oppure se la negazione di "XA" dipenda dalla non esistenza di "X" o di "A" o di entrambi; è necessario indagare il contenuto. Su questo punto Kahn deve "ammettere" una mancanza di precisione in Parmenide che avrebbe provocato, a suo dire, gran parte della confusione negli studi pertinenti il tema. Tale indistinzione, infatti, rimanendo *inesplicata* in passaggi chiave come nel frammento 2 ai versi 3 e 5 in cui l'analisi è solo *formale* (e quindi il soggetto logico, cioè l'oggetto di conoscenza, non è intuibile), fa sì che sia impossibile capire se si stia parlando del "non essere" come "non essere assoluto" (se si nega l'esistenza) o "essere diverso" (se si nega l'attributo);³⁵⁶ tale problema sarà poi risolto solo con Platone nel *Sofista*. Si faccia però attenzione al fatto che questa critica non è la medesima di chi dice che "Parmenide confonde il senso esistenziale e quello predicativo" – in quanto essi si esprimono nei modi sopra detti – piuttosto di non aver *precisato* che questo ragionamento, sempre valido a livello formale, a livello intuitivo può essere inteso in due modi diversi³⁵⁷. Un aspetto non trattato da Kahn³⁵⁸, ma che a questo punto risulterebbe parecchio interessante, è quello relativo alla parte fisica del poema *alla luce* dell'interpretazione veritativo-epistemologica, ma di ciò si parlerà solo dopo aver precisato l'altra caratteristica dell'interpretazione kahniana, cioè l'*asimmetria* tra piano epistemologico e ontologico.

- 2) *Che rapporto intercorre esattamente tra piano epistemologico ("è vero") e ontologico ("è reale")?* Si è detto, nel punto precedente, che il senso esistenziale viene di fatto implicato nel momento in cui una proposizione risulta vera, poiché "è vero proprio ciò che è reale". Ciò è ulteriormente confermato dai frammenti 3 e 6.1, soprattutto, ma non solo, nella lettura che ne dà Kahn³⁵⁹. Non si tratta però di una vera e propria identità in senso matematico, ma di una corrispondenza. L'autore ci tiene parecchio a sottolineare questo punto che permette di inquadrare Parmenide nel *realismo* tipico degli antichi greci³⁶⁰. Non si può dire semplicemente che "il vero è reale", ma che "il vero è vero in quanto il reale è reale"; quando noi diciamo l'opposto, cioè che "è vero quindi è reale" non intendiamo che la verità "causa" la realtà, ma che essa realtà, in quanto "è causa" della verità, allora deve darsi. Mi pare

predicazionale implica sempre la sfumatura ontologica, tale teoria diventa veramente centrale, acquistando ancora più coerenza col sistema (v. Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being», 401–92. Cfr. Kahn, «Parmenides and Plato Once More», 84; Kahn, *Essays on Being*, 198 note 9 e 10. Cfr. *supra* p. 74 n. 346).

³⁵⁶ È bene precisare: l'incapacità di comprendere se il tema sia la non-esistenza o l'esistenza-diversa non va confusa con l'incapacità di comprendere se il senso sia veritativo o esistenziale: il senso principale per Kahn è sempre veritativo, che implica sempre una sfumatura più o meno marcatamente esistenziale. Cfr. Kahn, «Being in Parmenides and Plato», 253.

³⁵⁷ Kahn, «The Thesis of Parmenides», 718–20.

³⁵⁸ Kahn, 705.

³⁵⁹ Kahn, 721–23; Kahn, «Being in Parmenides and Plato», 260.

³⁶⁰ Kahn fa l'esempio di Aristotele che in *De anima* 431a inizia la trattazione del rapporto tra conoscenza e conosciuto dove si evidenzia una certa asimmetria: è sempre "la conoscenza" che viene ricondotta al "conosciuto", mai il contrario, nello stesso modo in cui succede in Parmenide. L'unica eccezione pare essere il caso del Motore Immobile in cui sembra esserci una perfetta simmetria in quanto vi è una vera e propria identità tra "conoscente" "conoscenza" e "oggetto conosciuto". Kahn, «The Thesis of Parmenides», 723–723. Cfr. Kahn, «Being in Parmenides and Plato», 242–45. Altri autori propendono per una identificazione simmetrica, per esempio Long (Anthony Arthur Long, «Parmenides on Thinking Being», *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 12, n. 1 (1 gennaio 1996): 125–51, <https://doi.org/10.1163/2213441796X00092>.)

importante sottolineare questo fatto qui in quanto è emblematico, insieme ad altri fattori che vedremo a breve, di una certa *incongruenza* di alcuni aspetti della lettura di Kahn.

Questi, sostanzialmente, gli aspetti chiave dell'interpretazione di Kahn. I due ultimi punti esposti – in che cosa consiste la realtà e il rapporto asimmetrico tra livello epistemologico ed ontologico – aprono a problematiche a mio dire non del tutto affrontate, legate soprattutto alla natura³⁶¹ della realtà stessa, in modo analogo a quanto successo con l'interpretazione di Verdenius. In particolar modo mi chiedo se Kahn, identificando la realtà con ciò che “*is the case*”, faccia rientrare o meno in essa la natura (a livello ontico) e quindi accetti di conseguenza la scienza fisica (come corrispettivo gnoseologico). Rispetto al caso di Verdenius, però, la questione pare ancora più problematica. Infatti, (A) da una parte, vista la natura *metodologica* del discorso della dea, mi pare che si possa ipotizzare che la “realtà” di cui parla Kahn, di cui bisogna avere una vera conoscenza *in opposizione*³⁶² alle opinioni dei mortali, sia quella che si pone sotto i nostri occhi. Che senso avrebbe spiegare *in che modo* si può conoscere una realtà di cui poi si si può solo dire “che è veramente, che è reale”? D'altronde lo stesso campo di applicabilità dell'interpretazione formale di Kahn sembra far riferimento a una realtà fisica, costituita cioè da enti e sostanze di cui si predichino gli attributi. La possibilità stessa di distinguere tra un non-essere assoluto (non-essere) e un non essere relativo (essere-diverso) – si è detto che per Kahn Parmenide non precisa tale differenza, ma tutto fa pensare che ne fosse consapevole – dovrebbe legittimare automaticamente la ricerca fisica. Infine, ciò sembrerebbe essere confermato anche dal fatto che Kahn utilizzi proprio alcuni frammenti parmenidei per “dimostrare” la sfumatura locativa del senso esistenziale del verbo essere: cosa è, se non la realtà fisica, che può avere una *allocazione spaziale (spatial location)*³⁶³ e una *massa corporea (bodily mass)*?³⁶⁴ (B) D'altra parte, Kahn insiste fortemente sul monismo e sul principio di invarianza della realtà – “L'Essere è identico a sé stesso, quindi unico ed immutabile [...] Il principio del Monismo e del principio di Invarianza sono, per Parmenide, semplicemente diverse espressioni dell'identità del reale con sé stesso”³⁶⁵ – pur senza spiegare *in concreto* in cosa consistano, limitandosi ad affermare la totale identità della realtà con la realtà stessa (“ $R = R$ ”) e l'impossibilità di una mutazione tanto dal nulla assoluto alla realtà e viceversa (“ $0 \rightarrow R$ ”, “ $R \rightarrow 0$ ”) quanto da una realtà in un modo ad una in un altro (“ $R_1 \rightarrow R_2$ ”); l'analisi di Kahn è meramente formale per cui è impossibile capire cosa egli intenda ma, viste le conclusioni praticamente identiche a quelle ontologiche tradizionali, sembra che si ricada nel solito Essere solipsistico. Questa visione anti-fisica – o almeno tale mi sembra – pare inoltre confermata dal fatto che Kahn, trattando la sfumatura *temporale* del senso esistenziale, affermi che l'Essere parmenideo si contrappone al divenire³⁶⁶ nello stesso modo in cui poi da Platone sarà affrontata la dicotomia tra stabilità e flusso³⁶⁷. Inoltre, nella recente collezione *Essays on Being* del 2012, Kahn ha dedicato circa quattro pagine al problema specifico della Fisica in Parmenide³⁶⁸, affermando inequivocabilmente che il contenuto della seconda parte del poema è da considerarsi come “opinione dei mortali”, ponendosi quindi in un

³⁶¹ Qui intendo il termine come sinonimo di essenza non di fisica.

³⁶² Kahn, «Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy», 330.

³⁶³ Kahn, 331.

³⁶⁴ Kahn, 331.

³⁶⁵ “Being is self-identical, hence unique and immutable [...] The principle of Monism and the principle of Invariance are, for Parmenides, merely different expression of the identity of the real with itself.” Kahn, «The Thesis of Parmenides», 718–19. Tutta l'argomentazione si svolge nelle pagine 715-720.

³⁶⁶ Kahn, «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being», 255.

³⁶⁷ *Theaet.* 152d.

³⁶⁸ Kahn, *Essays on Being*, 207–10.

rapporto espressamente dicotomico rispetto alla verità³⁶⁹. D'altra parte, nelle pagine precedenti³⁷⁰ Kahn, esprimendosi specificatamente a proposito della seconda parte del poema, aveva giustamente ricordato i meriti scientifici³⁷¹ delle osservazioni fisiche parmenidee oltre che quelli filosofici³⁷² legati all'influenza in Anassagora Empedocle e, soprattutto, gli atomisti. Avremmo dunque il caso *paradossale* per cui uno dei più grandi pensatori dell'antichità, riconosciuto come "venerando e terribile" da Platone, sarebbe stato un filosofo "non scienziato"³⁷³, ma così esperto di fisica da compiere nuove scoperte³⁷⁴, a proposito delle quali però egli stesso riterrebbe di aver torto – mentre in realtà esse sono corrette come lo sviluppo della scienza ci ha insegnato – e deciderebbe di scrivere un poema in cui la prima metà serve a fornire gli elementi per confutare tali scoperte che costituiscono il contenuto della seconda metà. Non serve argomentare circa l'assurdità di tale ipotesi. Lo stesso Kahn sembra accorgersi di ciò, tanto da ammettere che l'unico modo per risolvere il problema di come intendere la seconda parte del poema e armonizzarla con la prima sarebbe trovare il modo di derivare i contenuti della seconda parte dai principi della prima³⁷⁵. Sembra dunque che Kahn fatichi a staccarsi da quelle medesime posizioni tradizionaliste-ontologiche che sotto altri aspetti va criticando, sebbene comprenda egli stesso che tali letture sono sostanzialmente insoddisfacenti.

Il problema di come intendere il monismo viene poi complicato dal fatto già analizzato che tra il livello epistemologico e quello ontologico vi sarebbe un'asimmetria tale da rendere improprio il concetto di identità. Lo stesso Kahn infatti riconosce che quello di Parmenide non può essere un monismo in senso stretto, che richiederebbe una nozione di identità logica completamente anacronistica prima di Plotino³⁷⁶. Si avrebbe piuttosto un "monismo realistico". Ma cosa vuol dire *esattamente* ciò? L'affermazione di non-monismo-radical mi pare debba aprire necessariamente ad una sorta di pluralismo.

Pare dunque, in conclusione, che la lettura epistemologica di Kahn possa aprire alla conoscenza del mondo fisico, ma che ciò, secondo lo stesso Kahn, verrà fatto solo dai pluralisti e gli atomisti

³⁶⁹ Kahn, 210. Già alla pagina precedente era stato lapidario: "In ogni caso, Parmenide nega l'attributo della verità a questa elaborata cosmologia" ("Nevertheless, Parmenides denies the attribute of truth to this elaborate cosmology" Kahn, 209.).

³⁷⁰ Kahn, *Essays on Being*, 208–10.

³⁷¹ "La seconda parte del suo poema rappresenta un genuino contributo alla neonata filosofia naturale greca o protoscienza" ("[...] part 2 of his poem represents a genuine contribution to early Greek natural philosophy or protoscience"; Kahn, 209.).

³⁷² Kahn, 208.

³⁷³ "Né Eraclito né Parmenide sono primariamente professionisti di questo nuovo modo di spiegare il mondo in termini quasi scientifici. Ma entrambi sono spettatori e commentatori di questa nuova visione del mondo" ("[...] neither Heraclitus nor Parmenides is primarily a practitioner of his new enterprise of explaining the world in quasi-scientific terms. Both can best be seen as spectators and commentators on the new worldview"; Kahn, 207.). *Contra* Cerri, *Parmenide*, 40–57. Ma in generale sono contrari a ciò praticamente tutti coloro che sostengono la verità della seconda parte del Poema (*infra* pp. 114-170, soprattutto le parti riguardanti Cerri e Casertano, pp. 152-163).

³⁷⁴ Come lo stesso Kahn riconosce Parmenide è il primo greco a "scoprire" l'identità della stella del mattino e della sera (DK A 40); prima di lui nessun greco ne aveva dato testimonianza, sebbene tale identità fosse nota già ai Babilonesi (Kahn, *Essays on Being*, 208–9.). Ugualmente, Parmenide avrebbe intuito la natura della luce lunare e dell'eclissi (B 14-15). Per l'apprezzamento delle scoperte scientifiche di Parmenide *infra* p. 121-125 e p. 159 n. 817.

³⁷⁵ "Rimane da vedere se Parmenide, o chiunque altro, potesse fornire una descrizione della natura del mondo fisico in accordo con il dualismo radicale della dicotomia tra Verità e Opinione. [...] Lo statuto ontologico del mondo delle apparenze è destinato a rimanere problematico, a meno che non lo si faccia derivare dal mondo dell'Essere" ("It remains to be seen if Parmenides, or anyone else, could give a coherent account of the nature of the physical world according to the radical dualism of his dichotomy between Truth and Opinion. [...] The ontological status of the world of appearance must remain problematic, unless it is supported by a derivation from Being"; Kahn, 2010.). Il corsivo è mio.

³⁷⁶ Kahn, 13–14. Cfr. Kahn, «The Thesis of Parmenides», 725.

che, pur accettando il nuovo impianto parmenideo, rifiuteranno la tesi del monismo e dell'invarianza della realtà³⁷⁷. Ciò che mi lascia perplesso è per quale motivo Kahn non veda la possibilità che ciò avvenga già in Parmenide poiché, smantellata la “banalità”³⁷⁸ della lettura “meramente ontologica” in favore di una “ontologica-ontico-epistemologica” – il senso veritativo-copulativo del verbo essere permette di unire *enti* e *predicazioni* che altrimenti sarebbero in contrasto tra di loro per contendersi l'unicità esclusiva dell'esistenza; si affaccia dunque un'ipotesi di pluralismo³⁷⁹ – si elimina il più grande ostacolo per un'interpretazione fisico-scientifica. Ciò è reso in modo molto chiaro ed evidente da alcune interpretazioni più recenti – quali, per esempio, quella di Cerri³⁸⁰ e di Ruggiu³⁸¹ – ed in parte dall'evoluzione di questo stesso “filone esegetico” di stampo epistemologico iniziato proprio da Kahn – nonostante il seme sia già contenuto nella lettura di Calogero – e sviluppato poi da Mourelatos e Curd.

1.3 Lo spostamento del baricentro verso la funzione copulativa.

Con la riedizione del 2003 del testo *The verb 'be' and its synonyms: v.6 the verb 'be' in ancient Greek* (1° ed. 1973) Kahn, pur non rinnegando il lavoro svolto, aggiunge un'ampia nuova introduzione in cui chiarisce come la sua idea sia leggermente mutata nel corso dei 30 anni trascorsi tra le due edizioni. L'articolo dell'anno successivo *A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being* può essere considerato una sorta di versione riassunta di tale introduzione.³⁸² Poiché alcuni cambiamenti non riguardano prettamente il tema della ricerca, mi soffermerò solo su alcuni punti importanti ai fini di questo lavoro, anche se ciò richiederà, oltre che una notevole sintesi, anche un certo sforzo – e relativo rischio³⁸³ – ermeneutico per capire in che modo certe affermazioni di Kahn possano influire sull'interpretazione – da parte dello stesso Kahn o degli studi successivi – di Parmenide. La novità principale risiede nel fatto che, mentre prima Kahn riteneva che il senso principale del verbo essere fosse quello veritativo, ora ritiene sia quello copulativo. Per tale mutamento di pensiero Kahn è debitore nei confronti di vari studiosi, in particolar modo di Owen³⁸⁴ e Lesley Brown³⁸⁵. Il primo, per i suoi scritti su Platone e su Aristotele in cui fa notare come per questi autori dire che “qualcosa è” equivale sempre a dire che “qualcosa è qualcosa piuttosto che qualcos'altro”; ciò, secondo Kahn, è vero anche e soprattutto per Parmenide³⁸⁶. La seconda, invece, per la sua teoria secondo cui le proposizioni “aperte” (es. “Jane insegna”) sono sempre derivate da proposizioni “chiuse” (es. “Jane insegna francese”). Tenendo presente queste due diverse teorie Kahn

³⁷⁷ Kahn, «The Thesis of Parmenides», 714; Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being», 381.

³⁷⁸ Banalità in quanto per affermarsi deve necessariamente fondarsi sulla *banale* teoria per cui Parmenide confonderebbe (nel senso *banale* di “non essere in grado di comprendere la differenza tra”, non *con-fondere* come “fondere insieme”) il senso esistenziale e quello predicativo.

³⁷⁹ In quanto si dà la possibilità di combinare diversi enti e diversi predicati.

³⁸⁰ *Infra* pp. 158-163.

³⁸¹ *Infra* pp. 139-152.

³⁸² “Qui presento una versione più accessibile e leggermente revisionata della nuova introduzione del 2003” (“I present here a more accessible, slightly revised version of the new (2003) introduction”. Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being», 381.).

³⁸³ Un esempio evidente è la lettura della teoria di Kahn del rapporto tra utilizzo assoluto e copulativo del predicato verbale (non solo del verbo essere ma di ogni verbo transitivo) nell'ottica del rapporto causa-effetto. Tutto ciò che ho letto mi autorizza a intendere la questione in questo modo, ma è doveroso sottolineare che si tratta di una lettura dell'interpretazione di Kahn, basata su concetti impliciti e non esplicitata dall'autore stesso.

³⁸⁴ Owen, «Aristotle on the Snares of Ontology»; George E. Owen e Martha Nussbaum, *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy* (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986).

³⁸⁵ Brown, «Being in the Sophist». L'analisi di Brown parte dal *Sofista* di Platone ma i suoi risultati secondo Kahn sono validi “non solo per Platone ma pure per Aristotele e per la lingua in generale” (Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being», 112.).

³⁸⁶ Kahn riprovera lo stesso Owen di non aver compreso ciò. Kahn, «Being in Parmenides and Plato», 244.

arriva a formulare la propria ipotesi³⁸⁷ secondo cui l'utilizzo *assoluto-aperto* del verbo essere è sempre derivato da un utilizzo *copulativo-chiuso* (=influsso di Brown): “Socrate è” deriva dal fatto che “Socrate è questa cosa o quest'altra cosa” (=influsso di Owen). L'utilizzo *assoluto* e quello *copulativo* dunque si richiamano in ogni situazione³⁸⁸ in modo analogo – penso³⁸⁹ – a come l'effetto rimanda alla causa e la causa implica l'effetto: l'utilizzo copulativo *implica* sempre il senso esistenziale che ne deriva, così come la causa implica l'effetto; d'altra parte, l'uso esistenziale è *sempre potenzialmente* copulativo proprio come la conseguenza richiede sempre una causa anche quando essa è ignota. Per capire questa mia ultima analogia è necessario sottolineare che, nella prima parte di essa (“l'uso esistenziale è sempre potenzialmente copulativo”), l'accento non è tanto sul termine “potenziale” ma su quel “sempre”: quando si dice “Socrate è” non si sta dicendo che “Socrate esiste e potrebbe essere qualsiasi cosa ma potrebbe anche non essere”, ma “Socrate è quindi *deve* necessariamente essere qualcosa di specifico e non qualcos'altro” (= influsso di Owen). Si parla – penso – di “potenzialità” perché non si sa quale sia l'esatta essenza che si tra predicando, e *potenzialmente* possono essere varie; ma *necessariamente* deve essercene una (o più³⁹⁰) da cui si possa derivare tale utilizzo assoluto. Così come se c'è un effetto c'è sempre una causa, anche se noi potremmo non conoscerla. Per tornare all'esempio iniziale, nell'espressione “Jane insegna” c'è contenuto *necessariamente*³⁹¹ un insegnamento specifico, ma *potenzialmente* potrebbe essere un insegnamento qualsiasi: non sappiamo cosa Jane insegni, ma, se insegna, per forza insegna qualcosa.

Prima di procedere oltre, ritengo necessario soffermarsi a fare alcune considerazioni. Bisogna infatti evidenziare che il ragionamento di Kahn pare essere corretto solo se noi ragioniamo nei termini di “utilizzo copulativo” e “utilizzo assoluto”, e non in quelli di “senso predicativo” e “senso esistenziale” come spesso fa Kahn. L'utilizzo (copulativo-assoluto) è infatti sul piano della sintassi, mentre il senso (predicativo-esistenziale) si trova sul piano della semantica, come egli stesso aveva già notato anni prima criticando Mill e come non manca nuovamente di far notare nello scritto del 2004³⁹². Al massimo, dunque, si può provare a sostenere che l'uso copulativo implichi *uno* dei sensi tipici dell'uso assoluto, non che implichi necessariamente quello dall'esistenza; se così fosse si ricadrebbe infatti nell'infinito circolo vizioso dell'interpretazione standard ontologica per cui il ragionamento parmenideo va in cortocircuito non solo col problema nella non-esistenza di “ciò che non è in qualche modo”, ma anche già con l'affermazione dell'esistenza di un qualsiasi soggetto grammaticale all'interno di una qualsiasi frase. Lo stesso Kahn si accorge di ciò, ma sembra liquidare il problema sostenendo semplicemente che “poiché non avevano tematizzato l'esistenza nel nostro

³⁸⁷ Kahn non afferma esplicitamente che la propria interpretazione derivi dalla unione di queste due altre teorie, dichiara una dipendenza solo dalla Brown; tuttavia, mi pare estremamente probabile che la teoria dello stesso Owen, visto il contenuto concettuale e il numero di volte che ricorre citata dei vari lavori di Kahn, abbia avuto un forte peso nella genesi della proposta kahniana.

³⁸⁸ Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being», 383–86.

³⁸⁹ Kahn non fa nessun riferimento al rapporto causa-effetto ma mi pare che il rapporto tra l'uso copulativo e quello assoluto siano proprio di tale natura.

³⁹⁰ Questo “o più” nell'ottica aristotelica per cui esistono predicazioni sostanziali e predicazioni accidentali: possiamo dunque dire “Socrate è uomo” ma anche “Socrate è musicista”, sebbene il sottoscritto ritenga che solo il senso sostanziale possa permettere di “derivare” l'utilizzo assoluto. Certo, è vero che anche la predicazione accidentale richiede un sostrato di inerenza, tuttavia a questo si sta “migrando” verso una logica aristotelica; i pochi elementi che Kahn espone a proposito di Parmenide, rispetto ai numerosissimi che porta sulla concezione “generale” del verbo εἶναι, non permettono di stabilire con certezza quali conclusioni sulla teoria “generale” siano valide anche per Parmenide. La prova che per Parmenide non valga automaticamente ciò che vale in generale sembra essere fornita proprio dallo stesso Kahn che, anche nella “seconda fase”, continuerà ad affermare la prevalenza del senso veritativo del verbo εἶναι in Parmenide su quello copulativo, quindi in netta opposizione con la sua “teoria generale”.

³⁹¹ Si tratta di una necessità *reale*, ma la specificazione non è necessaria affinché la frase abbia un senso logico e una correttezza sintattica, proprio come l'effetto non richiede la conoscenza della causa per darsi. Cfr. Kahn, «Parmenides and Plato Once More», 87.

³⁹² Kahn, «A Return to the Theory of the Verb be and the Concept of Being», 383.

stesso modo, i filosofi Greci non si preoccupavano più di tanto delle esistenze negative³⁹³. Se però noi accettassimo le conclusioni dei primi scritti di Kahn sulla priorità del senso veritativo, il discorso apparirebbe molto più sensato: l'affermazione che “X è”, intesa in senso veritativo, richiede necessariamente un complemento a completamento dell'affermazione di cui si intende predicare la realtà del nesso col soggetto, anche quando tale soggetto non è reale ma immaginato. Si potrà dunque dire, per esempio, che “l'ircocervo ha le corna” perché, pur non esistendo alcun ircocervo, quando ce lo si rappresenta lo si fa con le corna; per dirla in termini platonici “l'idea di ircocervo partecipa all'idea di corna”.

A questo punto possiamo citare un secondo aspetto rilevante del mutamento di prospettiva di Kahn, cioè “l'inversione” del rapporto tra senso esistenziale e veritativo. Mentre nei primi scritti aveva argomento a favore della priorità del senso veritativo, in quelli successivi inverte tale dipendenza, fino a considerare il senso veritativo come un “caso speciale” (*special case*) del senso esistenziale³⁹⁴. Sebbene l'argomento sia di per sé importante, tuttavia non tocca direttamente³⁹⁵ il problema dell'interpretazione parmenidea, perciò ci limiteremo a questo accenno. Come infatti Kahn chiarisce in più punti³⁹⁶, il senso veritativo rimane comunque prioritario rispetto agli altri in alcuni casi particolari, cioè quelli legati alla teoria della conoscenza; ciò avverrebbe nella quasi totalità dei passi platonici e aristotelici dedicati a questo tema e nel poema parmenideo, in quanto interamente dedicato alla teoria della conoscenza stessa.

Che non vi siano particolari cambiamenti circa l'interpretazione di Parmenide è evidente anche dal fatto che l'articolo del 2002 *Parmenides and Plato once more*³⁹⁷, oltre che ad un'analisi dell'influenza parmenidea in Platone³⁹⁸, è dedicato quasi interamente al confronto con la posizione di Mourelatos³⁹⁹ – con cui scopre delle affinità solo anni dopo la stesura del testo di questo autore –

³⁹³ “because they did not thematize existence in our sense, the Greek philosophers do not seem to have worried much about negative existentials” (Kahn, 384.). Cfr. Kahn, «Parmenides and Plato Once More», 88.

³⁹⁴ L'uso veritativo (dove il verbo significa ‘è vero’ o ‘accade’) è statisticamente piuttosto raro, e di conseguenza è spesso stato trattato come un caso speciale del senso esistenziale. Come vedremo, in fin dei conti, questa interpretazione può essere giustificata. [...] Quindi se pensano alla sussistenza degli stati di cose come ad una particolare modalità di esistenza, allora possiamo classificare l'uso veritativo come uno speciale caso del valore esistenziale” (“The veridical use (where the verb means ‘is true’ or ‘is the case’) is statistically rather rare, and accordingly it has often been treated as a special case of the existential verb. We shall see that, in the end, such a treatment can be justified. [...] Hence if we think of the obtaining of states of affairs as a particular mode of existence, we can classify the veridical use as a special case of existential verb”; Kahn, «A Return to the Theory of the Verb *be* and the Concept of Being», 390–91. L'argomentazione poi procede anche a pagina 392). Cfr. Kahn, *The Verb «be» and Its Synonyms*, 366–70.

³⁹⁵ Alcuni passi ora vengono letti in un senso insieme esistenziale e veritativo (es. B 8.3, v. Kahn, «Parmenides and Plato Once More», 88.), ma questo non sembra influire particolarmente sulla lettura di Parmenide nel suo insieme.

³⁹⁶ Soprattutto Kahn, «A Return to the Theory of the Verb *be* and the Concept of Being», 391; Kahn, «Parmenides and Plato Once More», 84.

³⁹⁷ Kahn, «Parmenides and Plato Once More».

³⁹⁸ Sostanzialmente Kahn cerca di dimostrare che la testimonianza aristotelica, secondo cui Platone sarebbe debitore principalmente dei Pitagorici, sarebbe in realtà falsata dal fatto che Aristotele frequentò l'accademia proprio nel periodo in cui il tema principale affrontato era quello dell'Uno e della Diade (le famose *dottrine non scritte*), dove l'influenza pitagorica era in effetti parecchio evidente; in realtà, secondo Kahn, nella prima fase del pensiero platonico, cioè quella relativa alle Idee, l'influsso sarebbe maggiormente, se non esclusivamente, parmenideo. Kahn, 81–84.

³⁹⁹ Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*. La principale differenza tra i due autori consiste nel fatto che per Mourelatos il verbo essere ha una funzione *predicativa*, mentre per Kahn, come più volte detto, principalmente *veritativa*. Per tale motivo, nella teoria di Mourelatos, si ha una prospettiva *aperta*, il verbo essere è ciò che ci permette di “dire qualcosa” su un tale soggetto, perciò la sua funzione si esaurisce nel momento stesso in cui viene utilizzato, “X è” è sufficiente a “realizzare” la potenzialità del verbo. Per Kahn, invece, la prospettiva è *chiusa* perché il verbo essere non ci dice semplicemente “qualcosa” ma “qualcosa di vero” “qualcosa di reale”, “qualcosa che si dà”, cioè connette

e a un leggero approfondimento di quanto sostenuto negli anni precedenti senza che, di fatto, vi influisca il mutamento generale di pensiero maturato in quegli anni. Come già detto, per Kahn, in Parmenide il senso veritativo del verbo essere ha sempre una priorità rispetto agli altri sensi, con cui pure si fonde – o meglio: “da cui non si distingue come separato” – e li richiama costantemente⁴⁰⁰. A tal proposito, vale bene però evidenziare che Kahn, ad un certo punto, *ex abrupto*, dichiara che “la funzione locativa di *esti* come verbo di luogo o di stazionamento sottolinea la concezione parmenidea dell’Essere come spazialmente esteso e continuo”⁴⁰¹; quindi prosegue con l’analisi degli altri sensi del verbo essere presenti in Parmenide. Che Kahn affermi ciò non deve stupire particolarmente, si è già evidenziato come già nei primi scritti si era avuta l’idea che egli intendesse l’Essere in un senso fisico e come, di conseguenza, talvolta vi fossero delle incongruenze tra certe affermazioni; tuttavia, questa dichiarazione esplicita non può passare inosservata e ci deve far riflettere nuovamente sulla possibilità di una rilettura non-monistica – o meglio monistica “rivisitata” in senso fisico – del τὸ εἶναι parmenideo: se il τὸ εἶναι è esteso, allora è fisico, e quindi composto *in qualche modo* dalla pluralità e ammettente *in qualche modo* il cambiamento.

Sempre rimanendo sul tema di un’eventuale ammissione (implicita) della molteplicità, è interessante ricordare l’argomentazione a favore della priorità del senso predicativo su quello esistenziale per cui solo in tal modo si potrebbe comprendere la teoria plotiniana della non identità dell’Uno con l’Essere: se εἶναι volesse dire primariamente “esistere”, si arriverebbe al paradosso per cui l’Uno non esisterebbe; al contrario, se si legge εἶναι principalmente nella sua valenza predicativa, allora si ha che “Plotino nega non la realtà ma la struttura predicativa, poiché l’essere oggetto di predicazione implica la pluralità”⁴⁰². Poiché questo ragionamento si basa su quello che secondo Kahn è il senso *originario-principale* di εἶναι, cioè un senso che era ben presente anche in Parmenide, non vedo perché tale ragionamento non si possa applicare *mutatis mutandis* anche a Parmenide: Parmenide, sostenendo che “*il soggetto X*⁴⁰³ è”, afferma implicitamente la pluralità. Sia ben chiaro questa non vuole essere un’argomentazione vera e propria in favore della pluralità – bisognerebbe accettare come vera tutta l’interpretazione di base di Kahn –, bensì l’ennesimo esempio di come la teoria kahniana pare prestarsi molto di più ad un’interpretazione pluralistica di Parmenide piuttosto che monistica⁴⁰⁴.

l’aspetto linguistico-verbale alla *realtà* stessa; è dunque necessario che si dia la specificazione di ciò “che è”, affinché, dimostrandosi *reale, rende vera* la proposizione. È bene sottolineare, però, che tale differenza è sottolineata dallo stesso Kahn (Kahn, «Parmenides and Plato Once More», 84 nota 9.) che vuole rimarcare la differenza generale tra senso semplicemente predicativo e specificatamente veritativo. Infatti, il senso veritativo pare uno specifico caso del generico senso predicazionale. Lo stesso Kahn riconosce comunque una certa affinità con l’esegesi di Mourelatos, soprattutto perché entrambi leggono Parmenide in quest’ottica epistemologica (come poi farà anche Curd) all’opposto di altri autori (Kahn cita Owen, Barns, Gallop) che optano per un’interpretazione esistenzialistica. Cfr. Charles H. Kahn, «More on Parmenides: A Response to Stein and Mourelatos», *The Review of Metaphysics* 23, n. 2 (1969): 333–40; Mourelatos, «Comments on “The Thesis of Parmenides”»; Kahn, «Parmenides and Plato Once More», 84. Vedi anche Mourelatos, *The Route of Parmenides*, xxiv–xxv, 48–49, 55, 59, 231, 273, 334–37, 341, 351.

⁴⁰⁰ Kahn, «Parmenides and Plato Once More», 87–89. In particolar modo è interessante pagina 88 dove mostra come nei primi 3 versi del frammento 8 occorrono i significati esistenziale-veritativo, esistenziale-locativo e copulativo. Cfr. Kahn, «Being in Parmenides and Plato», 258–61.

⁴⁰¹ “The locative function of *esti* as a verb of place or station underlies Parmenides’ conception of Being as spatially extended and continuous,” Kahn, «Parmenides and Plato Once More», 87.

⁴⁰² Kahn, «A Return to the Theory of the Verb *be* and the Concept of Being», 386. A prova di questa lettura Kahn cita *Enneadi* 6, 9, 5.30-33.

⁴⁰³ Intendo qui principalmente “il soggetto di B 2.3” (qualunque esso sia), ma anche qualsivoglia soggetto generico di una proposizione qualsiasi.

⁴⁰⁴ Mi si potrebbe obiettare che in Parmenide Kahn vede principalmente il senso veritativo e secondariamente quello predicativo. Resta tuttavia il fatto che il senso veritativo nell’interpretazione generale di Kahn non può prescindere da quello predicativo di cui è una specificazione/derivato; addirittura in alcuni momenti Kahn,

Resta poi completamente immutata la posizione di Kahn per cui il problema della filosofia parmenidea è la non-disambiguazione dei vari sensi del “non-è”⁴⁰⁵.

1.4 Conclusioni.

Sebbene gli studi di Kahn su Parmenide non siano particolarmente rilevanti in quanto tali – d'altronde in Kahn manca uno studio complessivo di Parmenide⁴⁰⁶, il suo approccio a questo autore è limitato alla questione del senso del verbo essere in modo funzionale al suo studio principale – le sue osservazioni sul senso del verbo εἶναι sono nondimeno di grande utilità per approfondire la filosofia dell'Eleate. Esse, infatti, oltre che fornire strumenti per “la comprensione in sé” di Parmenide, permettono di collocare nel suo proprio contesto questo grande pensatore, che troppo spesso è stato visto come una sorta di “fungo” spuntato per caso nel clima culturale greco. A prescindere dalla tesi specifica che Kahn propone per l'interpretazione di Parmenide, infatti, i suoi studi hanno il pregio di dimostrare come il complesso problema del rapporto fra i vari sensi del verbo essere non sia tipicamente parmenideo, ma investa tutta la cultura greca coeva e, parzialmente, anche quella successiva. Proprio come, stando alla mia lettura, già Calogero ci stava suggerendo, il verbo essere ha nella sua stessa struttura di senso una duplice natura, che è impossibile scindere analiticamente senza andare inevitabilmente ad indebolire la portata del verbo nel suo complesso. Il duplice riferimento all'aspetto esistenziale e predicativo non è un “problema epistemologico ineliminabile” ma il fondamento stesso del senso complessivo del verbo, come il senso “senso veritativo” mostra in modo evidente fungendo da “ponte” tra *verità* e *realtà*. Se, stando agli studi precedenti, affermando l'uguaglianza tra verità e realtà c'era ancora il rischio di finire verso una deriva realista o idealista poiché una delle due doveva dipendere dall'altra, grazie all'approfondimento sul “senso veritativo” si scopre che il verbo essere non afferma la conformità di una rispetto all'altra, ma l'identità assoluta fra le due – non nel senso che sono uguali, ma che sono una unica cosa mostrata in due modi diversi –, il darsi dell'una né dipende dall'altra né la implica in senso stretto, perché esse coincidono da qualsiasi versante (epistemologico o ontologico) le si voglia guardare. Gli studi del “secondo periodo” di Kahn non sono meno importanti, essi infatti ci portano alla conclusione che la determinazione del soggetto coincide con la sua esistenza e l'esistenza stessa implica la determinazione. Ma tutto ciò, che apparentemente può sembrare banale quanto la scoperta dell'acqua calda, porta con sé una conseguenza devastante per le interpretazioni tradizionali di Parmenide, cioè l'impossibilità di arrestarsi al classico “dell'εἶναι si può dire solo che è perché ogni determinazione implicherebbe una negazione” o simili: affermando “che è” si è oltrepassato questo “muro” dell'assoluto e ci si è orientati verso una realtà determinata. Questa conclusione è esattamente all'opposto di ogni teoria metafisica tradizionale, e la prova di ciò sta nel fatto che lo stesso Plotino, proprio per mantenersi nell'assoluto, deve affermare il “non-è” e non l'“è”.⁴⁰⁷

Nelle prossime pagine, vedremo appunto in che modo si è sviluppata nell'interpretazione su Parmenide questa “scoperta” per cui l'“è” ci indirizza sempre verso una determinazione specifica – anche a discapito della portata esistenziale del verbo –. Inoltre, si vedrà meglio in che modo tutto ciò

come si è visto, afferma che il senso veritativo è un caso specifico del senso esistenziale (Kahn, «A Return to the Theory of the Verb *be* and the Concept of Being», 390–92.).

⁴⁰⁵ Kahn, «Parmenides and Plato Once More», 89.

⁴⁰⁶ “Parmenide fu il mio primo amore in filosofia. Una volta avevo pensato di scrivere un libro su Parmenide, ma ho sempre pensato che ci fossero troppi problemi irrisolti” (“Parmenides was my first love in philosophy, I had once thought to write a book on Parmenides, but there always seemed to be too many unsolved problems” Kahn, *Essays on Being*, 207.).

⁴⁰⁷ La ri-prova di ciò ce la dà il gigantesco filone di pensiero della cosiddetta “teologia negativa” che, *tout court*, si basa esattamente sullo stesso principio e ricorre al principio di “non-determinazione” come salvaguardia dell'assoluta ed incommensurabile natura del divino.

influenza la teoria sul monismo, su cui ci si è espressi poco in questo capitolo su Kahn⁴⁰⁸, ma il cui nesso dovrebbe essere abbastanza evidente: negando l'assoluto e affermando il determinato, è giocoforza l'eliminazione dell'unità (assoluta) in favore di una molteplicità (o, eventualmente, di una uni-molteplicità, cioè di un'interrezza).

2. Il monismo predicazionale: Mourelatos e Curd

Questa sezione è dedicata alle interpretazioni predicazionali, cioè quelle per cui il tema della speculazione parmenidea è la definizione (*sensu lato*) di qualcosa; in particolar modo ci interessa un aspetto fondamentale di queste letture, quello che Patricia Curd chiamerà “monismo predicazionale”, cioè la teoria per cui “ogni cosa è solo una determinata cosa”, per dirla nel modo più generico possibile.⁴⁰⁹ Tuttavia, come abbiamo visto, Kahn, pur insistendo sul senso primariamente predicativo-copulativo del verbo essere piuttosto che su quello esistenziale, rimane ancora ancorato ad una visione tradizionale sotto il punto di vista del monismo, con tutti i limiti e le contraddizioni che ne conseguono. Inoltre, Kahn afferma che Parmenide intenda l'essere in senso *veritativo* – cioè che quando dice che “X è Y” intende dire che “X è *veramente* Y, nella realtà si dà XY” – ma poi il tema del poema è proprio l'*oggetto di ricerca* di cui si è detto che “è veramente”, cioè la “realtà” con tutte le ambiguità che questo termine si porta dietro. Il soggetto di B 2.3 è un soggetto logico, ma l'indagine è sulla realtà (o meglio: su ciò che “realmente accade”). Diversamente Mourelatos e Curd, sebbene in modi differenti, forniscono una lettura *veramente epistemologica* dell'Eleate, in quanto ritengono che il senso del Poema si riduca, in ultima analisi, alla chiarificazione del metodo tramite cui noi possiamo giungere alla conoscenza di qualcosa, cioè ad affermare che “X è Y”, “l'essenza di X è Y”, “X si riduce ad Y” (questa la lettura del celebre frammento B2). La differenza principale tra questi due autori sta nel fatto che per Mourelatos l'“oggetto di indagine” (cioè “la X”) è *l'ente in quanto tale*, perciò qualsiasi ente. Per Curd, invece, B 2.3 non ha come soggetto l'ente qualsiasi in quanto tale, ma una tipologia specifica di ente, cioè quelli *fondamentali*⁴¹⁰ che costituiscono la realtà⁴¹¹. Questa differenza, pur non essendo l'unica, è certamente quella principale e da cui derivano la maggior parte delle altre differenze “secondarie”; per il resto, ciò che Mourelatos afferma è per lo più accettato da Curd, spesso la posizione dell'autrice americana si limita ad una “limatura” delle posizioni di Mourelatos⁴¹². Per tale motivo, e visto lo scopo generale di questo lavoro, pur

⁴⁰⁸ D'altronde lo stesso Kahn sembra non cogliere pienamente queste implicazioni, visto che rimane ancorato al monismo tradizionale.

⁴⁰⁹ Un'interpretazione molto simile in realtà era già stata data da Russell: “Parmenide suppone che le parole abbiano un significato costante. [...] La parola *sostanza* non compare nei suoi successori immediati, ma il *concetto* è ià presente nelle loro speculazione. Si supponeva che una data sostanza fosse il soggetto costante di predicati variabili” (Russell, *History of Western Philosophy* Volume 1, Parte I, Cap. V.), cioè ogni cosa è precisamente ciò che è *e non altro*. Cfr. Francesco Adorno, «Da Platone a Parmenide. Da Parmenide a Platone», *La parola del passato* 43 (1988): 7–18.

⁴¹⁰ Un supporto a questa teoria mi pare venga data, indirettamente e involontariamente, da Palmer, per cui con Parmenide si inaugura quella tradizione filosofica per cui il participio sostantivato del verbo essere (το ἔόν, τα ἔόντα), non indica semplicemente “le cose che sono” ma “le cose che sono in mondo assoluto e necessario”; una leggera sfumatura di questa lettura modale, cioè “le cose *fondamentali*”, è suggerita dallo stesso Palmer in Platone (*Sofista* 242c - 243a), Aristotele (*Fisica* I, 2 e 8) e in Gorgia (MXG 979 a 13-18). *Infra* p. 164 n. 856, Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 130–33.

⁴¹¹ Cfr. Alexander P. D. Mourelatos, «Parmenides and the Pluralists», *Apeiron* 32, n. 2 (2011): 120–21, <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1999.32.2.117>.

⁴¹² Curd afferma esplicitamente più volte le affinità rispetto a Mourelatos; tra le tante: “questa interpretazione ha profonde affinità con quella di Mourelatos” (“this account has deep affinities with Mourelatos’s account”, Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 39.), “vedo la mia interpretazione come uno sviluppo della descrizione di Mourelatos della sezione sull'Aletheia del poema parmenideo” (“I see my own view as a development of Mourelatos’s account of the Aletheia section of Parmenides’ poem” Curd, 9 nota 12.). Sarà lo stesso

riconoscendo le differenze specifiche tra le posizioni di questi due autori e non volendo assolutamente ridurre la posizione di Curd ad un mero “aggiornamento” di Mourelatos, piuttosto che una trattazione separata dei due autori si è deciso di concentrarsi principalmente su Mourelatos, integrando nelle note eventuali approfondimenti e confronti relativamente alle posizioni di Curd. Dedicherò qualche paragrafo specificatamente a Patricia Curd laddove tratterò le questioni più prettamente collegate al tema della ricerca, cioè il monismo e la conseguente visione della δόξα. Prima di iniziare con la trattazione vera e propria vorrei far notare una piccola curiosità, cioè che sebbene tale lettura potrebbe essere avallata da ciò che ci dice Eudemo – o meglio, da come Simplicio ritiene sia corretto leggere Eudemo, cioè “non pare che Parmenide abbia dimostrato che uno è l’essere, neppure se gli si concede che l’essere si dice univocamente, ma solo [che è uno] ciò che si predica di ciascuna cosa nella categoria della sostanza: per esempio, degli uomini l’uomo”⁴¹³; pare proprio che si stia affermando che “ciascuna cosa è solo una cosa” (intendendo “è” in senso forte, cioè come essere sostanzialmente, non in senso accidentale) –, tuttavia né Mourelatos, né Curd fanno riferimento a tale passo per supportare la propria teoria⁴¹⁴.

2.1 La via della predicazione speculativa e le differenze rispetto a Kahn e Calogero.

Il primo autore che dunque ci fornisce un’interpretazione *veramente*⁴¹⁵ *epistemologica* di Parmenide è Mourelatos⁴¹⁶, secondo cui il tema dell’intero poema è la spiegazione della *metodologia* tramite cui noi possiamo giungere alla “verità” – cosa si intende per “verità” verrà spiegato a breve –. Certamente si potrebbe dire che già Untersteiner e Calogero abbiano insistito sulla componente metodologica, tuttavia essi ritenevano, in modi diversi e che sono già stati analizzati, che la componente metodologica fosse “un tutt’uno” col quella ontologica⁴¹⁷, cioè che il metodo della conoscenza

Mourelatos a dover rimarcare le differenze tra le proprie posizioni e quelle della Curd nella sua recensione del 2011 (Mourelatos, «Parmenides and the Pluralists»).

⁴¹³ “Παρμενίδης δὲ οὐ φαίνεται δεικνύειν ὅτι ἐν τῷ ὄν, οὐδὲ εἴ τις αὐτῷ συγχωρήσειε μοναχῶς λέγεσθαι τὸ ὄν, εἰ μὴ τὸ ἐν τῷ τί κατηγορούμενον ἐκάστου ὡσπερ τῶν ἀνθρώπων ὁ ἄνθρωπος.” 28 A 28, traduzione di Giannantoni.

⁴¹⁴ Per lo meno nei loro scritti principali che cito durante il mio lavoro, o se lo fanno mi è sfuggito. A essere precisi Curd inserisce tale passo in un elenco di autori antichi che si sono espressi sul monismo parmenideo (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 64 nota 2.), ma non si sofferma su come Eudemo leggesse tale monismo, cioè, mi pare, come un monismo predicazionale vero e proprio.

⁴¹⁵ Sebbene non completamente, *infra* p. 111-113.

⁴¹⁶ Per lo meno nel testo *The Route of Parmenides* del 1970. In seguito la sua posizione muterà nei termini che vedremo nel corso del capitolo.

⁴¹⁷ Secondo Mourelatos (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 55 nota 24.) il primo a vedere la possibilità di isolare l’aspetto predicazionale da quello ontologico fu von Fritz (von Fritz, «NOΥΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)», 241.). Cfr. Furth, «Elements of Eleatic Ontology», 112, 123. Lo stesso Mourelatos, in ogni caso, non abbandona mai il riferimento ultimo agli enti concreti (*infra* pp. 111-113); colei che cercherà di isolare completamente l’aspetto predicazionale, rendendo *de facto* Parmenide un puro epistemologo, è Patricia Curd (in particolar modo in Patricia Kenig Curd, «Parmenidean monism», *Phronesis* 36, n. 3 (1991): 241–64; Patricia Kenig Curd, «Eleatic Monism in Zeno and Melissus», *Ancient Philosophy* 13, n. 1 (1 aprile 1993): 1–22, <https://doi.org/10.5840/ancientphil199313132>; Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998.). Pulpito (Massimo Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un’interpretazione epistemologica dell’Eleatismo.», *Méthexis* 23 (2010): 11–16, 19–20.) ha ben messo in evidenza come l’interpretazione predicazionale non può ritenersi autosufficiente ma debba necessariamente ricorrere all’ausilio del “senso esistenziale” per rendere Parmenide coerente; una conferma indiretta di ciò arriva da Ketchum (Richard J. Ketchum, «Parmenides on What There Is», *Canadian Journal of Philosophy* 20, n. 2 (1 gennaio 1990): 167–90, <https://doi.org/10.1080/00455091.1990.10717214>.) che, riconoscendo problemi analoghi a quelli messi in luce da Pulpito (in particolare quelli legati alla negazione assoluta espressa da μηδέν, v. *infra* p. 105 e sgg, in particolar modo n. 509) conclude attribuendo la fallacia al ragionamento parmenideo in sé e non all’interpretazione di stampo predicativo. A onor del vero, va detto che la critica di Pulpito è mirata

ricalcasse quello dell'esistenza (Untersteiner) o che fossero *con-fusi* (Calogero). La teoria di Mourelatos invece è molto più diretta e tagliente, senza ambiguità di sorta: Parmenide ci dice *in che modo possiamo realmente conoscere qualcosa*, cioè *conoscendo la sua "natura"*⁴¹⁸, cioè *dicendo esattamente cosa è qualcosa in modo che nulla vi manchi o che nulla possa essergli aggiunto*⁴¹⁹. Questa è quella che noi chiameremmo "definizione", in quanto risponde alla domanda "che cos'è?"; tuttavia, Mourelatos preferisce evitare questo termine⁴²⁰. La definizione, infatti, ci permette di "inquadrare" qualcosa sotto una serie di predicazioni, ci permette di compiere una sorta di *classificazione* degli enti sotto specifici parametri (es. l'uomo è l'animale razionale, il cavallo è l'animale che ha una determinata forma e fa un determinato verso etc...), ma rimane ancorata ad un piano prettamente descrittivo⁴²¹. La domanda "che cos'è?", invece, secondo Mourelatos, porta con sé implicitamente un'istanza metafisica, non richiede una conoscenza *superficiale* dell'oggetto, ma la sua più *intima comprensione*⁴²². Ciò è dimostrato, secondo Mourelatos, dal fatto che Parmenide ricorra al neologismo δίζησις (fr. 2.2 "ἀπὲρ ὁδοὶ μοῦνα διζήσιός εἰσι νοῆσαι") che indica non una mera ricerca, quanto piuttosto una "ricerca appassionata", come quella di colui che ha perso un caro e ne va alla ricerca⁴²³; il senso di "interesse" e "profondità" della ricerca, inoltre, sarebbe confermato anche dall'uso eracliteo dei termini in radice διζ-⁴²⁴. Un'ulteriore prova di ciò sarebbe infine fornita dall'utilizzo del termine νοεῖν che, pur iniziando a mostrare proprio con Parmenide una sfumatura "razionale", indicherebbe originariamente la conoscenza ottenuta tramite l'intuizione⁴²⁵.

all'interpretazione di Curd, tuttavia, essendo radicata proprio nella lettura non-esistenziale del τὸ εἶν parmenideo, pare proprio che valga anche per Mourelatos. A tal proposito, si veda la critica che Furley (Furley, «Notes on Parmenides», 12.) muove a Mourelatos e la risposta di questi (Alexander P. D. Mourelatos, «Determinacy and Indeterminacy, Being and Non-Being in the Fragments of Parmenides», *Canadian Journal of Philosophy* 6, n. sup1 (1976): 54, <https://doi.org/10.1080/00455091.1976.10717006> n.20. = Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 342 nota 20. Al termine di questa nota di risposta è presente un ulteriore elenco di autori che hanno trattato questo problema). Infine vale la pena di ricordare che ci sono stati tentativi di accettare l'aspetto predicazionale ma all'interno di un sistema *fisicamente* – qui "fisica" è da intendersi come "scienza fisica" – orientato, cioè entro un orizzonte ontico che ha per soggetti gli enti che costituiscono il cosmo; cfr. *infra* cap. 4.

⁴¹⁸ *Infra* p. 87 n. 429; vedi anche Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 62–53, 246.

⁴¹⁹ "Dato il predicato, nessun'altra predicazione di questo tipo è necessaria o possibile ([...] il predicato è qualcosa di definitivo o ultimativo). [...] Un'esposizione completa [...] in modo tale che nessun'altra questione riguardo tale cosa (*thing*) debba o possa emergere" ("given the predicate, no further predications of that type [...] are necessary or even possible ([...] the predicate is somehow final or ultimate). [...] A complete exposure [...] in such a manner that no further questions with respect to that thing need or may arise", Mourelatos, 57. Sul tema della completezza v. *infra* p. 93 n. 457.

⁴²⁰ In seguito rigetterà lo stesso termine "predicazione speculativa" in quanto facilmente fraintendibile, preferendo il termine tecnico "identità inter-teoretica"; il senso del discorso tuttavia non muta (Mourelatos, XXVIII.). Per un elenco di espressioni analoghe a "predicazione speculativa" ma con leggere sfumature diverse, e per questo rigettate dall'autore, si veda Mourelatos, 56–60.

⁴²¹ Che Mourelatos non voglia rimanere su un piano meramente descrittivo, sebbene alcune sue espressioni facciano pensare ciò, è dichiarato dallo stesso autore nell'introduzione alla seconda edizione del volume ("my thought was that these terms ["predication", "predicat complement" etc...] would be taken purely syntactically [...]. Nonetheless, the terminology pushed many readers in the direction which [...] I was decidedly pulling away from, viz., that of construing the scheme as one of descriptive statements of any kind". Mourelatos, *The Route of Parmenides*, XXIII.)

⁴²² Cfr. Max Pohlenz, *L'uomo greco* (Firenze: La Nuova Italia, 1967), 336.

⁴²³ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 67–68.

⁴²⁴ Il riferimento è in particolar modo a DK 22 B 40 ("χρυσὸν γὰρ οἱ διζήμενοι γῆν πολλὴν ὀρύσσουσι καὶ εὐρίσκουσιν ὀλίγον."; "Coloro che cercano l'oro, scavano molta terra ma ne trovano poco." Trad. Giannantoni) e B 101 ("ἔδιζήσαμην ἑμεωυτόν"; "Ho indagato me stesso", trad. Giannantoni), v. Mourelatos, 68. Questi esempi sono poi ripresi anche da Curd (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 42–43.) che accetta completamente la proposta di Mourelatos aggiungendo anche alcune riflessioni ulteriori in perfetta armonia con quanto detto dall'interprete greco-americano.

⁴²⁵ Mourelatos si affida completamente ai risultati di von Fritz (Kurt von Fritz, «Νόος and Νοεῖν in the Homeric Poems», *Classical Philology* 38, n. 2 (1943): 79–93; von Fritz, «NOYΣ, Noein, and Their Derivatives in Pre-

Sebbene Mourelatos concordi⁴²⁶ con Kahn nel dire che “X è Y” vuol dire “X è *realmente/veramente* Y” dovrebbe essere chiaro come quel “realmente/veramente” sia inteso in modo completamente diverso dai due autori: per Kahn vero/reale vuol dire che qualcosa “si dà, accade” (*is the case*), rimanda cioè a una *ontologia di fatti (ontology of facts)*⁴²⁷; per Mourelatos invece vuol dire che quel qualcosa “è *proprio quel qualcosa*”, rimanda cioè a una *ontologia delle cose (ontology [...]) oriented toward things*⁴²⁸. Questa direzione molto più metafisica di Mourelatos emerge chiaramente anche quando, a supporto della propria teoria, sostiene che l’uditore greco di Parmenide avrebbe dovuto capire immediatamente cosa l’Eleate volesse dire, e poteva riuscirci grazie al fatto che anche i filosofi a lui precedenti si erano posti la domanda “che cos’è?” e vi avevano dato una risposta, nel senso non di una mera ed immediata identificazione tra l’oggetto di ricerca e una predicazione (e/o classificazione), ma nel senso di ciò che ne esprimeva l’essenza (= la φύσις-natura⁴²⁹) ultima. La ricerca del principio non era la semplice ricerca della causa ma la ricerca dell’essenza⁴³⁰.

Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras)»); Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 68–70. Sul tema v. *supra* p. 49 n. 197 e *infra* p. 275.

⁴²⁶ In un primo momento Mourelatos ritenne che Kahn avesse detto la medesima cosa che voleva dire egli stesso (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 48–49.), tuttavia all’epoca Kahn aveva pubblicato solo il primo articolo dedicato a Parmenide (Kahn, «The Thesis of Parmenides»). In seguito, Mourelatos comprenderà che il senso veritativo di Kahn è molto diverso da quello che egli aveva inteso inizialmente; seguiranno una serie di scritti di continue riprese tra i due autori che continueranno a scoprirsi di volta in volta ora vicini (soprattutto nel subordinare il senso esistenziale del verbo essere a quello predicativo) ora lontani (soprattutto nell’identificare l’orizzonte parmenideo in una realtà *di fatti* –Kahn– o *di cose* –Mourelatos–); vedi, nell’ordine: Kahn; Mourelatos, «Comments on “The Thesis of Parmenides”»; Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*; Kahn, «More on Parmenides»- testo pubblicato prima di «The Route of Parmenides» ma che Mourelatos non aveva ancora avuto modo di leggere quando mandò in stampa il suo volume - ; Kahn, «Parmenides and Plato Once More».

⁴²⁷ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 60. Per critiche analoghe v. Hölscher, *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*, 48; Joachim Klowski, «Parmenides’ Grundlegung seiner Seinslehre b 2–7 (Diels-Kranz)», *rheimusephil Rheinisches Museum für Philologie* 120, n. 2 (1977): 111.

⁴²⁸ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 60. È chiaro comunque che la differenza non è così netta; a tal proposito si è già detto abbondantemente circa la sfumatura “determinante” del giudizio in Kahn nel capitolo a lui dedicato.

⁴²⁹ Mourelatos, 62–63. Per Mourelatos, come per la maggior parte degli storici di filosofia antica (in particolar modo grazie agli studi di Kirk, v. per esempio Geoffrey Stephen Kirk, *Heraclitus, the Cosmic Fragments* (Cambridge: Cambridge University Press, 1954), 228.) il termine φύσις non è strettamente legato solo al concetto di crescita ma esprime anche quella che noi chiamiamo “essenza”. Tuttavia, secondo Curd (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 41 nota 52.), in Mourelatos vi è una predilezione per l’ἀλήθεια (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 63–67.), quasi che questa fosse qualcosa di diverso dalla φύσις; per Curd, invece, l’ἀλήθεια consiste proprio nella conoscenza della φύσις. A supporto di ciò l’autrice porta vari esempi (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 42–46.) tra cui il più interessante mi pare essere quello di Erodoto che nel secondo libro delle Storie utilizza il termine φύσις per indicare la natura-essenza del coccodrillo (II.68) e dell’ippopotamo (II.71); tuttavia il maggior sostegno a questa teoria arriva da Eraclito che, in 22 B 112, mette direttamente in correlazione il “dire cose vere” (ἀληθέα λέγειν) con il conoscerle “secondo natura” (κατὰ φύσιν ἐπαίοντας). Mi pare che a sostegno di questa lettura si possa portare anche un confronto con 22 B 1 (“[...] κατὰ φύσιν διαίρεων ἕκαστον καὶ φράζων ὅκως ἔχει.” “[...] distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com’ è” Trad. Giannantoni), sebbene Curd machi quest’occasione. Tale leggera differenza di pensiero tra Mourelatos e Curd, tuttavia, mi pare non abbia alcun influsso specifico sull’interpretazione dei due autori. Per un approfondimento generale sul tema della φύσις secondo Curd si veda l’intero capitolo I.2 (pp.34-51) di *Legacy*.

⁴³⁰ Mourelatos ritiene emblematico Senofane (B 29 e B 32) ma soprattutto Eraclito che in 22 B 30 afferma che il mondo “è sempre stato, è, e sarà sempre fuoco eternamente vivo” (“ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ ἀείζων”); il senso del frammento non è che il mondo è tutto *in fiamme* ma che *il fuoco* costituisce l’essenza primigenia della realtà (v. Kirk, Raven, e Schofield, *The Presocratic Philosophers*. In modo analogo i fisici ionici avrebbero trovato l’essenza nei vari elementi quali acqua, aria, etc... (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 60–61.). Tuttavia, in un secondo momento, Mourelatos si accorgerà che la citazione eraclitea potrebbe anche essere letta in altri modi (con un maggior focus sul senso esistenziale) e le due citazioni di Senofane potrebbero non essere sufficienti a giustificare la propria lettura (Mourelatos, XXII.). Cfr. Alexander P. D. Mourelatos,

Dovrebbe dunque apparire chiaro che, quando poco fa si è detto che per Mourelatos Parmenide fornisce una metodologia per giungere alla verità⁴³¹, con questo termine non ci si riferisce “all’esser vero/attuale” degli accadimenti o a degli *stati di cose*, cioè a dei fatti, ma all’enunciazione della natura/essenza delle *cose stesse*, cioè l’ *analisi*, l’ *esplicazione* e la *spiegazione* (*analysis, explication anche explanation*)⁴³² degli enti che costituiscono la realtà.⁴³³ Ciò ci potrebbe subito portare alla conclusione (corretta) che con una tale interpretazione si ammette il pluralismo degli enti; tuttavia, è bene vedere prima in che modo si può realizzare la predicazione speculativa, così da poter capire in che senso τὸ ἔόν “ἔστιν ὁμοῦ πάν, / ἔν, συνεχές” (fr. 8.5-6), pur essendo la realtà varia e molteplice.

Lo scopo del poema parmenideo è, secondo Mourelatos, quello di fornirci il metodo per comprendere quando ci troviamo di fronte ad una predicazione speculativa (cioè quando stiamo conoscendo la vera essenza di qualcosa) e quando invece no⁴³⁴. La predicazione speculativa, cioè quella che ci dice che “(l’essenza di) X è Y”⁴³⁵ è caratterizzata dal fatto che è una predicazione sempre *positiva*.⁴³⁶ Solo quando diciamo che qualcosa “è”, infatti, riusciamo ad accrescere il nostro grado di conoscenza su tale oggetto⁴³⁷; quando diciamo che qualcosa “non è”, invece, non facciamo alcun passo in avanti verso la conoscenza *vera* (cioè dell’essenza) di qualcosa. Questo, in estrema sintesi, è il senso di 28 B 2.3-5 (la prima via ci dice “che qualcosa è” / “come qualcosa è”⁴³⁸, la seconda invece procede dicendo “cosa qualcosa non è” / “come qualcosa non è”) e, se vogliamo, dell’intero poema. In concreto: “il fulmine è una scarica elettrica” (esempio di Mourelatos⁴³⁹) soddisfa il requisito qui

«The Cloud-Astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism», in *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, a c. di Patricia Kenig Curd e Daniel W. Graham (Oxford: Oxford University Press, 2008), 134–68.

⁴³¹ *Supra* p. 85.

⁴³² Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 57.

⁴³³ Per esempio, “il fulmine è una scarica elettrica” (Mourelatos, XXVIII.). Per un approfondimento sul concetto di ἀλήθεια e sullo stretto rapporto che intercorre tra ἀλήθεια e φύσις v. Mourelatos, 62–67. Molto interessante l’osservazione di Mourelatos (p. 66) per cui la via è “verace” (ἐτήτυμον B 8.18) e non propriamente “vera”, cioè “mira” alla verità, conduce ad essa ma non è essa stessa la verità.

⁴³⁴ Per Patricia Curd, invece, lo scopo principale del poema è quello di capire quando ci troviamo di fronte a un *ente fondamentale*, cioè quel tipo di ente che sta alla base del cosmo e a cui bisogna dunque far riferimento per costruire la vera cosmologia. Sebbene il discorso di Curd sia di tipo epistemologico – Parmenide non ci dice quali sono gli enti fondamentali ma solo in che modo possiamo *identificarli* e dunque usarli per *conoscere* il cosmo – poggia comunque su’ impostazione ontologica implicita, cioè che il mondo sia un composto di “elementi primi” irriducibili ad altro; tale ontologia di base è necessaria per giustificare l’epistemologia “realista” che ne deriva, cioè che tali elementi siano pienamente conoscibili “di per sé” e nelle loro reciproche relazioni. Per tali motivi non me la sento di sottoscrivere pienamente la valutazione di Pulpito per cui il Parmenide di Curd è un “mero epistemologo” (Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un’interpretazione epistemologica dell’Eleatismo.», 20.).

⁴³⁵ Su questa medesima scia mi pare si porrà anche Nehamas, che non è oggetto della nostra ricerca, per cui il verbo essere va inteso “in senso forte” (*in strong sense*), cioè “ogni cosa è ciò che è essendo ciò che è” (“[...] le cose[...] sono *F* nel senso forte di essere ciò che è *F*” “things [...] are *F* in the strong sense of being what it is to be *F*” Alexander Nehamas, «On Parmenides’ three ways of inquiry», *Δευκαλιόν* 10, n. 33–34 (1981): 107.).

⁴³⁶ L’essere “positiva” è caratteristica necessaria e sufficiente, come si spiegherà nel prossimo capitolo (*infra* p. 92 sgg.).

⁴³⁷ Su tale aspetto insisterà ancora maggiormente Curd (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 42 nota 53.) che, citando Kripke (Saul A. Kripke, «Identity and Necessity», in *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, a c. di Stephen P. Schwartz (Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977), 84–89.) sottolineerà come l’identità necessaria che deve porsi tra il soggetto X ed il predicato Y non debba essere del tipo logico ma “metafisico” (questo mi pare sia il senso proprio dell’aggettivo “speculativo” utilizzato da Mourelatos), per esempio l’identità tra Espero e Fosforo (Kripke, 89 nota 13.). Sarebbe insomma, mi pare, una sorta di “sintetico a priori” kantiano *ante litteram*.

⁴³⁸ Mourelatos critica la *adverbial construction* (“Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 49–51.), tuttavia ammette poi che una sfumatura avverbiale è comunque presente nell’affermazione “che è” (Mourelatos, 70–73.). Per la critica alla lettura avverbiale di Untersteiner vedi *supra* p. 47 n. 184.

⁴³⁹ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, XXVIII.

posto, invece “il fulmine *non* è un cavallo” (esempio mio) non ci dice assolutamente nulla. La positività richiesta però, si badi bene, è implicita già nella stessa domanda “che cos’è?”, che ci chiede appunto una risposta positiva; del tutto inutile sarebbe la domanda “che cosa non è?”, al pari del viaggiatore che per tornare a Itaca chiedesse “la strada per non-Itaca”⁴⁴⁰.

Concentrandoci su questo aspetto, cioè sulla *positività determinante* del giudizio, potrebbe sembrare che Mourelatos non sia andato molto più in là di Calogero; in realtà il giudizio *determinante* di Calogero era inteso *lato sensu*, cioè inerente qualsiasi tipo di predicazione, anche quelle “accidentali”⁴⁴¹. Per cui, nella logica di Calogero, “il fulmine è blu” avrebbe la stessa valenza di “il fulmine è una

⁴⁴⁰ Mourelatos, 78, 328.

⁴⁴¹ *Supra* p. 43 punto numero 3. Per esigenze espositive si è scelto di non analizzare il lavoro di Ketchum ma vale la pena sottolineare che anche questo autore opta per una lettura predicazionale e, come Calogero, ritiene che esso vada inteso nel senso più ampio possibile, cioè di ogni predicazione “ordinaria” (Ketchum, «Parmenides on What There Is», 174.). All’estremo opposto si pone Curd che ritiene non solo che il verbo essere di Parmenide indichi specificatamente la natura/essenza di *qualcosa*, ma che esprime specificatamente l’essenza di *qualcosa di fondamentale* per il mondo, cioè l’essenza degli enti costitutivi della realtà stessa; si veda, in particolar modo, Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 39–42, 47, 81–82, 91. Successivamente Mourelatos (Mourelatos, «Parmenides and the Pluralists», 120–21.) criticherà la posizione di Curd, sostenendo che questa è senza dubbio la differenza principale rispetto al proprio lavoro; secondo Mourelatos, Curd sarebbe in torto poiché la possibilità di applicazione della “legge” di Parmenide per *ogni possibile ente* (*ordinary physical objects* p.120) è l’unica giustificazione valida per ammettere l’elisione tanto del soggetto che del predicato. Nonostante tale critica, di cui Curd è a conoscenza perché la cita direttamente, l’autrice americana ribadirà nuovamente, senza aggiungere nulla di nuovo, la propria posizione nell’introduzione della ristampa del 2004 del suo *Legacy of Parmenides* (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 2004, xix.). La motivazione di questa interpretazione, secondo Mourelatos, pare essere il fatto che per Curd l’uomo del VI secolo a. C. era abituato a sentire i filosofi che parlavano dell’ente “fondamentale” (l’acqua, l’aria etc...) e non dell’ente “ordinario”, perciò il soggetto di più immediata comprensione non sarebbe “un ente qualsiasi” ma “un ente fondamentale”; è bene sottolineare quell’ “un”, in quanto per Curd non esiste un unico ente a base di tutto (questo sarebbe il presunto monismo materiale che Aristotele attribuiva agli ionici; dico “presunto” perché sul tema le posizioni sono discordanti; per una posizione *pro* monismo materiale negli ionici si veda Barnes, *The Presocratic Philosophers. Vol. 1: Thales to Zeno*, 38–44 soprattutto 39-40.; per una *contra* Daniel W. Graham, *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy* (Princeton: Princeton University Press, 2006), passim.). Rispetto a ciò che sostiene Mourelatos su un aspetto (1) non mi trovo in accordo, su un altro (2) invece sì ma mi pare opportuno fare una piccola riflessione. (1) Non concordo con Mourelatos quando egli dice che il motivo principale per cui Curd opta per questa lettura è che l’uomo contemporaneo di Parmenide si aspettava una riflessione sugli enti fondamentali perché era ciò su cui avevano indagato i predecessori; mi pare piuttosto, sperando di non sovrainterpretare la Curd, che (1a) la motivazione risieda nel fatto che l’autrice ritiene che Parmenide voglia gettare le basi per poter fondare una solida fisica cosmologica, e, perciò, è importante focalizzarsi sui principi che rendono possibile uno sguardo verso la realtà d’insieme unitario e non frammentato in una serie di (potenzialmente) infiniti enti che “si trovano” ad essere reali. Per Mourelatos, al contrario, in Parmenide manca il tentativo di fondare una suddetta cosmologia in quanto egli è ancorato ad una metafisica “ingenua” degli enti (la *Naive Metaphysics of Things*, *infra* pp. 111-113), per cui ogni ente è ordinario e di pari dignità rispetto agli altri. Ciò mi pare possa spiegare la differente visione dei due studiosi. La mia interpretazione della Curd mi pare giustificata anche dal fatto che (1b) ella insista tanto sull’essere *mounogenes* delle varie nature degli enti fondamentali: nell’ottica pluralista, infatti, ciò che è ordinario (cioè non è fondamentale) può (e deve) essere ricondotto ai suoi (molteplici) elementi costituenti, gli enti fondamentali appunto, che sono irriducibili; in quest’ottica è dunque giustificata la necessità dell’unicità della natura dell’ente fondamentale, per evitare un regresso all’infinito. Al contrario, nella lettura di Mourelatos, ci si scontra necessariamente con il problema degli enti (ordinari) che partecipano di più nature (per esempio il Sole caldo e luminoso; *infra* pp. 111-113). (2) Mi pare poi che l’osservazione di Mourelatos circa l’elisione del soggetto e del predicato possa essere usata come un’arma a doppio taglio: la “universalità” del soggetto è certamente giustificabile tramite l’elisione del soggetto stesso; ma allora l’elisione del predicato dovrebbe implicare anche che *ogni possibile predicazione* può essere ammessa nel ragionamento, non solo quella speculativa-identitaria. Insomma la critica di Mourelatos a Curd, *mutatis mutandis*, può essere rivolta allo stesso Mourelatos per promuovere una lettura più vicina a quella di Calogero o di Ketchum. D’altra parte, un supporto alla lettura di Curd può venire anche dalla lettura modale di Palmer per cui il soggetto non è un *ente qualsiasi* ma quel tipo di entità che “è, e non può non essere”, cioè deve essere, è necessario; necessari sono certamente gli enti fondamentali, non quelli contingenti che subiscono e mutano. Lo stesso Aristotele, inoltre,

scarica elettrica”. Se facciamo attenzione a ciò, allora, possiamo capire per quale motivo Mourelatos sia tanto contrario alla lettura avverbiale⁴⁴²; possiamo inoltre capire per quale motivo nella traduzione in lingua greca del proprio volume e nel periodo successivo preferirà parlare di “identità inter-teoretica”⁴⁴³ anzi che di “predicazione speculativa”: tra “fulmine” e “blu” non c’è un’identità, il rapporto è asimmetrico; tra “fulmine” e “scarica elettrica” invece c’è un totale simmetria, i due termini sono interscambiabili fra di loro, “scarica elettrica” è una completa e ultimativa “analisi, spiegazione e spiegazione” di “fulmine”⁴⁴⁴.

secondo Palmer (Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 130–33.) utilizza spesso il participio del verbo essere in questo senso (*Fisica* I, 2 e 8); in modo analogo anche Gorgia (MXG 979 a 13-18; Cfr. Palmer, 35–36.) e Platone (*Sofista* 242c - 243a). V. *supra* p. 84 n. 410; *infra* p. 164 n. 856. Per la visione di Palmer delle letture *predicazionali* Palmer, 25–32; John Anderson Palmer, review of *review of The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, by Patricia Kenig Curd 7, n. 1 (1 aprile 1999): 115–18, <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00076>.

⁴⁴² V. *supra* p. 47 n. 184 e p. 88 n. 438.

⁴⁴³ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, XXVIII.

⁴⁴⁴ È qui necessaria una riflessione per chiarire una problematica che, all’apparenza, potrebbe sembrare una mera questione di carattere storiografico: in un primo momento, con la prima edizione di *Route*, Mourelatos sostiene che anche nell’identità inter-teoretica vi sia un rapporto asimmetrico tra X e Y (v. Mourelatos, 57.). Tuttavia, tale asimmetria *sembra* – Mourelatos non lo dice esplicitamente, ma visto il suo pensiero generale mi pare che questa sia l’unica spiegazione che possa essere data – essere legata al fatto che tramite la predicazione speculativa un *termine* (es. “fulmine”), cioè qualcosa che è sul piano linguistico e gnoseologico, viene messo direttamente in rapporto con un *ente fisico* (es. “scarica di elettroni”), cioè qualcosa che rientra nell’ambito del reale che costituisce l’orizzonte delle varie forme della *Naive Metaphysics of Things*. Ma dunque X è solo un “nome diverso” per dire Y, cioè X e Y sono la medesima cosa con nomi diversi; come lo stesso Mourelatos affermerà in *Determinacy and Indeterminacy*, infatti: “Le asserzioni di questo tipo [scil. di identità di inter-teoretica] implicano che il secondo termine-referente in qualche modo direttamente immortalata o richiama la *natura* caratteristica, la vera *identità*, la *realtà* intrinseca, o *l’essenza* che è *meramente* riferita dal termine-soggetto” (“Statement of this type [= le espressioni di identità inter-teoretica] imply that the second referring expression somehow directly captures or calls forth the characteristic *nature*, true *identity*, intrinsic *reality*, or *essence* of that which is *merely* referred to by the subject expression”, Mourelatos, «Determinacy and Indeterminacy, Being and Non-Being in the Fragments of Parmenides», 52–53.). Le parole in corsivo sono dello stesso Mourelatos e fra queste spicca senza dubbio quel “*merely*”, a sottolineare come in realtà vi sia una totale identità. Ma la totale identità deve necessariamente implicare l’interscambiabilità, come ha sottolineato giustamente Curd (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 40 nota 46.) la quale, citando anche lei il medesimo passo di Mourelatos da me riportato (Curd, 41 nota 51.), sostiene che vi sia un vero e proprio “ripensamento” (*replace*) da parte dell’interprete greco-americano. Un ripensamento, tuttavia, implicherebbe un cambiamento di opinione che, a *parer mio*, non c’è stato in quanto l’*asimmetria* proclamata nella prima edizione di *Route* può avere senso *solo* alla luce di quanto detto poche righe sopra, cioè della distinzione tra i due piani, quello linguistico/gnoseologico e quello ontico. D’attonde, penso, se così non fosse, non si capirebbe l’utilità di tutta la filosofia parmenidea come la concepisce Mourelatos, che verrebbe ridotta ad un “gioco dei sinonimi” (dire “fulmine” equivale a dire “scarica di elettroni”). Inoltre, ma anche qui è solo un mio pensiero, io posso dire che “l’essenza del fulmine è l’essere un flusso di elettroni”, ma non posso dire che “l’essenza di un flusso di elettroni è essere un fulmine”, in quanto “flusso di elettroni” ci spiega cosa sia il fulmine, ma “fulmine” non spiega cosa è un flusso di elettroni; tuttavia, è giusto ammetterlo, ciò potrebbe dipendere dal fatto che noi abbiamo una conoscenza “più approfondita” del flusso di elettroni che del fulmine *qua talis*, quindi, sapendo che il fulmine non è altro che un flusso di elettroni, possiamo comprenderlo meglio; ma se si vuole spiegare ad un bambino cosa è un “flusso di elettroni”, senza dubbio gli si può dire che è una “specie di fulmine”, in quanto il fulmine è un fenomeno per lui più noto dell’astratto “flusso di elettroni”. Dal più noto al meno noto, direbbe Aristotele. Insomma, tutto questo per dire che l’asimmetria è certamente una caratteristica della predicazione di identità inter-teoretica se noi guardiamo all’aspetto prettamente *epistemologico*, cioè di come “avvenga il processo conoscitivo” (Y spiega X, X non spiega Y); ma d’altra parte, e in questo non si può non dare ragione a Curd, i due termini sono sinonimi e simmetrici poichè indicano il medesimo ente ($X = Y$ e $Y = X$). Facendo queste precisazioni mi pare si possa comprendere per quale motivo si può correttamente dire sia che l’identità inter-teoretica è simmetrica (sotto il rispetto ontologico e ontico) sia che è asimmetrica (sotto il rispetto epistemologico).

Prima di passare al prossimo argomento, è utile fare una piccola precisazione sulla “inutilità” della negazione. Va da sé, infatti, che se si afferma che “X è Y”, per esempio che “il fulmine è una scarica elettrica”, allora si potrà correttamente dire “X è Y e non è J, non è K etc...”, cioè “il fulmine è una scarica elettrica e non è un cavallo e non è acqua e non è la Luna etc...”. È evidente che la seconda frase non aggiunge nulla ma nemmeno toglie qualcosa, rimanendo *de facto* vera tanto quanto la prima. Il contenuto “negativo” in questo caso è “un di più”, completamente inutile, ma che non va ad inficiare la nostra conoscenza. Tutto ciò per il fatto, estremamente banale, che la caratteristica della proposizione negativa non è quella di “conducerci in errore” ma di “mantenerci fermi” al livello di partenza, di non progredire⁴⁴⁵, ma anche di non arretrare. Mi pare dunque che, in accordo con la teoria generale di Mourelatos, potremmo affermare che l’errore dei mortali non sia quello di utilizzare predicazioni negative, ma quello di usarle *come se fossero* positive, cioè o (1) volontariamente, per esempio identificando la Notte come “non-Luce”, o (2) involontariamente, cioè utilizzando “definizioni” che *sembrano* positive, ma in realtà sono negative. La discussione approfondita su queste due tipologie di errore costituirebbe la “seconda parte” del poema parmenideo, ma su ciò torneremo a breve. Ciò che qui mi preme sottolineare è che con *questa tipologia di interpretazione predicazionale*⁴⁴⁶, di fatto, si risolve uno dei classici problemi dell’interpretazione “standard”, cioè quello di giustificare l’utilizzo della negazione da parte di Parmenide quando egli stesso sembrerebbe rigettarla a priori.⁴⁴⁷ Su questo tema Mourelatos tornerà

⁴⁴⁵ Secondo alcuni autori, in realtà, anche l’esclusione di certi caratteri va considerata come una “componente veritativa” gnoseologicamente densa. La conoscenza del fatto che i delfini non sono pesci è utile nello studio della loro anatomia, in particolar modo per quanto riguarda il loro sistema respiratorio e riproduttivo. Anche Mourelatos è conscio del fatto che ci sono situazioni in cui sapere “cosa non è” qualcosa può essere utile, infatti su tale aspetto tornerà negli scritti successivi (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, XXVI; 78–79; Alexander P. D. Mourelatos, «Heraclitus, Parmenides, and the Naive Metaphysics of Things», in *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, a c. di Edward N. Lee, Alexander P. D. Mourelatos, e Richard Rorty (Assen and New York: van Gorcum, 1973), 16–48; Mourelatos, «Determinacy and Indeterminacy, Being and Non-Being in the Fragments of Parmenides»). Un problema analogo si può riscontrare nell’interpretazione di Curd (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 49–50.) e sarà proprio Mourelatos a metterlo in luce v. Mourelatos, «Parmenides and the Pluralists», 121–22.). Per giungere a queste conclusioni è stato fondamentale uno scambio epistolare con Pulpito – che ringrazio sinceramente –, sebbene, in fondo, non sia totalmente d’accordo con questa visione. Se noi avessimo la piena conoscenza dell’essenza/natura di qualcosa, non avremmo bisogno di escludere alcune caratteristiche, in quanto esse risulterebbero automaticamente escluse poiché non annoverate nella conoscenza positiva che di tale ente abbiamo; per esempio, la piena conoscenza dell’animale “delfino” ci permette di sapere che esso si riproduce e respira in un certo modo, *quindi* non come un pesce. D’altra parte, la negazione che il delfino sia un pesce, ci avvicina alla verità solo in quanto ci “allontana dall’errore”, ci dice cioè che possiamo “escludere” certe caratteristiche (per esempio che respira sott’acqua, ciò va escluso), ma non ci dice nulla di realmente positivo. Tale problematica, tuttavia, va oltre ciò che ci interessa, cioè “cosa disse Parmenide”, per tanto si preferisce non approfondire ulteriormente la questione. V. anche *infra* n. 447 e 487.

⁴⁴⁶ L’interpretazione predicazionale della Curd è diversa sotto questo punto di vista (v. capitolo sulla Curd).

⁴⁴⁷ Già Calogero aveva liberato la negazione dall’ala “nefasta” attribuitela dall’interpretazione standard in un modo abbastanza simile: *lì* ciò avveniva perché tale *momento negativo* veniva ripreso in una sorta di ragionamento dialettico – per affermare che “X è Y” *devo* necessariamente affermare che “X non è J, non è K, non è Z etc...” –; *qui* invece viene accettato come *conseguenza* – nel momento in cui si stabilisce che “X è Y” va da sé che “X non è J, non è K, non è Z etc...” –. Apparentemente le due posizioni sembrano essere speculari – Calogero sostiene che è necessaria la negazione, Mourelatos la ritiene un’aggiunta del tutto inutile ai limiti della dannosità perché potrebbe indurre in errore facendo pensare che la caratteristica primaria di qualcosa sia “non essere qualcosa” – ma, secondo me, la diversità risiede nel fatto che Mourelatos pensa solo all’aspetto epistemologico, invece Calogero ragiona sempre entro un orizzonte ontologico (o meglio ancora: ontico): nel ricercare *la definizione* di qualcosa ci importa *limitare* il più possibile la nostra risposta, arrivando a qualcosa di “ultimativo”, cerchiamo la corrispondenza tra l’ente di ragione e l’ente di fatto; quando invece ragioniamo a partire dall’ente stesso, esso è calato in un mondo *pieno* di altri enti da cui si *deve differenziare*. Da un punto di vista meramente gnoseologico sapere che un fulmine è una scarica di elettricità ci basta; ma da un punto di vista “concreto” ci interessa sapere che il fulmine è pericoloso in quanto scarica in elettroni, invece la pietra su cui sederci non lo è perché *non* è una scarica di elettroni (come non è fuoco, non è veleno etc...). Questo, mi

nel 1979 con l'articolo *Some alternatives in interpreting Parmenides*⁴⁴⁸ dove introdurrà la differenza tra negazione sopravveniente e negazione costitutiva⁴⁴⁹: mentre la negazione sopravveniente è “un’aggiunta” che deriva da un contenuto positivo (es. “il fulmine è una scarica elettrica, quindi non è fuoco”, esempio mio) e perciò non intacca il senso positivo della proposizione, la negazione costitutiva si ha quando si nega qualcosa per dire cosa è qualcos’altro⁴⁵⁰; vale la pena anticipare il fatto che il concetto di negazione costitutiva sarà poi ripreso dalla Curd, la quale compirà un passo in avanti con l'utilizzo del termine “enantiomorfo”⁴⁵¹, aggettivo che utilizzerà per indicare quei principi il cui contenuto non è altro che la negazione del principio opposto, per esempio “la Luce è non-Notte” e “la Notte è non-Luce”.

2.2 Il “monismo” e la δόξα.

Mourelatos. Se dunque il mondo è costituito da una molteplicità di enti, di cui noi siamo chiamati a trovarne l'essenza tramite l'“è speculativo” (o inter-teoretico), cosa vuol dire che τὸ εἶναι è “uno, continuo”? Ma ancor prima di porci questa domanda, molto più generalmente, se il verbo essere non indica che qualcosa esiste ma esclusivamente che “è qualcosa di specifico”, quale senso dare ai vari *semata* (che per Mourelatos sono riconducibili a 4 fondamentali: “ingenerabilità”, “indivisibilità”, “immobilità”, “completezza”)⁴⁵² e, quindi, intendendola ora come un caso specifico, anche all'espressione dei versi 8, 5-6 “ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές”? Per Mourelatos questi *semata* sono le caratteristiche che deve possedere l'ente-predicazione “Y” che viene posta nel rapporto di identità inter-teoretica (o “speculativa”) per spiegare “X” e rispondere dunque correttamente alla domanda “che cosa è X?”⁴⁵³. Si faccia attenzione però ad un dettaglio: queste quattro caratteristiche richieste non rappresentano un’“aggiunta” a quanto già detto nel frammento 2, cioè che la strada corretta è quella dell'affermazione positiva. Al contrario, si tratta di un'esplicitazione di ciò che già è implicito; il motivo per cui infatti Parmenide richiederebbe tali caratteristiche è che se queste non fossero presenti allora ci troveremmo davanti ad una risposta che ha solo l'*apparenza* della positività, ma in realtà esprime un contenuto negativo. Si torna dunque a ripetere quanto affermato poche righe sopra, che l'errore dei mortali consiste nel ritenere positive definizioni che in realtà esprimono un contenuto negativo. La *natura* di un ente X, dunque, poiché è *realmente positiva*, deve essere qualcosa che *non*

pare, sia anche il motivo per cui Calogero intende l'è *predicazionale* in senso largo, cioè lo ritiene valido per ogni predicazione, anche quella accidentale. La possibilità di predicare *tanti* attributi diversi implica la *necessità* di doverne negare altri specifici. Cfr. *supra* n. 445 e *infra* n. 487.

⁴⁴⁸ Mourelatos, «Some alternatives in interpreting Parmenides». (Ristampato in Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 350–63.).

⁴⁴⁹ I termini sono ripresi da un articolo del 1972 di Edward N. Lee sulla negazione in Platone (Edward N. Lee, «Plato on Negation and Not-Being in the Sophist», *Philrevi The Philosophical Review* 81, n. 3 (1972): 286–88.).

⁴⁵⁰ “quando l'accesso cognitivo a un determinato ente passa necessariamente attraverso una specificazione negativa” (“when cognitive access to a certain entity is necessarily through negative specification”, Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 355.); cfr. Curd, *The Legacy of Parmenides*, 2004, 107.

⁴⁵¹ Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 107. Il termine è mutuato dalla Chimica dove viene utilizzato per indicare molecole fra loro identiche per composizione ma speculari per struttura; in lingua italiana normalmente si predilige l'uso diretto del termine *enantiomero/i* o l'aggettivo *chirale/i*. Mourelatos ritiene che l'utilizzo di questo termine sia una scelta non ottimale da parte di Curd perché non tiene in considerazione la possibilità che certi enti possano essere, sotto rispetti diversi, contemporaneamente in un modo e nel modo *enantiomorficamente* opposto (Mourelatos, «Parmenides and the Pluralists», 123.).

⁴⁵² Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 95–96, 134–35.

⁴⁵³ In modo analogo Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 5.

venga ad essere⁴⁵⁴, non sia divisibile⁴⁵⁵, non si muova⁴⁵⁶, non sia incompleto⁴⁵⁷. Per Mourelatos, quando ci stiamo interrogando sulla natura di qualcosa e pensiamo di aver trovato una risposta,

⁴⁵⁴ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 96–111. Ciò che è qualcosa lo è sempre (da sempre e per sempre), a prescindere dal momento in cui ci si pone la domanda; se così non fosse allora in dati momenti “non sarebbe”. Ciò che è, ma non sempre, dunque ha solo l’apparenza della positività. In questa riflessione Mourelatos inserisce anche la sua interpretazione circa il problema della temporalità in Parmenide, sostenendo che Parmenide abbia una visione atemporale (Mourelatos, 105–10.). A tal proposito vale la pena sottolineare che tale interpretazione non riesce a rendere conto del $\nu\upsilon\nu$ di 8.5 (“ $\epsilon\pi\epsilon\iota \nu\upsilon\nu \epsilon\sigma\tau\iota\nu \acute{o}\mu\omicron\upsilon \pi\tilde{\alpha}\nu$ ”) che indica chiaramente un presente attuale (es. “piove”, qui ed ora) e non il presente eterno degli enti di ragione (es. “l’area del triangolo equivale a base per altezza fratto 2”, sempre e ovunque); lo stesso Mourelatos si rende conto di ciò tanto che è costretto a trasformare l’incongruenza dell’interpretazione di un’incongruenza della teoria di Parmenide, sostenendo che quel $\nu\upsilon\nu$ sia “an infelicity” (Mourelatos, 106.). A proposito di questo problema si veda Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo*, 42–45, 172–74; Franco Ferrari, *Il migliore dei mondi impossibili: Parmenide e il cosmo dei Presocratici* (Roma: Aracne, 2010), 125–28; M. Kraus, « $\text{N}\nu\upsilon\nu \epsilon\sigma\tau\iota\nu \acute{o}\mu\omicron\upsilon \pi\tilde{\alpha}\nu$ », in *Frühgriechisches Denken*, a c. di Georg Rechenauer (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 252–69. Sul tema tornerò in modo più approfondito *infra* pp. 239–241. Per Curd (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 2004, 77–81.) la negazione della nascita in generale (8.19–21) poggia su quella immediatamente precedente della nascita dell’essere dal non-essere e sul problema dell’accrescimento a partire dall’essere stesso (8.12–18), per le quali offre una spiegazione non immune da critiche: da ciò che *non è qualcosa* (non-F) non può nascere qualcos’altro (critica relativamente alla nascita) che si aggiunga alla natura di *quel qualcosa stesso* (F) (critica relativa all’accrescimento); in queste righe vi sarebbe, in particolar modo, una critica all’*apeiron* di Anassimandro. Come nota giustamente Pulpito (Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un’interpretazione epistemologica dell’Eleatismo.», 11–12.), di fatto l’argomento della nascita poggia su quello dell’immutabilità (non è possibile passare da non-F a F) generando, aggiungo io, un corto-circuito. Ma l’errore più grave, sempre secondo Pulpito (pp. 12–13, in particolare nota 24), e io concordo pienamente con lui, è che l’argomentazione epistemologica di Curd poggia su delle (implicite) basi metafisiche; ma di ciò tratteremo in seguito (*infra* p. 104) poiché la critica di Pulpito va a minare l’intero sistema della lettura epistemologica. Piuttosto, ora vorrei sottolineare il fatto che, a parer mio, una lettura *veramente epistemologica* si sarebbe potuta dare: sapere che X è “non-F” non può fornirci alcuna informazione utile su ciò che X è; poniamo che “G” e “K” siano attributi positivi, “non-F” non può generare né “G” né “K”, né qualsiasi altra caratterizzazione positiva di X. In questo modo si potrebbe spostare interamente la questione su un piano gnoseologico e abbandonare ogni riferimento metafisico; tuttavia, sebbene tale interpretazione mi sia stata suggerita proprio dalla lettura del testo della Curd, non vi sono elementi specifici che ci possano portare a ritenere che questo fosse il pensiero della studiosa. Per la lettura predicazionale del verbo essere in questo contesto si veda anche K.R. Sanders, «Much Ado About “Nothing”: μηδέν and τὸ μὴ εἶν in Parmenides», *Apeiron* 35, n. 2 (2002): 87–104, <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2002.35.2.87>. Per quanto riguarda invece la questione della temporalità, secondo Curd il testo non ci fornirebbe abbastanza elementi per comprendere se Parmenide stia affermando o meno l’atemporalità dell’ $\acute{\epsilon}\omicron\nu$, possiamo solo dedurre che “ciò che è” non viene ad essere in un determinato momento ma è “sempre”; se poi questo “sempre” vada inteso in senso durevole (da sempre e per sempre) o atemporale non si può sapere (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 70 nota 38.). Sulla questione della temporalità in generale il lavoro già citato di Pulpito *Parmenide e la negazione del tempo* nella sua interezza costituisce la più completa ricostruzione storica del problema in lingua italiana e le conclusioni dell’autore, riassumibili nella proposta generale per cui per Parmenide il problema della (a)temporalità non poteva proprio porsi così come lo intendiamo noi oggi, mi paiono pienamente condivisibili.

⁴⁵⁵ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 111–14, 130–33. (Indirettamente il tema verrà trattato anche alle pagine 164–193). Sul senso dell’indivisibilità dirò nel corpo principale del testo. Per la lettura di Curd vedi *infra* p. 101 e relative note, soprattutto n. 487.

⁴⁵⁶ Mourelatos, 115–20. Dell’immobilità Mourelatos tende a dare una lettura metaforica legata ai “limiti” imposti dalla divinità; il superamento di questi limiti, quindi lo *spostamento* dallo stare dentro i limiti all’uscirne fuori, comporterebbe un’auto-alienazione (*self-alienation*, p. 119) che implicherebbe una negazione di sé. Facendo ciò si passerebbe da una classificazione positiva ad una negativa. Mourelatos poggia la propria interpretazione del verbo κινεῖν come “uscire” principalmente sull’utilizzo omerico del termine (Mourelatos, 117–18. Cfr. Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, 382.), sottolineando anche come il concetto di “uscita” ben si adatti alla situazione del κοῦρος che è sulla retta via e in essa deve rimanere. Il ragionamento di Mourelatos è senza dubbio molto interessante perché riesce a dare una spiegazione “non fisica” (uscita dai limiti) di un attributo che ha sempre suscitato perplessità proprio per la sua natura intrinsecamente “fisica” (il movimento implica la spazialità); ciò che mi lascia una sensazione di insoddisfazione è che col passaggio “uscita → autoalienazione”, di fatto, si va a leggere l’*immobilità* nel senso esteso di *immutabilità* (come fanno

per esempio Hermann Ferdinand Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts* (C. H. Beck, 1962), 406; Hermann Ferdinand Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens; literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. (München: Beck, 1960), 191; Jaap Mansfeld, «Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt» (Rijksuniversiteit te Utrecht, 1964), 99; Tarán, *Parmenides*, 109–13. Tra questi mi pare si possa annoverare anche Ruggiu, per cui “[...] ogni forma di kinesis, anche quelle apparentemente differenziate da generazione e corruzione, sono in realtà concepite sulla base del modello nascita-morte. Perciò ogni forma di divenire è eminentemente exstatica in quanto proietta l’essere fuori di sé fino a permettere che esso si identifichi con il nulla” Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 267.), sebbene Mourelatos stesso critichi questa lettura (p.117), in quanto risulterebbe una ripetizione di quanto già implicitamente contenuto nella critica verso la nascita. L’analisi di Curd su questo problema mi pare più approfondita. L’autrice traduce ἀκίνητον con “changeless” (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 81.) ma fornisce un’esauritiva spiegazione di ciò; ella non riduce affatto l’immobilità all’immutabilità (cita espressamente il caso di Tarán che ritiene che i due concetti si richiamino a vicenda) ma, accettando pienamente il suggerimento di Mourelatos di intendere κινέω in senso metaforico, sostiene che qui Parmenide voglia affermare la “stabilità” di ciò-che-è, proprio come è stabile chi permane nel medesimo posto. Per sostenere questa lettura, oltre che Mourelatos, cita anche Cunliffe che nel suo *Lexicon of the Homeric Dialect* specifica che il senso proprio di κινέω non è tanto quello di “muoversi” in senso continuativo ma si “cambiare posto” (Richard John Cunliffe, *A lexicon of the Homeric dialect* (Norman: University of Oklahoma Press, 1963), 227.); d’altra parte, mi pare doveroso far notare che sebbene anche *LSJ* riporti diversi passi in cui il senso del verbo è quello di “cambiar posto”, qui non vi è un approfondimento sulla questione e tale significato viene considerato solo come “uno fra i tanti”; anzi il significato principale, secondo *LSJ*, è quello di “muoversi”. È molto interessante, poi, l’osservazione di Curd per cui anche altri verbi di movimento potrebbero essere letti in un senso figurato: per esempio, Tucidide (II.61.2) utilizza verbi di movimento per indicare il mutamento d’idee da parte dell’assemblea degli ateniesi e la stabilità del pensiero di Pericle (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 86 nota 55.). Nella nuova introduzione della ristampa di *Legacy* Curd insisterà ulteriormente su questa questione, portando anche nuovi esempi, senza però addurre alcun elemento argomentativo realmente innovativo (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 2004, XXIII–XXIV.). Per i problemi che tale lettura implica si rimanda a Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un’interpretazione epistemologica dell’Eleatismo.», 21–23. Se questa fosse anche la lettura di Mourelatos, allora si risolverebbe il problema da me esposto prima, cioè quello di conciliarla con la critica verso chi ritiene che la mobilità costituisca un tipo specifico di mutamento; tuttavia, sebbene ci siano elementi che ci potrebbero far pensare ciò – per esempio sia Mourelatos (p. 120) quanto Curd (p. 87) citano un passo di Senofane (21 B 26) come esempio di immobilità come stabilità – c’è anche un elemento non indifferente che ci deve frenare da questa tentazione: Curd (p. 83) afferma esplicitamente che tale argomento non è indipendente dal primo (negazione della nascita) e ne costituisce un naturale prosieguo: al contrario, Mourelatos, come già esposto, afferma proprio che se si riducesse l’immobilità all’immutabilità allora si avrebbe una ripetizione del primo argomento, inducendoci dunque a supporre che questo sia totalmente indipendente dal primo. Cfr. Mourelatos, «Parmenides and the Pluralists», 126. Ottime rassegne in lingua italiana delle principali interpretazioni dell’immobilità in Parmenide si trovano in Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 213–15 (nota 11); Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 276–77 (nota 16). Curioso il paragone con Prometeo esposto da Cerri, *Parmenide*, 229. Sulla mia proposta interpretativa dell’imobilità *infra* p. 220

⁴⁵⁷ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 120–29. La natura di qualcosa è qualcosa di completo: se mancasse di qualcosa allora nuovamente avremmo una positività apparente ma in realtà affermermmo anche la mancanza. È interessante che la completezza in senso assoluto riprende in sé i caratteri che sono emersi durante tutto il frammento 8, in particolar modo l’indivisibilità e l’identità con sé stesso. Mi pare si possa dire che la completezza intesa come “non manchevolezza di nulla” sia complementare all’indivisibilità nel raggiungimento della completezza in senso assoluto. Anche Curd (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 88–94.) ritiene che affermando la completezza si richiamano i *semata* precedenti, tuttavia la sua interpretazione generale è leggermente diversa e, mi pare, è più in linea con la visione epistemologica generale, nonché ovviamente con la propria specifica versione del “monismo predicazionale”: la natura di un ente è “completa” perché esprime “completamente” cosa è quell’ente. Mentre l’interpretazione di Mourelatos poggia direttamente sulla necessità di non richiamare il “non-è” (mascherato da è), quella di Curd si fonda sulla necessità che ciò-che-è sia di un’unica natura (μῦνο-γενές; v. *infra* p. 101); il monismo inoltre viene richiamato proprio di versi 36-37, v. Curd, 91–92.), se infatti non fosse completo servirebbe “un’altra natura” da integrare. Che i due argomenti siano profondamente diversi è reso evidente dal fatto che per Curd l’oggetto di ricerca parmenideo non è un ente qualsiasi ma uno degli enti fondamentali. Se, infatti, trovassimo un ente la cui natura non è completa, quindi un ente con più nature, non ci troveremo di fronte ad un ente “impossibile” (come sarebbe se ipotizzassimo che questa sia la lettura di Mourelatos per cui la ricerca verte su un ente qualsiasi e quindi *l’essenza di ogni ente* deve possedere queste caratteristiche), bensì ad un ente non-fondamentale (un ente

dobbiamo chiederci se l'ente che abbiamo trovato come risposta soddisfi questi quattro requisiti; l'applicazione di essi costituisce dei veri e propri "test"⁴⁵⁸. Questi quattro caratteri – poiché, lo ricordiamo, non sono un'aggiunta ma esplicitazioni di ciò che già è affermato nel frammento 2.3, cioè laddove si indica la via della predicazione speculativa (o "identità inter-teoretica") – comportano che l'oggetto che noi poniamo come secondo membro dell'identità inter-teoretica – in altre parole, la risposta alla domanda "che cos'è?", quindi "una scarica elettrica", qualora noi ci interrogassimo sulla natura del fulmine – sia *uno e uno solo soltanto*. Sebbene a me paia che un monismo di tale natura si possa derivare da ciascuno di questi quattro *semata*⁴⁵⁹, secondo Mourelatos esso è collegato principalmente con il "test" dell'*indivisibilità* che, nella lettura epistemologica, ci segnala che la natura di ciascun ente deve essere una e una sola specifica e non può essere "divisa" in una somma di caratteri diversi:

[...] Parmenide ritiene possibile passare da "X è F" a "X non è nient'altro che F". Ciò che rende possibile questa transizione è il carattere ambiguo [*hybrid*]⁴⁶⁰ dell'"è" speculativo. Se la copula si potesse intendere solo come nelle espressioni "Socrate è bianco" o "Socrate è un Greco", allora il passaggio non sarebbe possibile. Invece è fattibile grazie alla sfumatura identitaria [qui Mourelatos si riferisce all'identità inter-teoretica]. Con le famose parole di Butler, "ciascuna cosa è ciò che è e nient'altro". Per chi volesse considerare seriamente la predicazione speculativa, dire che X è nella sua natura sia *F* che *G* vorrebbe dire

comune, *an ordinary thing*), cioè qualcosa che è *fuori* dall'ambito della ricerca del Parmenide visto dagli occhi di Curd. Inoltre, poiché nella lettura di Curd l'essere *μουνονγενές* costituisce la caratteristica principale dell'*essere* parmenideo da cui dipendono tutti gli altri attributi, in questo modo la completezza richiama i *semata* precedenti in un modo che ritengo "più forte" di quanto non avvenga in Mourelatos. Si potrebbe dire, se mi si scusa il gioco di parole, che la "completezza" sia l'attributo ultimo e "completo" dell'essere (tale completezza viene manifestata anche dall'analogia con la *sfera*, Curd, 93.). Che ciò sia vero per Curd mi pare evidente anche dal fatto che secondo l'autrice (Curd, 89–92.) trattando questo tema vi sia un richiamo direttamente ai frammenti 2, 3, 4 e 5 in cui la Dea garantiva al giovane che seguendo i suoi insegnamenti sarebbe stato in grado di comprendere realmente il mondo (connessione tra essere e pensiero; cfr. Curd, 55–57.); se la completezza fornisce la garanzia completa della verità, vuol dire che essa richiama e ricomprende in sé tutte le altre garanzie esposte precedentemente.

⁴⁵⁸ In questo senso va intesa la "sfida" dell'*ἔλεγχος* (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 94–96.)

⁴⁵⁹ Se la natura di ciò che cerchiamo non fosse una cosa sola ma fossero due, dovrebbe essere (a) uno prima e uno dopo, ma allora non sarebbe sempre (primo test), oppure (b) due contemporaneamente, ma se fosse due cose contemporaneamente allora non sarebbe né sé stessa (terzo test) né pienamente nessuna delle due (quarto test). Per Curd il monismo predicazionale viene dimostrato con l'*indivisibilità* (*infra* p. 101) e nega esplicitamente che dal primo "test" si possa derivare il monismo, tanto ovviamente quello tradizionale (esso riguarda la negazione dell'accrescimento o diminuzione, non dice nulla sul numero degli enti fondamentali: "tutte [queste linee] dicono che qualsiasi cosa sia è sempre stata e sempre sarà e non è soggetta a cambiamento. Dal punto di vista numerico possono esserci molti enti reali o un unico ente di siffatta natura; ma tali enti non possono aumentare o diminuire di numero [lett. diventare di più o di meno, *come to be more or fewer*]", "[...] all they [these lines] say is that whatever is always has been and always will be and is not subject to change. There may be numerically many real things or only one genuinely real thing; but there cannot come to be more or fewer such things" Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 80.) quanto quello predicazionale ("In aggiunta, non c'è alcun esplicito argomento in queste righe a favore del monismo predicazionale. Se supponessimo che fosse possibile per qualcosa avere una natura plurima esprimibile tramite diversi predicati [...] questi argomenti non potrebbero evitarlo", "Moreover, there is no explicit argument in these lines for predicational monism. If we were to suppose it possible for a thing to have a multiple nature that is expressed in several predicates [...] these arguments have nothing to say that would prevent such a case", Curd, 80–81.). Per quanto riguarda il secondo ed il terzo test Curd non si esprime esplicitamente su ciò ma, poiché afferma che il terzo costituisce un prosieguito del primo (Curd, 83. V. *supra* n. 456) e il quarto si basa sui risultati ottenuti dal terzo e dal secondo (Curd, 88. V. *supra* n. 457), si può allora ipotizzare che in un caso (immobilità) gli argomenti siano completamente eterogenei, nell'altro (completezza) il monismo venga considerato giù come dimostrato e implicitamente richiamato come necessario.

⁴⁶⁰ Per la spiegazione di questa "ibridezza" v. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 79.

una di queste due cose: (a) X è un finto soggetto, in realtà è una collezione di soggetti; oppure (b) F e G si implicano vicendevolmente, sono due aspetti della medesima cosa, due modi di esprimere lo stesso attributo - o qualcosa del genere. In tutti gli altri casi dire che X è due cose è come dire che X non è la stessa cosa di sé stessa. Parmenide ha così stabilito che la domanda sull'essenza [*nature*], o sulla costituzione ultima, può trovare una risposta solo se si esclude che questa realtà possa essere qualcosa che non sia semplice, omogenea e indivisibile.⁴⁶¹

In poche parole: l'identità inter-teoretica pone un rapporto *simmetrico* (scambiabile)⁴⁶² tra un ente X (*definendum*) ed *uno e uno solo* ente Y (*definiens*) che lo spiega/esprime totalmente e completamente, senza che gli manchi o gli si possa aggiungere qualcosa⁴⁶³. Sebbene per Mourelatos la spiegazione del perché le cose stiano in questo modo avvenga in modo esplicito solo con i versi 22-25⁴⁶⁴ del frammento 8, il “monismo” sarebbe già dichiarato nella fase introduttiva a questi test col famoso οὐλον μονογενές di 8.4 che Mourelatos traduce come “di un'unica specie”⁴⁶⁵. Sebbene l'argomentazione sulla validità o meno del termine μονογενές rispetto alla variante οὐλομελές sarà trattata in seguito⁴⁶⁶, vale la pena specificare subito che Mourelatos accetta questa variante tradizionale in quanto ritiene che la radice “γένος” non sia una “scivolata” rispetto al carattere dell'ingeneratezza (ἀγένητον 8.3) ma un vero e proprio riferimento al passo esiodico (*Le opere e i Giorni* versi 11-12) in cui si tratta delle due “specie” della Contesa:

Οὐκ ἄρα μόνον ἔην Ἐρίδων γένος, ἀλλ' ἐπὶ γαῖαν // εἰσὶ δύο·

Non c'è una sola *specie* di Contesa, in realtà sulla terra ve ne sono due;

In questo modo l'uditore greco non sentirebbe una “dissonanza” con quanto detto al verso precedente, ma coglierebbe subito una critica ad una visione di stampo dualista⁴⁶⁷. L'intera parte

⁴⁶¹ “Parmenides expects us to go from “X is F” to “X is nothing else but F.” What makes this transition possible is the hybrid character of the speculative “is”. If the copula had the force it has in “Socrates is white” or in “Socrates is a Greek”, the inference would fail. It succeeds because of the component of identity. In Butler's famous words, “everything is what it is and not another thing.” For one who takes speculative predication seriously, to say that x is in its nature both F and G means either: (a) X is only spuriously a subject, it really is a collection of subjects; or (b) F and G coentail one another, they are two perspectives of the something, two ways of expressing the same attribute - or something of this sort. In all other cases to say that X is two things is like saying that X is not the same as itself. Parmenides thus assumed that questions of nature, or ultimate constitution, can only be answered at a level which precludes that this reality can be anything but simple, homogeneous, and indivisible.” Mourelatos, 112. A proposito del concetto di “carattere ibrido” [*hybrid character*] dell' “è” vedi n. 460.

⁴⁶² V. *supra* p. 90 n. 444

⁴⁶³ “[...] given the predicate, no further predications of that type, either of that particular predicate or on that particular subjects, are necessary or even possible” (Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, 57.) Mourelatos non approfondisce particolarmente un aspetto che invece sottolineerà poi Curd (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 40 nota 45.), cioè che né “*si deve aggiungere nulla*” (in quanto l'informazione è *completamente esaustiva*), né “*si può aggiungere nulla*” (in quanto la predicazione è *univoca*). Come la stessa Curd ammette però questa è solo una sua ipotesi; personalmente ritengo che Mourelatos non arrivi a tali conclusioni (sebbene esse siano effettivamente implicite nel suo ragionamento) in quanto, altrimenti, dovrebbe ammettere un totale simmetria tra il *definiens* e il *definendum*, conclusione a cui effettivamente giunge Curd e a proposito di cui “rimprovera” Mourelatos (Curd, 40 nota 46.).

⁴⁶⁴

⁴⁶⁵ Cfr. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 131. In particolare si ricordi che “c'è solo un *tipo di attributo* che soddisfa i criteri postulati” (“there is only one *type of attribute* that satisfies the postulated criteria”, *ibid.* corsivo di Mourelatos).

⁴⁶⁶ *Infra* pp. 224-235.

⁴⁶⁷ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 113-14. Il collegamento è molto interessante, ma tale proposta filologica si basa interamente, come spiegherò a breve, sull'ipotesi che l'intera seconda parte del poema parmenideo sia una critica ad una visione dualista, in particolar modo di stampo enantiomorfo (per una critica

“fisica” del poema infatti, secondo Mourelatos, non sarebbe altro che una critica ad una visione del mondo dualista che cerca di spiegare il mondo stesso non attraverso principi specifici e unici – ma per questo plurimi e compatibili fra di loro –, ma attraverso due soli principi, di per sé contraddittori, ma che i mortali utilizzano insieme; la gravità di ciò però, se ho ben capito quel che vuole dire Mourelatos⁴⁶⁸, non starebbe nel fatto che i mortali utilizzino solo due principi – cosa che comunque mi pare che Mourelatos ritenga sbagliata –, ma che essi siano definiti non in base a ciò che realmente sono, ma come negazione l’uno dell’altro: la Luce è “non-Notte” e la Notte è “non-Luce”. L’intera cosmologia dei mortali, dunque, si baserebbe proprio sul fondamento speculare a quello corretto, si baserebbe su un “non-è” e non su un “è”. Questo mi pare l’unico modo per intendere Mourelatos senza confonderlo nella schiera di coloro che leggono Parmenide nell’ottica “standard” e che quindi ritengono la critica al dualismo dei mortali come critica ad una “tipologia specifica” di pluralismo⁴⁶⁹. Questa proposta interpretativa troverebbe il maggior punto di sostegno nell’interpretazione dei versi 8.53-54 e 9.4⁴⁷⁰. Sebbene Mourelatos ammetta che è possibile dare più di un’interpretazione di 8.53-54 – principalmente a seconda che si ritenga ciò che viene detto nel primo emistichio di 8.54 come verità della dea o concezione erronea dei mortali –⁴⁷¹ secondo l’interprete greco-americano la

della lettura anti-enantiomorfica di Parmenide v. Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un’interpretazione epistemologica dell’Eleatismo.», 16–18. La critica di Pulpito è rivolta alla lettura della Curd che conia il termine “enantiomorfo” ma, *mutatis mutandis*, si ritiene valida anche per certi aspetti della lettura di Mourelatos che si esprime nei termini di “negazione costitutiva” di cui la negazione enantiomorfa può essere considerato un caso particolare); se crolla tale lettura non si ha più alcun argomento (specificatamente legato a questa interpretazione) per mantenere *μουννογενές* in luogo di *οὐλομελές*. Inoltre, personalmente, ritengo improbabile che un filosofo scelga di esibire un riferimento implicito basato esclusivamente su un termine, tra l’altro molto generico, che potrebbe costargli l’accusa di incoerenza in quanto contraddittorio con quanto detto al verso *immediatamente precedente*. A proposito dell’influsso di Esiodo nei presocratici (in particolar modo Parmenide, Eraclito ed Anassagora), e soprattutto per comprendere meglio in che modo secondo Mourelatos Esiodo vada considerato un dualista a tutti gli effetti, e quindi per quale motivo Parmenide gli si opponga, Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 313–19. Per un visione dualista del poema cfr. Nehamas, «On Parmenides’ three ways of inquiry», 102.

⁴⁶⁸ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 79–80.

⁴⁶⁹ “Il bersaglio filosofico non è il pluralismo ma il dualismo. Un dualismo di siffatta natura non è un tipo di pluralismo ‘a due’ ma un dualismo di una coppia incompatibile” (“[...] the philosophical adversary is not pluralism but dualism. Dualism, accordingly, is not just the accident of a pluralism of two but a dualism of incompatible pairs” Mourelatos, 132–33.). Anche qui Curd segue Mourelatos: “La *Doxa* non è semplicemente un pluralismo a cui capita di includere due elementi indipendenti, piuttosto un dualismo specifico” (“*Doxa* is not simply a pluralism that happens to include two independent elements but rather a dualism of a special sort” Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 105.).

⁴⁷⁰ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 78–89, 219–21.

⁴⁷¹ Più precisamente sono 3 le ambiguità di questo verso. Prima di tutto, come già detto, (1) non si capisce se il primo emistichio - τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστὶν – esprima (1a) l’opinione dei mortali *sbagliata* oppure (1b) la verità che non è stata colta dai mortali e quindi “a proposito di questa questione” essi si sono sbagliati (questa seconda ipotesi è quella privilegiata da Mourelatos che ritiene non vi siano elementi che esprimano *esplicitamente* il passaggio dal contenuto veritativo della dea alle opinioni dei mortali e, nuovamente, alla verità; al contrario, Mourelatos sottolinea che il verbo è ἐστὶν, se invece queste parole facessero ancora parte del pensiero dei mortali dovrebbe esserci un’infinitiva con εἶναι. Mourelatos, 83.); secondariamente (2) vi sono dubbi su come debba essere inteso quel “τῶν μίαν”, cioè se come (2a) “l’uno dei due” (quindi “l’uno o l’altro”) oppure come (2b) “unità dei quali” (in questo caso Mourelatos *primariamente* propende per l’interpretazione classica di μίαν come “l’uno o l’altro”, in quanto l’unità presupporrebbe un dualismo di base che invece è da respingere completamente in favore di un *monismo* sì epistemologico ma *pieno*; tuttavia, in determinati casi che vedremo, Mourelatos accetta questa lettura se alla fine il risultato è comunque quello di rigettare il dualismo – vedi caso “D” – ; Cfr. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens; literarische und philosophiegeschichtliche Studien.*, 180; Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*, 410.); infine (3) non si ha nemmeno la certezza di come intendere quell’ “οὐ χρεῶν”, che potrebbe esprimere sia la (3a) “non-necessità che”, sia la (3b) “necessità che non”. A proposito di quest’ultimo punto è molto interessante il ragionamento originale di Mourelatos secondo cui, contrariamente a quello che sostengono i più, la corretta traduzione sarebbe “è necessario che non” in quanto la radice *χρη-* implicherebbe non la necessità logica (la

cui negazione è la non-necessità cioè la possibilità), ma una sorta di “necessità morale”, una obbligatorietà dipendente dal fatto che “è giusto” che ciò che viene descritto nell’infinitiva dipendente sia tale. Ne segue, dunque, che la negazione significa “non è giusto che”, perciò “è necessario che non” (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 84, 205–10, 277–79. Cfr. Uvo Hölscher, *Anfängliches Fragen: Studien zur frühen griechischen Philosophie*. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968), 107.). Dunque, concentrandoci ora solo sul significato, le principali letture che si possono dare al verso sono: (A) “l’unità dei quali i mortali pensavano non fosse necessaria, ma in realtà lo era e non l’hanno capito” (1a+2b+3a; questa è, per esempio, la lettura che ne dà Ruggiu; Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 314. Vedi *infra* p. 143). Questa lettura vede contrapposta l’unità degli opposti (verità della dea) ad un rigido dualismo (opinione dei mortali) ed è rifiutata da Mourelatos principalmente per il fatto che si basa sull’ipotesi che il primo emistichio di 8.54 esprima il contenuto dell’opinione dei mortali. Tuttavia, Mourelatos respinge anche l’interpretazione diametralmente opposta, cioè quella per cui, essendo tutto il contenuto veritativo, (B) “l’unità non era necessaria, ma i mortali hanno pensato di sì” (1b+2b+3a): in questo caso i mortali sosterebbero un pseudomonismo in quanto arriverebbero ad un principio unitario anche se in realtà è ottenuto da due principi opposti (guardandolo nella direzione opposta lo si potrebbe definire un pseudodualismo); d’altra parte, la Dea ammetterebbe una realtà dualistica che non è da ricondurre ad unità, ma questo per Mourelatos è da escludersi a priori per il “test” dell’indivisibilità; se segue che anche questa interpretazione è completamente rigettata dal nostro autore. Per il medesimo motivo Mourelatos rifiuta anche la lettura per cui (C) “i mortali pensavano non bisognasse porre l’unità, ma in realtà tale unità è possibile” (1a+2b+3b); in questo caso sarebbe la dea ad ammettere un pseudomonismo/pseudodualismo contro un rigido dualismo dei mortali (a onor del vero qui Mourelatos parla di opposizione tra monismo e rigido dualismo, ma a me pare che si tratti di uno pseudomonismo come nel caso precedente indicato dalla “lettura B”). Questa lettura mi pare sia quella di Tarán (Tarán, *Parmenides*, 86, 220.), Croissant (Jeanne Croissant, «Le début de la Doxa de Parménide», in *Melanges offerts a A.M. Desrousseaux: par ses amis et ses élèves, en l’honneur de sa cinquantième année d’enseignement supérieur (1887-1937)*. (Paris: Hachette, 1937), 103.), Schwabl (Hans Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides», *Wiener Studien* 66 (1953): 53.) e Cherniss (Cherniss, «The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy», 138.). Infine Mourelatos presenta una lettura che non condivide ma ritiene “plausibile” (“this is not implausible” Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 84.) perché in accordo con la sua impostazione generale, cioè (D) “i mortali hanno pensato fosse necessaria l’unione, ma in realtà questa unione è assolutamente scorretta” (1b+2b+3b). A prima vista potrebbe sembrare che il senso sia il medesimo di “B”; in realtà in “B” si negava la necessità dell’unione ma la si lasciava come possibilità (si lasciava dunque spazio ad un eventuale pseudomonismo), invece qui in “D” si afferma esplicitamente la necessità che tale unione non avvenga. Si torna dunque, *de facto* a porre il monismo vero e proprio (il ricorso a un solo principio) della Dea contro lo pseudomonismo (Mourelatos qui parla di *unity on contraries* ma il senso è il medesimo) dei mortali. Con questa interpretazione, tra l’altro, sempre secondo Mourelatos, l’opinione dei mortali coinciderebbe con la lettura eraclitea (p.85). Infine vi è la traduzione “standard” che parte dal presupposto che $\mu\acute{\iota}\alpha\nu$ indichi “l’uno o l’altro” e che Mourelatos condivide, sebbene le dia un senso completamente diverso e in accordo con la propria lettura epistemologica, cioè (E) “i mortali hanno utilizzato due forme ma in realtà avrebbero dovuto utilizzarne una sola”, perché, secondo il “test” dell’indivisibilità, la natura di qualcosa deve essere qualcosa di unico ed esclusivo. Bisogna però precisare che nelle varie interpretazioni “standard” che accettano queste letture i due principi fisici, cioè Luce e Notte, vanno identificati con i principi ontologici Essere-Nulla, anche a causa della testimonianza aristotelica (*Metaph.* 986 b 27; = 28 A 24 DK): v. per esempio Zeller (Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 244–60 specialmente p. 244 e le note 26 e 31. Nella nota 31 Zeller afferma “von denen die eine nicht angenommen werden sollte”; a cavallo tra le pagine 253 e 254, esprimendosi circa il riferimento aristotelico aristotelica, afferma addirittura, errando, che “questa notizia è confermata dai frammenti”), Ferrari (Sante Ferrari, «Gli Eleati», in *Memorie della Reale Accademia dei Lincei*, vol. 10, 4 (Roma: Tipografia della r. Accademia dei Lincei, 1892), 89.), Burnet (John Burnet e Auguste Reymond, *L’aurore de la philosophie grecque* (Paris: Payot, 1919), 203 nota 4.), Nestle (Nestle, *Die Vorsokratiker*, 119.), Bodrero (Emilio Bodrero, «Parmenide. Frammenti del poema intorno alla natura», *Sophia* 2 (1934): 10.), Capelle (Wilhelm Capelle, *Die Vorsokratiker: die Fragmente und Quellenberichte* (Stuttgart: Kröner, 1963), 169.), Levi (Adolfo Levi, «Sulla Dottrina Di Parmenide e Sulla Teoria Della Doxa», *Athenaeum*. 5, n. 4 (1927): 281.), Calogero (Calogero, «Parmenide e la genesi della logica classica», 182.), Mondolfo (Rodolfo Mondolfo, *Problemi del pensiero antico* (Bologna: Zanichelli, 1935), 80.), Albertelli (Albertelli, *Gli eleati*, 2014, 142, 149 nota 47.), Vlastos (Gregory Vlastos, «Parmenides’ Theory of Knowledge», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77 (1946): 74, <https://doi.org/10.2307/283445>.), Gigon (Gigon, *Der Ursprung der griechischen Philosophie*, 271.), Grünwald (Ernst Howald e Michael Grünwald, *Die Anfänge der abendländischen Philosophie: Fragmente und Lehrberichte der Vorsokratiker* (Lausanne; Köln: Editions Rencontre, 1970), 78.), Falus (Falus, «Parmenides-Interpretationen», 287.), Deichgräber (Karl Deichgräber, *Parmenides’ Auffahrt zur Göttin des Rechts: Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts* (Mainz:

traduzione corretta sarebbe “poiché i mortali furono del parere di nominare due forme / *una delle quali non era giusto*⁴⁷² *nominare* [...]”. Il motivo per cui è sbagliato “nominare” entrambe le forme è duplice. Prima di tutto poiché, come si è detto, il *definiens* che soddisfa la domanda sulla natura di qualcosa deve consistere in qualcosa di unitario. Tuttavia, se ci fermassimo a ciò, potremmo pensare che la critica valga per ogni filosofia di stampo pluralista. In realtà, la lettura di Mourelatos non solo è compatibile col *pluralismo fisico*, ma anzi lo richiede, proprio perché enti diversi posseggono nature differenti. Ciò che Mourelatos nega è il *pluralismo gnoseologico* che è intrinseco in ogni *dualismo* (che risulta essere tanto dualismo fisico che epistemologico). I dualisti, secondo Mourelatos, sono necessariamente portati a considerare i due principi come speculari ed antitetici; dunque, in ultima analisi, ogni principio viene definito come la negazione dell’altro: la Luce è “non-Notte”, la Notte è “non-Luce”. Ma così facendo si utilizzerebbe una proposizione negativa che è assolutamente indeterminata⁴⁷³. Tuttavia, questo è bene sottolinearlo, i mortali compiono questo errore *non* perché *volontariamente* vogliono utilizzare principi enantiomorfici⁴⁷⁴ (cioè la cui essenza

Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur; F. Steiner, 1958), 682 nota 1.), Guazzoni-Foà (Virginia Guazzoni Foà, *Attualità dell’ontologia eleatica*, Studi superiori (Torino: Società editrice internazionale, 1961), 65.); curioso il caso di Somville (Pierre Somville, *Parmenide d’Elee, son temps et le notre: un chapitre d’histoire des idées* (Paris: J. Vrin, 1976), 43–44.) per cui, sebbene non vi sia alcun passo parmenideo che ci faccia pensare a tale uguaglianza, la testimonianza di Aristotele è credibile in base a 8.56-59 e 10.1-7. Sul problema della credibilità di Aristotele su questa questione – o meglio: sui motivi per cui Aristotele non è credibile – v. Harold Fredrik Cherniss, *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy* (New York: Octagon, 1983), 64–67, 383–84; Anthony Arthur Long, «The Principles of Parmenides’ Cosmogony», *Phronesis* 8, n. 2 (1963): 94–95; Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides», 64–65; Livio Sichirolo, «Aristotelica», *Studi Urbinati* 27 (1953): 247; J. B. McDiarmid, «Theophrastus in the presocratic causes», *Harvard Studies in Classical Philology* 61 (1953): 221. Sulla credibilità in generale di Aristotele come storico, in particolar modo riguardo Parmenide, Mario Dal Pra, *La storiografia filosofica antica* (Milano: Fratelli Bocca, 1950), 74; Harold Fredrik Cherniss, *The history of ideas and ancient Greek philosophy*. (Baltimore: John Hopkins University, 1953), 108; Tarán, *Parmenides*, 269–91; Cherniss, *Aristotle’s Criticism of Presocratic Philosophy*, 113, 220–21, 349; Ingemar Düring, *Aristotele*, trad. da P. Donini, 2° Ed. (Milano: Ugo Mursia Editore, 1992), 263. Cfr. *infra* p. 129 n. 644. Vi è poi un’interpretazione che Mourelatos non considera, ma che a titolo di completezza mi pare doveroso inserire in questo elenco, cioè quella proposta da Cornford per cui (F) “i mortali hanno posto due forme, ma non era necessario nominarne (nemmeno) una” (Cornford, «Parmenides’ Two Ways», 109; Cornford, *Plato and Parmenides*, 46 nota 3.); una lettura simile la danno anche Minar (Jr. Edwin L. Minar, «Parmenides and the World of Seeming», *The American Journal of Philology* 70, n. 1 (1949): 51, <https://doi.org/10.2307/290964>), Pasquinelli (Angelo Pasquinelli, *I presocratici: frammenti e testimonianze* (Torino: Einaudi, 1983), 406.) e *parzialmente* Untersteiner (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLXX–CLXXI. = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 182–83.); dico “parzialmente” perché Untersteiner qui si sta riferendo esplicitamente alla coppia Fuoco-Notte e non Luce-Notte in quanto, come abbiamo visto (*supra* p. 59 n. 263) per lo studioso italiano queste due coppie non sono sinonimiche. Coloro che seguono questa ultima lettura (Con l’eccezione appunto di Untersteiner) ritengono che i due principi posti dai mortali vengano ad aggiungersi al principio “essere” e, quindi, sono “non-essere”.

⁴⁷² Sulle ragioni della traduzione di “οὐ χρεών” come “non era giusto” v. n. 471.

⁴⁷³ In realtà non mi pare che le cose stiano proprio in questi termini: se noi volessimo ridurre la realtà a due principi speculari, quando diciamo che la “Notte è non-Luce” stiamo sì negando degli attributi ma in modo assoluto, per cui stiamo affermando gli attributi opposti. Nel senso: se noi normalmente diciamo “non-caldo” potremmo intendere “freddo” ma anche “tiepido” (abbiamo dunque l’indeterminatezza), ma nel caso della negazione “Notte = non-Luce” è evidente che se noi attribuiamo alla Luce il “caldo” allora il “non-caldo” che attribuiamo alla Notte non può essere “il freddo o il tiepido” ma necessariamente “il freddo”, cioè un attributo positivo (per lo meno nell’ottica del dire comune, ci penserà poi la scienza successiva a dimostrare che il freddo non è altro che la sensazione causata da un movimento “più lento” degli atomi rispetto a quando “fa caldo”). Inoltre, nel testo, tanto la Luce quanto la Notte vengono descritte con attributi positivi, sebbene fra loro opposti; questa mia critica mi pare la medesima di Palmer (Palmer, «Review of The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought», 118.).

⁴⁷⁴ Come sottolinea Pulpito sebbene certe espressioni di alcuni presocratici facciano pensare che *sotto certi aspetti* alcune filosofie ioniche – ma a questo punto allora anche certi frammenti pitagorici mi pare – possano essere considerate enantiomorfe, tuttavia non si può pensare che l’enantiomorfismo potesse essere la base

è la negazione dell'altro), ma perché pensano che essi siano “di pari dignità” e non si accorgono che in realtà solo uno è positivo e l'altro è la negazione totale del primo. Questo sarebbe il senso del frammento B 9.4:

ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μετὰ μηδέν.

Entrambi uguali perché in nessuno dei due [principi] c'è il nulla.⁴⁷⁵

È curioso notare che mentre la maggior parte degli studiosi ritiene che il contenuto del frammento 9 sia positivo (quindi che realmente Notte e Giorno siano da considerarsi ἴσων, a prescindere poi da che significato specifico si dia a questo termine)⁴⁷⁶, Mourelatos ritiene che l'uguaglianza sia posta *erroneamente* dai mortali⁴⁷⁷. Secondo l'autore greco-americano, infatti, l'intero sistema esposto nella seconda parte del poema non è altro che un sistema fallace; più precisamente, si tratta del modo in cui i mortali guardano al mondo (in un modo dualistico/enantiomorfo) ma “esposto” con il linguaggio nuovo che la filosofia parmenidea sta inaugurando, cioè quello dell'epistemologia basata sull'identità speculativa/inter-teoretica. È alquanto curioso che una delle prime interpretazioni di Parmenide che non solo ammette il *pluralismo fisico* ma anzi lo richiede come *conditio sine qua non*, vada poi a leggere la parte “fisica” del poema secondo il “canone standard” – sebbene, ricordiamolo, i motivi per cui la *doxa* viene criticata sono radicalmente diversi da quelli dell'interpretazione standard – di Diels, cioè come una sorta di “fantasticherie”⁴⁷⁸, un'esposizione di come sarebbe il mondo secondo Parmenide se fossero corretti i presupposti dei mortali⁴⁷⁹, un mero “gioco” insomma. Un altro aspetto “curioso” della lettura di Mourelatos è che egli si oppone a quelle interpretazioni datate che vedevano nell'opposizione Luce-Notte l'opposizione tra Essere-Non essere, tra εἶν e μὴ εἶν⁴⁸⁰; tuttavia, poiché egli stesso ritiene che delle due forme l'unica positiva sia quella della Luce⁴⁸¹,

di ogni filosofia basata sulla conoscenza sensibile (Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un'interpretazione epistemologica dell'Eleatismo.», 17 nota 37.).

⁴⁷⁵ Come è noto, le interpretazioni di questo verso sono varie (per una raccolta delle principali vedi Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 111, 325–30.), ma Mourelatos non si sofferma troppo per il fatto che, a prescindere da quale variante specifica si voglia scegliere (“con nessuna c'è il nulla” “nessuna partecipa del nulla” etc...), il senso generale è indifferente: entrambi i principi *sembrano* positivi ma solo uno lo è (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 85–86.).

⁴⁷⁶ Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 111, 315, 325–30.

⁴⁷⁷ Per la lettura “ironica” della fisica secondo i mortali v. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 194–263, in particolar modo p. 223 e 228–231. A proposito di queste ultime pagine, dove Mourelatos analizza il termine διάκοσμος, cfr. Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 321–24. V. anche Mourelatos (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 323–24.) soprattutto dove l'autore (p. 324) ricorda che la δόξα è un “ordine ingannevole di parole” (“κόσμον [...] ἐπέων ἀπατηλόν” B 8.52; a proposito di ἀπατηλόν v. Karl Raimund Popper, *Il mondo di Parmenide: alla scoperta della filosofia presocratica*, a c. di Arne F. Petersen, trad. da Fabio Minazzi (Milano: Mondolibri, 2001), 137–41. *Contra* Cerri, *Parmenide*, 69; Néstor-Luis Cordero, «Parmenide scienziato?», a c. di Livio Rossetti e Flavia Marcacci (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008), 75, 154.) e che “non c'è vera fede in esa” (“ταῖς οὐκ ἐνὶ πίστις” B 1.30).

⁴⁷⁸ Diels, «La “parvenza” di Parmenide», 4. Diels parla di “fantasticherie” al plurale perché sta considerando il termine δόξα. Per quanto riguarda le possibili traduzioni letterali del termine cfr. *infra* pp. 114–119.

⁴⁷⁹ Anche se poi, altrove, Mourelatos sosterrà che in questa esposizione ci sono anche delle “invenzioni” parmenidee (“Senza dubbio gran parte [del contenuto] della ‘Doxa’ è di invenzione parmenidea”, “Doubtless much of the ‘Doxa’ is Parmenidean invention.” Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 312.). Cosa pensare dunque, che Parmenide si sia creato da solo un bersaglio da abbattere? (“Non era inusuale per i filosofi inventare il problema tanto quanto la soluzione, per evocarne un nemico così come per abbatterlo”; “It is not unusual for philosophers to invent the problem as well as the solution, to conjure up a foe as well as overthrow him” Mourelatos, 306.)

⁴⁸⁰ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 86. Cfr. Mourelatos, «Heraclitus, Parmenides, and the Naive Metaphysics of Things» METTO PAGINE. (=Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 325.).

⁴⁸¹ Mourelatos afferma che Parmenide faccia ricorso all'ambiguo termine μίαν, ingenerando così confusione in alcuni lettori come abbiamo visto poc'anzi, e non al più tranquillo ἐτέρην poiché l'utilizzo di questo termine avrebbe fatto pensare che si poteva ancora scegliere quale fosse la forma corretta e quale no; l'utilizzo di μίαν invece ci dice esplicitamente che si sa già quale delle due forme è quella corretta (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 87.; dello stesso parere Cerri, *Parmenide*, 247.). Che tale forma sia quella della Luce appare evidente dalla trattazione generale di Mourelatos, ed inoltre viene affermato esplicitamente in (= Mourelatos,

si deduce che il principio “Luce” corrisponda alla via dell’ “è” (soddisfa i vari test) e la Notte, visto il rapporto speculare, a quella del “non-è”. Dunque secondo la teoria di Mourelatos è *implicitamente detto* che l’opposizione Luce-Notte corrisponde all’opposizione Essere-Non-essere (sebbene, ovviamente, non ontologicamente ma gnoseologicamente intesi, cioè “X è Y” “X è non-Y”).

Curd. La posizione di Curd per certi versi⁴⁸² ricalca quella di Mourelatos; anche lei, infatti, ritiene che (1) sia corretta la variante *μουνογενές* (e non *οὐλομελές*) e che (2) la seconda parte del poema rappresenti un’esposizione fallace del mondo secondo l’opinione dei mortali. A questi due aspetti di prioritaria importanza si può aggiungere il fatto che per Curd la via del “non-è” vada scartata sostanzialmente per motivi di praticità, in quanto inutile: non è una “necessità logica” (es. principio di non contraddizione) che ci vieta di pensare il non-essere, ma una “necessità pratica” poiché è una via sterile che non produce conoscenza⁴⁸³; Mourelatos esplicitamente non dice nulla di simile, tuttavia mi pare, dal senso generale del suo lavoro, che egli condividerebbe tale asserzione senza problemi. Concentriamoci ora sulle questioni principali – il senso di *μουνογενές* e il problema della *δόξα* –, in quanto è necessario approfondire alcuni aspetti.

L’attributo *μουνογενές*, che anticipa la dimostrazione della indivisibilità di 8.22-25, per Curd è ancora “più fondamentale” che per Mourelatos, in quanto esprime pienamente il senso del monismo predicazionale. La maggior parte degli studiosi che accettano questa variante traduce con “omogeneo”⁴⁸⁴, ma tale termine è impreciso secondo la studiosa americana in quanto l’omogeneità garantisce l’*indivisibilità* in eventuali componenti (concettuali)⁴⁸⁵ *allo stato attuale*, ma lascia aperta la possibilità che in uno stadio anteriore vi fossero più elementi (concettuali) eterogenei distinti fra loro⁴⁸⁶. Al contrario, il termine “monogeneo”, in accordo con la lettura di Mourelatos della radice *-γενος*, indica proprio l’*origine unica* della sostanza (*lato sensu*) in questione. Questa corretta precisazione di Curd, tuttavia, mi pare rischi di ritorcersi contro l’autrice stessa, e ora cercherò di spiegarne il perché. Secondo Curd l’*indivisibilità interna*⁴⁸⁷ è da intendersi in senso strettamente

The Route of Parmenides, 325.). Vi sono, in realtà, dei passi in cui sembra che anche alla Notte competano attributi positivi (Mourelatos, 241–46; Mourelatos, «Heraclitus, Parmenides, and the Naive Metaphysics of Things»; Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 325.). Ma se così stanno le cose, cioè che anche la Notte ha elementi positivi, per quale motivo Parmenide avrebbe dovuto insistere sul fatto che solo una forma delle due fosse corretta? Ho l’impressione che Mourelatos non sia troppo preoccupato di ciò perché si sta parlando delle opinioni dei mortali (dunque ogni contraddizione in più è una prova in più della fallacia di tali tesi), tuttavia resta il fatto che nell’interpretazione del nostro autore l’affermazione che “solo una andava considerata” è della Dea, e non dei mortali, dunque non dovrebbe presentare contraddizioni. Anche Curd (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 106.) lascia trasparire una certa “positività” a proposito della Luce e afferma che se non fosse posta nella contraddizione enantiomorfica con la Notte rispetterebbe i criteri di cui si è detto, in particolar modo quello della immobilità-stabilità, in quanto viene esplicitamente detto che è identica a sé stessa (*ἑαυτῷ πάντοσε τούτων* 8.57; bisogna tuttavia ricordare che il soggetto qui è il fuoco-*πυρ*, non la Luce, e non è detto che indichino il medesimo principio come aveva giustamente fatto notare Untersteiner, *supra* p. 59); il richiamo alla Notte, tuttavia, fa sì che la Luce non possa mai essere “completa” in quanto risulterebbe sempre “non-Notte”.

⁴⁸² Per quanto riguarda le questioni della *ingenerabilità* dell’*immobilità* e dell’*omogeneità* il confronto è stato fatto di volta in volta nelle singole note di approfondimento che trattavano le singole questione. Si rinvia quindi a tali note (p. 93 n. 454, 456, 457)

⁴⁸³ Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 49–50, 75 nota 28. A proposito dell’informatività della via verace v. Curd, 41–42 e in particolar modo nota 53. Tale posizione di Curd viene accettata da Chiara Robbiano (Chiara Robbiano, *Becoming Being: On Parmenides’ Transformative Philosophy* (Sankt Augustin: Academia, 2006), 93–95.) che però ritiene che ciò non basti a escludere l’aspetto esistenziale dell’essere.

⁴⁸⁴ Per esempio Aurelio Covotti, *I Presocratici: saggi* (Napoli: A. Rondinella, 1934), 133–41. Cfr. Hankinson, «Parmenides and the Metaphysics of Changelessness», 73; Tarán, *Parmenides*, 92–93; Tarán, 92. Per altre possibili traduzioni del termine *infra* p. 232.

⁴⁸⁵ Si tenga presente che siamo in un ambito predicazionale e non ontologico.

⁴⁸⁶ Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 81 nota 41. Sull’importanza della traduzione “monogeno” rispetto a “omogeno” Curd insisterà anche nella nuova introduzione alla *seconda edizione/ristampa* di *Legacy* (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 2004, XVIII–XXI.).

⁴⁸⁷ L’*indivisibilità* riguarda la natura/ente-fondamentale su cui stiamo indagando. Solo il monismo numerico prevede anche una *indivisibilità* (indiscernibilità) esterna, proprio perché si ha un solo *ens*; al contrario, il

predicazionale, cioè quando noi troviamo la “natura” di un ente fondamentale non possiamo analizzarla ulteriormente, proprio come accadrà poi con gli atomi di Democrito e Leucippo, le radici di Empedocle e i Semi di Anassagora⁴⁸⁸. L’atomo A è solo A, non è l’unione dell’atomo B e l’atomo C; l’Acqua è solo Acqua, non è un mix di Terra e Fuoco.⁴⁸⁹ L’indivisibilità è un’indistinguibilità – Curd arriva a sostenere che “il ‘distinguendo’ (*diaireōn*) di Eraclito⁴⁹⁰ e il ‘divisibile’ (*diaireton* B 8.22) di Parmenide sono forme della stessa parola”⁴⁹¹ –. In tal modo l’autrice riesce anche a offrire un’alternativa alle teorie di chi, intendendo il verbo essere in senso esistenziale e sostenendo il monismo numerico, si trova costretto a dover ammettere una lettura “fisica” della continuità (ἔν,

monismo predicazionale *implica* il pluralismo fisico e quindi la differenziazione tra le nature/enti-fondamentali. A sostegno del fatto che l’affermazione della divisibilità esterna non costituisce motivo di contraddizione con il resto della teoria di Parmenide, Patricia Curd porta l’esempio dei pluralisti, i quali riescono a trovare degli enti che corrispondono alle richieste parmenidee su tutti i fronti, ma ammettono la divisione esterna (la differenziazione tra di loro). Anche Platone, laddove pone la propria teoria delle idee in rapporto alla teoria parmenidea, non fornisce elementi che ci facciano pensare che la critica al maestro avvenga sotto questo rispetto. Quest’ultima osservazione è molto interessante e meriterebbe senza dubbio un approfondimento che Curd non compie, mentre la prima – quella relativa ai pluralisti – a parer mio è assai debole come argomentazione: si basa, infatti, sull’ipotesi che i Pluralisti siano fedeli seguaci della teoria parmenidea, ma questo è ciò che in ultima analisi si vuole dimostrare con l’intero lavoro, non qualcosa di già dimostrato. Nel 2002 Nehamas (Alexander Nehamas, «Parmenidean Being / Heraclitean Fire», in *Presocratic philosophy: Essays in honour of Alexander Mourelatos*, a c. di Victor Caston e Daniel W Graham (Aldershot: Ashgate Publishing, 2002), 61.) muoverà una critica a Curd relativamente proprio il problema della visibilità esterna, cioè che se noi ammettiamo una pluralità di enti fondamentali, dobbiamo ammettere che ciascuno elemento non è gli altri *per necessità*, al pari di come ammettiamo che è *necessariamente* quel che è. In altre parole: così come è necessario che il fuoco sia solo e *soltanto* fuoco, allora è ugualmente necessario che il fuoco sia “fuoco e non-acqua e non-aria etc...”. Ma, a questo punto, la divisione da esterna diventerebbe interna poiché costitutiva. La medesima critica era stata posta da Mourelatos (Mourelatos, «Parmenides and the Pluralists», 122–23.). Curd risponderà a questa obiezione nella *ristampa* di *Legacy* (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 2004, XXI–XXIII.) sostenendo che ciascun ente fondamentale, per la sua comprensione, non necessita dell’esclusione degli altri enti, sebbene tale esclusione sia sicuramente vera. In altri termini: per comprendere la natura del fuoco non ci serve sapere che non è acqua e non è aria, il termine “fuoco” ci dice già tutto della natura “fuoco”. In ogni caso, secondo Curd, Parmenide non si poneva proprio questo problema, e un elemento a sostegno di ciò andrebbe ricercato nel fatto che nemmeno i Pluralisti e persino il “primo” Platone si posero tale problema: solo nei dialoghi tardi Platone si accorse della problematica delle relazioni tra le Idee. Se il problema fosse stato noto già dall’epoca di Parmenide, sicuramente Platone lo avrebbe trattato sin da principio. Tralasciando quest’ultima argomentazione, che di fatto non è una prova ma un indizio, mi pare che tale problema fosse stato già affrontato (e risolto) da Mourelato quando delineò la differenza tra differenza sopravveniente e costitutiva (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 350–63.). Tuttavia nella lettura di Mourelatos, come si vedrà con l’evoluzione che avverrà con gli ultimi scritti (in particolar modo NMT, dove porterà l’esempio del Sole che è “calore e luminosità”, v. *infra* pp. 111-113), la complessità interna sembra essere accettata implicitamente purché tra i “plurimi” elementi non vi sia qualcosa che “non-è”. Al contrario, nella teoria di Curd sembra più difficile accettare la complessità interna visto il suo insistere continuamente sulla “monogeneità” – a discapito nella omogeneità – di ciò che è. Cfr. *supra* note 445 e 447.

⁴⁸⁸ Lo scopo principale del lavoro di Curd è proprio quello di mostrare in che modo i Pluralisti seguano gli insegnamenti del maestro, andando a cercare quegli enti che possano assolvere al ruolo di “enti fondamentali” secondo le indicazioni parmenidee; v. Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 127–216 (capp. IV-V).

⁴⁸⁹ Tali esempi sono miei, Curd non fa esemplificazioni, ma visto il suo modo di intendere l’evoluzione eleatica nei pluralisti mi pare che siano calzanti; si faccia però attenzione: tali esempi non vanno letti in modo ontologico (l’Acqua non è costituita da altro che Acqua), ma in modo epistemologico (conosciamo completamente l’Acqua definendola solo come Acqua, non abbiamo bisogno di altri elementi concettuali per comprendere cosa sia). Sorge però spontanea la domanda: dire che un ente non può essere spiegato completamente che con un’unica natura (piano epistemologico), non vuol forse dire che quel determinato ente non è altro che quella determinata natura (piano ontologico)?

⁴⁹⁰ Il riferimento è a 22 B 1: “[...] κατὰ φύσιν διαίρεων ἕκαστον καὶ φράζων ὁκῶς ἔχει” (“[...] distinguendo secondo natura ciascuna cosa e dicendo com’ è.” Trad. Giannantoni). Curd non lo mette in evidenza ma è interessante, visto tutto quello detto finora, il fatto che la distinzione anche per Eraclito sia “κατὰ φύσιν”. Cfr. *supra* p. 87 n. 429.

⁴⁹¹ “Heraclitus’s ‘distinguishing’ (*diaireōn*) and Parmenides’s ‘divisible’ (*diaireton* B 8.22) are forms of the same word” (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 81.)

συνεχές B 8.6)⁴⁹², inceppando così nei noti problemi che tale lettura si porta dietro. La continuità, infatti, implica che non vi sia niente che possa differenziare-dividere una parte dall'altra, proprio come avviene in ciò che è omogeneo-monogeneo. Tale lettura della indivisibilità-continuità pare essere supportata anche da ciò che dice Aristotele in *Met.* I, 5 quando scrive che, mentre Melisso sostiene l'unità nella materia, Parmenide afferma "l'unità della definizione"⁴⁹³. Il "problema", se così vogliamo chiamarlo, è che questo ragionamento è perfettamente valido anche se noi prendiamo in considerazione il semplice concetto di omogeneità; nel momento in cui noi invece utilizziamo il termine "monogeneo", proprio per i motivi elencati da Curd, spostiamo inevitabilmente il baricentro della questione dal problema *epistemologico* della distinguibilità-divisibilità a quello *metafisico*⁴⁹⁴ della mutevolezza. Il "vantaggio" di "monogeneo" rispetto a "omogeneo", infatti, sta nell'esplicitazione del fatto che l'indivisibilità non è relativa solo alla natura "nello stato attuale" ma "sin dalle origini". Non vi è nulla di incoerente nell'ammettere che la natura di qualcosa non cambi mai, ma per quale motivo un Parmenide epistemologo dovrebbe interessarsi di questioni di metafisica (richiamo alla mutevolezza) se non addirittura di fisica (visto che *de facto* si reintroduce anche il problema della temporalità)? Tutti gli sforzi della Curd di eliminare ogni possibilità di interpretazione fisica della continuità (soprattutto nel senso temporale) vengono così vanificati.

Un altro grave problema viene portato alla luce da Pulpito⁴⁹⁵, cioè l'incoerenza tra la traduzione di 22 B 4.2 basata su questa interpretazione e il senso generale dell'intero frammento 4. Curd, infatti, volendo eliminare ogni riferimento ontico-esistenziale legge B 4.2 come impossibilità di dividere la definizione⁴⁹⁶, ammettendo corretta la traduzione in tal senso del verso 2, come leggere i versi 3 e 4 in cui si sostiene l'impossibilità che τὸ εἶναι sia *disperso* (σκιδνάμενον) lungo il cosmo (κατὰ κόσμον) o *raccolto* (συνιστάμενον)?⁴⁹⁷ Analogamente il problema si pone per il verso 1.

⁴⁹² Curd (Curd, 82 nota 42.) fa esplicitamente riferimento alle letture temporali di Owen (Owen, «Plato and Parmenides on the timeless present») e Barnes (Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 12.) e quella spazio-temporale di Coxon (Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 204–5.).

⁴⁹³ "Parmenide sembra essere giunto all'uno tramite il *logos*, Melisso invece tramite la *yle*; quindi il primo sostiene che è finito/limitato, il secondo infinito/illimitato" ("Παρμενίδης μὲν γὰρ εἶκε τοῦ κατὰ τὸν λόγον ἐνὸς ἄπεσθαι, Μέλισσος δὲ τοῦ κατὰ τὴν ὕλην, διὸ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ' ἄπειρόν φησιν εἶναι αὐτό" *Met.* 986b 18-20 = DK 28 A 24). A parte la questione di come intendere il limite e l'illimitato, ciò che subito ci rende problematica la lettura di queste righe è il fatto che Aristotele utilizzi uno dei termini più ambigui della lingua greca, cioè *λόγος*. Ogni studioso dunque si sente libero di tradurre questo termine nel modo che più conviene alla propria proposta interpretativa e Curd non è da meno. Di fatto è impossibile sapere con certezza a cosa stesse pensando Aristotele col termine *λόγος* in questo contesto, non si può dunque escludere a priori la lettura di Curd (*λόγος* = definizione); tuttavia, pare poco opportuno utilizzare tale frammento come argomentazione, vista l'innumerabile quantità di significati che il termine *λόγος* può assumere.

⁴⁹⁴ Il fatto che vi sia uno spostamento dal piano epistemologico a quello metafisico col termine *monogeneous* (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 81.) rispetto a *homogeneous* è una mia critica, ma la consapevolezza di questa generale tendenza della Curd di reintrodurre implicitamente argomentazioni di natura metafisica l'ho ottenuta da Pulpito (Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un'interpretazione epistemologica dell'Eleatismo.»; in particolare modo pp. 11-16) a cui va attribuita la paternità della critica. Il mio è solo un passo ulteriore nella medesima direzione.

⁴⁹⁵ Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un'interpretazione epistemologica dell'Eleatismo.»; 9–10.

⁴⁹⁶ "Gli ultimi tre versi di B4 promettono che non ci sono distinzioni o vuoti in ciò che è ("The last three lines of B 4 promise that there are no internal distinctions or gaps in what-is [...]"). Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 68.)

⁴⁹⁷ La Curd non spiega questi versi; cercando una possibile risposta che si basasse sulla teoria generale di Curd, sono giunto a una possibile soluzione, cioè che si possa intendere l'ordine (κόσμον) come "ordine della frase", e quindi il senso sarebbe che, nella definizione di un ente fondamentale, "non potrai trovare più nature, né una dietro l'altra né separate da altri elementi". Ma è una possibilità proprio *in extremis*, nemmeno io sono convinto che il senso possa essere questo. Bisognere infatti accettare per veri tre presupposti che in realtà sono totalmente infondati, cioè: (1) che κόσμος possa significare "ordine della/nella frase", ma tale significato non è contemplato né nel *LSJ* (al massimo si parla di "ornaments of speeches", citando *Retorica* 1408a14), né nel *Lexicon* di Cunliffe (al massimo si parla di ordine in cui dovrebbe essere fatto qualcosa, "as one would have a thing done" Cunliffe, *A lexicon of the Homeric dialect*, 234.), né nel vocabolario Greco-Italiano di Montanari (anche Montanari come *LJS* al massimo parla di "ornamento del discorso", citando però un altro passo di

L'errore più grave, tuttavia, è, come già si è lasciato intendere, la tendenza generale di Curd di far ricorso ad impliciti principi metafisici per giustificare la propria teoria. Oltre che nel caso già citato del *mounogenes*, ciò avverrebbe almeno in altri due casi, cioè nell'interpretazione dell'immobilità come stabilità⁴⁹⁸ e nella deduzione dell'ingenerabilità che, secondo la ricostruzione di Pulpito⁴⁹⁹, è affetta da diversi questioni irrisolte; poiché l'analisi di entrambe le questioni rischierebbe di portare fuori tema, mi concentrerò solo sul problema dell'*ingeneratezza*, che fra le due questioni è quella che presenta le maggiori perplessità⁵⁰⁰; analizziamo nel dettaglio tre aspetti particolarmente problematici. (1) Prima di tutto la negazione della nascita di (ciò-)che-è da (ciò-)che-non-è dipenderebbe dall'immutabilità: *F* non può nascere da *non-F* perché se no vorrebbe dire che in un momento del passato *F* era *non-F*, ma ciò non è possibile per il principio di identità; ma il principio di identità è legato all'*immutabilità* non alla nascita di per sé, che qui viene considerato come un caso particolare di mutazione. La causa di questo slittamento potrebbe essere la conseguenza del tentativo di allontanarsi il più possibile dal concetto di creazione *ex-nihilo* e di distruzione che non possono che essere letti in senso ontologico⁵⁰¹. (2) Per quanto riguarda la possibilità della nascita da (ciò-)che-è Patricia Curd si limita a sostenere che è impossibile per il "pericolo della regressione" (*danger of regress*)⁵⁰²; tuttavia, secondo Pulpito⁵⁰³, leggendo il rapporto di τὸ ἐὸν con τὸ ἐόν come rapporto con sé stesso (come fa effettivamente Curd, come abbiamo visto poc'anzi col frammento 4), il paradosso a cui si andrebbe incontro non è tanto quello della regressione – (ciò-)che-è nasce da (ciò-)che-è – ma della preesistenza del nato rispetto a sé stesso – (ciò-)che-è nasce da sé stesso –. In ogni caso, certamente, la "nascita da (ciò-)che-è" viene esclusa perché implica un paradosso, per cui questa acutissima osservazione di Pulpito potrebbe apparire irrilevante, se non addirittura superflua; in realtà, mette in evidenza una volta di più la propensione di Curd a trovare soluzioni tipiche dell'approccio metafisico (regresso all'infinito) piuttosto che soluzioni coerenti con l'impostazione epistemologiche. Bisogna tenere comunque in considerazione la possibilità che, almeno in questo caso, vista l'assenza di un ragionamento esplicito di Curd, possa trattarsi semplicemente di una "distrazione", come Pulpito stesso la definisce. (3) Lo spostamento più evidente si ha, tuttavia, nell'analisi del "secondo argomento" contro la nascita: "Quale necessità lo avrebbe mai costretto a nascere, dopo o prima, se derivasse dal nulla?"⁵⁰⁴. La particolarità di questo argomento è che fa ricorso al termine μηδενός che non può che essere tradotto con il termine "nulla", e non semplicemente con "(ciò-)che-non-è". Ciò era stato evidenziato già da Furley nel 1973⁵⁰⁵ allorché

Aristotele, cioè *Poetica* 1457b2); (2) che σκιδνάμενον e συνιστάμενον possano avere un analogo significato relativo all'ordine dei termini in una proposizione, ma anche in questo caso non ci sono attestazioni in tal senso nei vocabolari giù menzionati; (3) che Parmenide stia facendo un discorso non solo *epistemologico* ma anche *linguistico*, e nessun altro frammento o testimonianza indiretta ci ha mai dato indizi in tal senso. Tale lettura da me ipotizzata, l'unica che penso potrebbe supportare la teoria della Curd e che non presenterebbe contraddizioni interne, va quindi scartata perché impossibile da giustificare allo stato attuale delle conoscenze. Per altre osservazioni su questo frammento *infra* p. 273-286.

⁴⁹⁸ V. *supra* p. 91 n. 447.

⁴⁹⁹ Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un'interpretazione epistemologica dell'Eleatismo.», 11–16.

⁵⁰⁰ Per quanto riguarda lo slittamento dall'ambito predicazionale a quello ontologico sul tema dell'immobilità/stabilità si veda Pulpito, 21–24.

⁵⁰¹ Su ciò insiste particolarmente Gallop (Gallop, «'Is' or 'Is not'?', 72.).

⁵⁰² Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 77.

⁵⁰³ Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un'interpretazione epistemologica dell'Eleatismo.», 12 nota 24.

⁵⁰⁴ 22 B 8.9-10 "τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὄρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενός ἀρξάμενον, φῶν;" Trad. Reale.

⁵⁰⁵ Furley, «Notes on Parmenides», 12–14. Cfr. David A. Gallop, «Ex Nihilo Nihil, In Nihilum Nil: A Reply to Mourelatos», *The Journal of Philosophy* 78, n. 11 (1981): 666; Leonardo Tarán, «Book Review: The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments», *Gnomon Gnomon* 49, n. 7 (1977): 661. Mourelatos in seguito (Mourelatos, «Determinacy and Indeterminacy, Being and Non-Being in the Fragments of Parmenides», 54 nota 20. = Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 342 nota 20.) difenderà la propria teoria sostenendo che (1) l'argomento parmenideo è già completo con il frammento 2 e comunque prima del frammento 8, quindi ancora prima che il termine μηδενός (o una delle sua varianti) faccia la propria

criticava l'interpretazione predicazionale di Mourelatos; in seguito, l'interprete greco-americano obietterà che esistono casi nella letteratura greca in cui tale termine e le relative varianti grammaticali hanno un senso predicativo e non esistenziale⁵⁰⁶. Tuttavia, anche ammettendo ciò, quel che conta è che Curd legge questo verso chiaramente in senso esistenziale, in quanto afferma: “Se ci fosse stato *solo* ciò-che-non-è [...]”⁵⁰⁷; cosa vuol dire esattamente “*solo* ciò-che-non-è”? Se si ha *solo* ciò-che-non-è vuol dire che non si ha *nulla* di positivo, e questo “nulla” è assai problematico da usare come elemento di partenza di una dimostrazione all'interno di una teoria epistemologica. Mentre infatti nella lettura esistenziale si può agevolmente passare tra il “non-è” ed il “nulla” (proprio perché il nulla è “ciò che non è”, “ciò che non esiste”) nell'interpretazione predicazionale il “nulla” è solo un caso specifico, potremmo dire il caso limite, del “non-è”. Dicendo che l'Acqua “non-è Fuoco” e “non-è Terra” stiamo utilizzando delle negazioni sopravvenienti che non vanno ad inficiare la positività dell'“essere Acqua” dell'Acqua, tutti questi “non-è” non implicano il nulla. Il non-essere predicativo *porta* al nulla solo nel momento in cui noi non stiamo negando una serie di possibili attributi ma *tutti* gli attributi possibili. Se il “non-essere” di cui parla Parmenide in tutto il poema fosse “il nulla a cui si arriva tramite la negazione predicativa” l'argomento avrebbe perfettamente senso⁵⁰⁸, ma se per gran parte del suo scritto Curd ha sostenuto che il “non essere” a cui fa riferimento Parmenide è proprio quello relativo (il “non essere una specifica cosa, *non-F*), in che modo la dimostrazione della negazione della nascita dal *niente* dovrebbe giustificare la negazione della nascita da una *specificata negazione*? Parmenide diventerebbe il più grande induttivista della storia della filosofia, colui che dimostra l'universalità partendo da un solo caso specifico. L'unica risposta che *penso* si potrebbe dare per spiegare quel “solo” (*only*) che utilizza la Curd senza incappare in queste problematiche è dargli il seguente significato: nel momento in cui noi *sappiamo solo cosa non-è qualcosa*, e non sappiamo che cosa è, ma sappiamo che è qualcosa, allora etc... Per esempio se di X sappiamo *solo* che è *non-F* ma non sappiamo se sia G o K o Z. Contestualizzando rispetto al frammento 8: “se in un dato momento noi, sapendo *solo che X è non-F* e senza sapere altro, non riusciamo a conoscere X, quale causa, in un altro momento, sapendo sempre *solo che X è non-F e non sapendo altro*, ci potrebbe far conoscere X?”. Se però le cose stessero così non capisco per quale motivo nell'*introduzione* alla seconda stampa di *Legacy*, laddove chiarisce alcuni aspetti ambigui della propria interpretazione e risponde ad alcune critiche mosse, eviti completamente l'argomento. Per quale motivo tacere su una questione così importante?

Quest'ultimo problema apre ad un'ulteriore problematica generale dell'interpretazione di Curd, cioè quella di passare di volta in volta ad un modo diverso di intendere il rifiuto del “non è” a seconda del contesto; talvolta come negazione assoluta o infinita (il caso appena trattato, si negano tutti gli attributi quindi si ha il nulla assoluto, il non-ente in quanto tale), talvolta come negazione interna o costituente (che si oppone alla negazione esterna o sopravveniente, che invece è ammessa), talvolta specificatamente come negazione enantiomorfa (che è un tipo specifico di negazione interna, in cui non si definisce semplicemente un ente tramite ciò che non è, ma specificatamente tramite la

comparsa; in ogni caso, prosegue Mourelatos, (2) vi sarebbero altri esempi nella letteratura greca in cui il termine ha un senso predicativo. Prima che da Pulpito questa obiezione era stata mossa a Curd da Graham (Daniel W. Graham, «Review of The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought, by Patricia Curd», *Ancient Philosophy* 18, n. 2 (1998): 436.) e Palmer (Palmer, «Review of The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought», 117.); tuttavia, lo studioso italiano svolge un'analisi più approfondita, sottolineando anche l'importanza della connessione con l'aspetto temporale in questa argomentazione; per un approfondimento Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un'interpretazione epistemologica dell'Eleatismo.», 13–15 e relative note.

⁵⁰⁶ Vedi nota precedente.

⁵⁰⁷ “If there were only what-is-not [...]” Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 77.

⁵⁰⁸ Questa è la lettura di Ketchum, che risolve questo problema ma va incontro inevitabilmente ad altri, tanto da dover ammettere degli errori nel ragionamento parmenideo, pur di giustificare la propria lettura (Ketchum, «Parmenides on What There Is»; Richard J. Ketchum, «Being and existence in Greek ontology», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80, n. 3 (1998): 321.).

negazione dell'opposto, opposto la cui definizione è a sua volta la negazione del primo ente preso in considerazione, generando così un circolo vizioso infinito). Ammesso che Parmenide negasse effettivamente tutte e tre le negazioni – ma ci sono alcuni passaggi in cui Curd si esprime a proposito della negazione interna in modo problematico⁵⁰⁹ –, per quale motivo passerebbe di volta in volta a

⁵⁰⁹ Pulpito (Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un'interpretazione epistemologica dell'Eleatismo.», 28 nota 65.) sostiene che Curd tratti differentemente la negazione esterna e quella interna; con quest'ultima, infatti, pare compia un movimento “non necessario” – e tra le righe mi pare che voglia far intendere “non autorizzato” – quando affermando che “ X è F e G ” compie la trasformazione “ $G = \text{non-}F$ ” e dunque afferma che “ X è F e $\text{non-}F$ ”. Pulpito non mette qui il riferimento preciso ad uno specifico passo del testo di Curd, ma penso con ogni probabilità si riferisca a quando l'autrice sostiene che “i mortali tentano di fare in modo che ciò che è sia e non sia insieme, ma per quanto si suppone che [ciò che è] sia genuinamente o credibilmente F e G allo stesso tempo, risulta non essere né F né G . Spiegare come la F -ità (F -ness) e G -ità (G -ness) costituiscono insieme un'ente implica spiegare come G sia essenzialmente G e $\text{non-}F$, e come F sia essenzialmente F e $\text{non-}G$ (e tutto ciò deve continuamente andare avanti sommandosi). Una definizione del genere non può essere completata, a causa del ciclo infinito di spiegazioni, così tale via di ricerca è un “andare avanti a ritroso” (*backward-turning*). Questo è un classico caso di pensiero per cui ‘essere e non essere sono e non sono lo stesso’.” (“Mortals attempt to make it the case that what-is both is and is not, but insofar as it is supposed to be genuinely or reliably F and G at the same time, it turns out to be neither F nor G . Explicating how F -ness and G -ness together constitute an entity involves explaining how G is essentially G and $\text{not-}F$, and how F is essentially F and $\text{not-}G$ (and all of this must go on together). Such an account cannot be completed, because of the endless loop of explanation, so that path of inquiry is ‘backward-turning.’ Here is a classic case of thinking that ‘to be and not to be are the same and not the same’.” Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 74.); ciò mi pare confermato anche dal fatto che Pulpito stesso citi il medesimo passaggio poco prima (p. 27 nota 71) proprio per spiegare la negazione interna. La provocazione di Pulpito è dunque la seguente: “ C ’è, però, qualcosa che non torna. Dire che X è F , e ‘quindi’, per questo, ‘non è’ G (negazione esterna) sembra in effetti non fare ricorso costitutivamente al non essere e dunque non intaccare la definizione, perché ci si può fermare al ‘è’ senza convertire la proprietà F nella negazione di una proprietà altra ($\text{non-}G$). Ma se questo è valido per la negazione esterna, perché non dovrebbe valere anche per quella interna? Perché non posso dire semplicemente che X è F e G , e fermarmi qui, senza dover convertire necessariamente G in $\text{non-}F$ (o F in $\text{non-}G$) e dire che, ‘quindi’ X è F e $\text{non-}F$, e cioè che X è e ‘non è’ F ? Se la conversione è ammessa o rifiutata in un caso, perché non dovrebbe avvenire la stessa cosa nell'altro? Se è ammessa nella negazione interna, allora il non essere si rivela costitutivo anche della negazione esterna; se non lo è nella negazione esterna, cade la ragione del rifiuto della negazione interna.”. A parer mio, questa volta, è Pulpito a sbagliare nell'accusa verso Curd. Nel testo di Curd a cui Pulpito pare faccia riferimento, infatti, si sta analizzando il caso specifico in cui i mortali “riducono gli opposti in unità” ritenendo che alla base del cosmo vi sia un determinato *ente fondamentale* che è capace di generare tanto qualcosa come il suo opposto, per esempio il caldo e il freddo (l'esempio è proprio di Curd in merito all'*ἄπειρον* di Anassimandro); dunque, prosegue la studiosa americana, questo ente fondamentale trovato dai mortali è sia F (es. caldo) che G (es. freddo), ma poiché essi sono opposti F implica $\text{non-}G$ e viceversa (“l'indefinito (*to apeiron*) dà origine a qualcosa di nuovo che è produttivo di caldo e freddo; gli opposti sono detti costituenti un'unità. I mortali cercano di rendere possibile che ciò-che-è sia e non sia contemporaneamente, ma nella misura in cui si suppone che esso [*scil.* ciò-che-è] sia realmente o credibilmente sia F che G , allora non è né F né G ” “[...] the indefinite (*to apeiron*) gives rise to something new that is productive of hot and cold; opposites are said to constitute a unity. Mortals attempt to make it the case that what-is both is and is not, but insofar as it is supposed to be genuinely or reliably F and G at the same time, it turns out to be neither F nor G .” Curd, 74. Segue il passo da me citato all'inizio della nota). Ammesso che io abbia ragione – la velocità con cui Curd compie questo passaggio insieme alle osservazioni che sto per esprimere mi lascia comunque qualche dubbio – e che dunque questa constatazione possa rispondere alla domanda di Pulpito, restano comunque due elementi di perplessiva. Prima di tutto – ed è l'aspetto meno grave ma che non mi fa essere totalmente certo della mia lettura – per quale motivo la Curd, se qui intende F e G come opposti, utilizza proprio F e G e non direttamente F e $\text{non-}F$? Ma soprattutto – ed anche questo aspetto può essere utilizzato contro la mia lettura – quale è, allora, la differenza tra la negazione interna/costituente “generale” e la negazione enantiomorfica? Voglio dire, è pacifico che la negazione enantiomorfica sia una “specie specifica” della negazione costituente, ma quest'ultima dovrebbe avere uno spettro più ampio: la negazione interna/costituente richiede un “non-è” qualsiasi all'interno della definizione, quella enantiomorfica chiede il “non-è” dell'opposto a sua volta definito tramite la negazione del primo in un circolo infinito. Mi si potrebbe obiettare che qui la Curd sta parlando di “predicati enantiomorfici”, per esempio il caldo e il freddo, e non principi enantiomorfici. L'obiezione sarebbe perfettamente pertinente, se non fosse che al momento di analizzare i *principi* enantiomorfici la Curd, di fatto, sposta tutta la responsabilità dell'argomentazione

negare un determinato tipo di negazione (e non un altro) senza segnalarlo? Possibile che Parmenide confondesse tutti questi tipi di negazione e non si accorgesse che con una determinata argomentazione stava criticando uno specifico tipo di negazione, ma non un altro? Mi sembra che si torni nuovamente alle solite interpretazioni standard che ipotizzavano un Parmenide incapace di intendere la differenza tra senso predicativo ed esistenziale: lì il Parmenide esistenzialista non si accorgeva del senso predicativo del verbo essere, qui il Parmenide epistemologo – con l’ingiustificato passaggio dalla negazione interna alla negazione infinita – si ritrova a che fare con il *nulla ontico* ottenuto per via predicativa ma senza rendersene conto. Per analizzare invece i problemi relativi alla negazione enantiomorfa è necessario analizzare l’intera interpretazione di Curd della seconda parte del poema.

Infatti, per quanto riguarda il problema della δόξα⁵¹⁰, la questione è ancora più complessa, non solo per l’interpretazione in sé dei singoli passaggi – l’interpretazione di Curd è molto vicina a quella di Mourelatos e la riprende parzialmente, e su ciò torneremo a breve –, quanto per lo scopo generale del discorso della Dea a tal proposito. Secondo Curd, infatti, la seconda parte del poema contiene una descrizione fisica del mondo ben argomentata, ma a partire da un presupposto sbagliato, cioè che gli enti fondamentali siano Luce e Notte. Il tutto allo scopo di “testare il giovane” che, se ha ben compreso il discorso della Dea, dovrebbe essere ora in grado di capire che tale cosmologia è erronea. Si tratterebbe insomma di una sorta di sorta di “compito per casa”⁵¹¹ che la Dea affida a Parmenide dopo aver “spiegato la lezione”. Questa mia riduzione è forse banale, ma di fatto è ciò che sostiene Curd. L’obiezione più ovvia nasce spontanea: “perché la Dea che sa tutto, visto che ha insegnato a Parmenide il giusto metodo per giungere alla verità, già che c’è non gli fornisce direttamente la cosmologia verace?”⁵¹². La domanda diventa ancora più pressante per il lettore quando apprende che, per Curd, sebbene i principi esposti nella δόξα siano sbagliati, il discorso costruito su di essi è “formalmente corretto”, si avrebbe cioè un modello (epistemologico?) corretto da poter riutilizzare, ma utilizzando come principi degli enti che soddisfino i requisiti esposti della prima parte del poema.⁵¹³ Questo problema, che Nehamas chiama “difficoltà psicologica” dell’interpretazione di

sull’enantiomorficità dei predicati (v. *infra* n. 528; cfr. n. 520); l’obiezione quindi cade. Insomma, che abbia ragione Pulpito – quindi c’è un conflitto di metodo nel trattare la negazione interna ed esterna – o che abbia ragione io – non c’è disparità di metodo tra negazione interna ed esterna ma cade la specificità della negazione enantiomorfa – sembra che l’argomentazione di Curd finisca in un vicolo cieco.

⁵¹⁰ Nelle pagine che seguono esporrò alcuni problemi relativi all’interpretazione di Curd che apparentemente non hanno nulla a che fare con la questione del monismo in sé. Tuttavia, poiché tali problemi sono di capitale importanza per comprendere la palusibilità di una interpretazione predicazionale, e quindi anche del *monismo predicazionale in sé*, ritengo utile soffermarsi su alcune di queste questioni. Le critiche, salvo qualche mia considerazione, sono ricavate dalle recensioni di Palmer (Palmer, «Review of The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought».) e, soprattutto, di Pulpito (Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un’interpretazione epistemologica dell’Eleatismo.»).

⁵¹¹ “La stessa spiegazione della *Doxa* deve essere vagliata criticamente. Ascoltare la *Doxa* è solo il primo passo; deve seguire una sua valutazione”. (“[...] the story of the *Doxa* must itself be put on the test. Hearing the *Doxa* is only the beginning; an evaluation of it must follow” Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 104.)

⁵¹² Il primo a sollevare questa obiezione fu Palmer (Palmer, «Review of The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought», 117–18.)

⁵¹³ (“But if the *Aletheia* and the *Doxa* work together, with the *Aletheia* providing criteria for what counts as the genuine nature of an entity that plays a fundamental role in a cosmology, and the *Doxa* offering a model of a cosmology (though a deceptive one that must be studied carefully), the poem becomes a coherent whole, with a consistent story to be told throughout. The argument of Chapter I was that Parmenides is concerned to argue for the criteria for a genuine nature of a thing; the *Doxa* provides one reason why he is so concerned to do this. Ontologically sound, theoretically basic entities in a cosmology will be those that pass the tests of the *Aletheia*. Such entities then will mix and separate as do Light and Night (which are not ontologically sound) in the deceptive *Doxa* so as to account for the world reported to us by our senses. Such a theory would have its origin in the deceptive ordering of the goddess’s story but would be an improvement based on what has been learned from that story. It could explain and account for what is reported by the senses (“mortal belief”) but it would pass the tests of the *poluderis elenchos*. It would, finally, be a rational cosmology. It could serve as a model

Curd⁵¹⁴, è ben noto all'autrice che in più punti "giustifica" la propria scelta interpretativa sostenendo che, tra tutte le possibili, le pare la più coerente⁵¹⁵, pur riconoscendo ovviamente tale problema e manifestando di essere aperta a vagliare nuove possibilità interpretative⁵¹⁶. La problematicità di questa interpretazione, inoltre, non si limita alla "coerenza interna" della filosofia parmenidea, ma degenera in una vera e propria questione di evoluzione del pensiero filosofico. Come infatti nota Pulpito⁵¹⁷, questo Parmenide ci presenta un sistema di "scatole vuote", cioè gli enti fondamentali che non sappiamo quali siano, ma di cui ci offre un metodo sia per capire quali siano (i test esposti nella prima parte del poema), sia in che modo si rapportino fra di essi e "come vadano usati" per costruire una cosmologia verace (seconda parte del poema). Un siffatto Parmenide è un "puro epistemologo"⁵¹⁸ che costituirebbe una "anomalia" nel pensiero arcaico, ben più grave di quella del "Parmenide anti-naturalista" proposto dall'interpretazione tradizionale. Sebbene non condivida pienamente l'opinione di Pulpito – mi pare che dietro a questo impianto epistemologico vi sia comunque una solida implicita base ontologica di tipo realista⁵¹⁹ – ciò pare assai grave in una lettura che prende le mosse proprio dal tentativo di "reinscrivere" Parmenide nel proprio contesto storico, cioè come "ponte" tra la speculazione ionica e quella dei pluralisti che permetta (e spieghi) un passaggio lineare tra la prima tipologia di sistemi e la seconda.

Per quanto riguarda la questione della dottrina in sé dei mortali e dei relativi errori, la soluzione di Curd è certamente coerente con l'interpretazione generale, ma non per questo esente da alcune perplessità. Secondo la *tradizione* l'errore dei mortali consisterebbe nel considerare come "è" sia ciò che "non-è" che ciò che "è e non-è insieme"; Curd accetta questa *traditio*⁵²⁰, leggendo ovviamente i

for later cosmological theories (such as those of Empedocles and the Atomists), which stress the unreality of coming-to-be and passing away while insisting on the reality of the fundamental entities of the theories. If this is the case, those who followed Parmenides learned as much from the *Doxa* as they did from the *Aletheia*." Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 126. I corsivi sono di Curd.)

⁵¹⁴ Nehamas, «Parmenidean Being / Heraclitean Fire», 61.

⁵¹⁵ Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 100–104. Nell'introduzione della ristampa del 2004 ribadirà la propria tesi (p.XXIV–XVII, in particolare XXV: "Non riesco a vedere un altro modo per dar senso a tutte le affermazioni della Dea riguardo il suo racconto ingannevole" "I could see no other way of making sense of all the goddess's claims about her deceptive story".)

⁵¹⁶ In un primo momento Curd aveva abbracciato un'interpretazione esclusivamente negativa della *doxa* (Curd, «Parmenidean monism») basandosi principalmente sulla lettura di Barnes (Barnes, *The Presocratic Philosophers. Vol. 1: Thales to Zeno*, 157.); in seguito rigettò tale posizione (Patricia Kenig Curd, «Deception and Belief in Parmenides' Doxa», *Apeiron* 25, n. 2 (1992): 109–133, <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1992.25.2.109>), proponendo la visione più positiva sviluppata in *Legacy*. In seguito (introduzione della ristampa di *Legacy* p.XXV–XXVII) vaglierà la proposta di Nehamas – ad essere sbagliata non è la *doxa* in sé come teoria basata sui sensi ma è ingannevole in mondo in quanto tale, Nehamas, «Parmenidean Being / Heraclitean Fire», 56–64. – reputandola molto interessante, tuttavia troverà degli elementi che non la convincono del tutto, tanto da continuare a preferire la versione offerta nella prima edizione di *Legacy*.

⁵¹⁷ Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un'interpretazione epistemologica dell'Eleatismo.», 19–20.

⁵¹⁸ Pulpito, 20.

⁵¹⁹ V. *supra* p. 88 n. 434.

⁵²⁰ In realtà, come fa notare Schofield (Malcolm Schofield, review of *Review of The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic*, by Patricia Kenig Curd, *The Classical Review* 48, n. 2 (1998): 438.), talvolta Curd lascia trasparire anche un altro errore tipico dei mortali, cioè la tendenza a considerare vero tutto ciò che viene percepito dai sensi. Questo errore è intrinsecamente connesso con la visione enantiomorfica? Sebbene, in effetti, pare che la concezione enantiomorfica trovi la sua genesi proprio nella constatazione che i sensi ci forniscono sensazioni "polari" (qualcosa è freddo o caldo, luminoso o buio, denso o raro etc...), come ha evidenziato Pulpito (Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un'interpretazione epistemologica dell'Eleatismo.», 17 nota 37.) non tutte le teorie epistemologiche basate sui sensi sfociano nell'enantiomorfismo. Mi viene da aggiungere di più, cioè che le sensazioni di per sé non portano proprio all'enantiomorfismo dei principi, ma solo alla polarità degli attributi; o meglio ancora, ad una gradazione di manifestazione dei fenomeni (qualcosa può essere gelido, freddo, tiepido, caldo, ustionante etc...); al contrario l'enantiomorfismo *necessita* di una spiegazione "teoretica" che trascenda le sensazioni stesse per

rispettivi “è/non-è” in chiave predicazionale; l’esempio dei principi Luce-Notte servirebbe a chiarire entrambi gli errori. In un primo momento, infatti, colui che *ascolta il poema*⁵²¹ è portato a pensare che dei due principi uno sia positivo, la Luce, l’altro negativo, la Notte. In effetti alla Luce toccano caratteristiche positive e che ricalcano quanto detto a proposito di “ciò che è”, in particolar modo l’immobilità-stabilità, in quanto viene esplicitamente detto che “[il principio Luce] è identico a se stesso” (ἔωυτῶι πάντοσε τούτόν 8.57)⁵²²; al contrario, la Notte presenta caratteristiche “di per sé opposte” (κατ’ αὐτό τ’ ἀντία 8.59-60). Sembrerebbe dunque che la Notte vada scartata e la Luce salvata, in armonia con diverse interpretazioni tradizionali di Parmenide che vedevano nella coppia antitetica Luce/Notte il riproporsi dei contraddittori Essere/Non-Essere. “Ma questo è solo il primo passo nell’analisi dell’errore”⁵²³, cioè l’esclusione del modello basato sul “non-è”. In realtà, anche il principio Luce andrebbe scartato, poiché “implica necessariamente” il principio “non-è”, in quanto la Luce è un principio enantiomorfo ed è definita come “sempre identica a sé, leggera etc... e non-Notte”. La negazione rientra dunque come *negazione costitutiva*. Sospendiamo momentaneamente il giudizio e accettiamo come corretta la lettura di Curd per analizzarne le implicazioni. Se nel modello “tradizionale” la via dell’“è e non-è insieme” andava scartata perché riammetteva il “non-è” che era escluso a priori, nella lettura predicazionale in cui il “non-è” può essere accettato quando inteso in modo *sopravveniente* è necessario trovare un’altra causa di “esclusione” dalla retta via (*met-odos*), cioè in quanto va a negare il *monismo (predicazionale)*: il principio Luce, così inteso, in Curd come anche in Mourelatos, va a negare l’unicità della natura, in quanto richiama *necessariamente* un concetto “altro” (la Notte). La differenza tra la lettura di Mourelatos e Curd, sotto questo aspetto, consiste in ultima analisi nel fatto che per Mourelatos il richiamo è ad un “altro” qualsiasi, e ciò già basta per inficiare la *monogeneità* della natura in questione; in Curd questo “altro” non è un altro qualsiasi, ma proprio l’opposto, la non-Luce.⁵²⁴ Di fatto, l’enantiomorfismo rappresenta un caso

dirci che tutti i possibili opposti, che noi *percepriamo* in modo separato e non connesso, in realtà sono riconducibili a due unici principi, ciascuno dei quali e la negazione dell’altro. Se la connessione fosse diretta come si spiegherebbe il “tiepido” che è a metà strada fra il caldo ed il freddo? Come caldo e freddo insieme? Cioè come caldo e non-caldo? L’enantiomorfismo è, a parer mio, palesemente controintuitivo. Sul tema del rapporto tra la l’enantiomorfismo dei principi e degli attributi che spettano ai principi v. *infra* p. 110.

⁵²¹ Ci sono diversi scritti che insistono sulla dimensione dell’oralità del poema (sia il poema arcaico in generale che quello proprio di Parmenide); finora non ho insistito su ciò perché poco rilevante per le questioni trattate, tuttavia ora, poiché si sta analizzando la possibilità di una lettura a due livelli, dove uno dei due precede naturalmente l’altro – prima viene criticato l’errore consistente nel ritenere fondante il “non-è”, poi quello consistente nel mischiare “è e non-è” –, ritengo che ricordare questo fatto possa aiutare a contestualizzare meglio la lettura di Curd; tuttavia questa è una mia opinione, Curd non fa alcun riferimento esplicito all’aspetto dell’oralità per la propria argomentazione. Particolarmente illuminanti sul tema i saggi di Cerri *Il passaggio dalla cultura orale alla cultura di comunicazione scritta nell’età di Platone* (Quaderni Urbinati di Cultura Classica n.8 p.119-133, 1969) e *La poesia di Parmenide* (Quaderni Urbinati di Cultura Classica n.63.3 p.7-27, 1999)

⁵²² Vedi *supra* p. 100 n. 481. Sul tema dell’identità con sé stesso v. Enzo Passa, *Parmenide: tradizione del testo e questioni di lingua* (Roma: Quasar, 2009), 66–69.

⁵²³ “But this is only the first tier of an analysis of the error” (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 109.).

⁵²⁴ Un’altra differenza consiste nella traduzione e relativa interpretazione di 8.54 (τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν): come abbiamo visto (*supra* p. 97 n. 471) Mourelatos protende specificatamente per la tesi che esclude il dualismo; per Curd (Curd, 109–10.) invece possono essere considerate corrette più di una traduzione, in quanto potrebbe essere tanto (1) che la Dea voglia escludere solo la Notte (prima fase dell’analisi dell’errore) quanto (2) che ella voglia escludere il dualismo in quanto tale (seconda fase dell’analisi dell’errore). Mi pare proprio che Curd suggerisca che lo scopo di Parmenide, con queste parole volutamente ambigue, sia quello di portare avanti entrambe gli aspetti dell’analisi giocando sulla poliedricità della lingua greca (“Così la diagnosi dell’errore dei mortali in B 8.53-54 fa emergere una critica su due livelli; ed è necessario considerare entrambi i livelli per comprendere il messaggio della Dea” “Thus, the goddess’s diagnosis of mortal error in B8.53-54 turns out to be instructive on two levels; and consideration of both levels is necessary for understanding the goddess’s message.” Curd, 109.). Tale differenza tra Mourelatos e Curd, comunque, mi pare di secondaria importanza, in quanto dipende sostanzialmente dalle differenze insite nel modo di intendere l’errore dei mortali: per Mourelatos consiste semplicemente nel “richiamare il non-è nella definizione”, per Curd invece è

specifico di negazione costitutiva. Dovrebbe essere dunque chiaro quanto in questi autori sia fondamentale il concetto di *unicità* (inteso sostanzialmente da entrambi come *monogeneità*, anche se solo la Curd insisterà su questo termine).

Ma poniamoci ora una domanda: siamo sicuri che Luce e Notte siano realmente enantiomorfici? Per quale motivo la Curd insiste tanto sulla necessità del richiamo negativo dell'opposto? E soprattutto, pur ammettendo che questo richiamo vi sia, per quale motivo la Curd lo considera come enantiomorfico, cioè come una negazione costitutiva? Perché non si può leggere il "non-Notte" come una negazione sopravveniente, nello stesso modo in cui il Fuoco è non-Acqua e non-Aria e non-Terra? La motivazione mi pare di aver capito consista nel fatto che i principi Luce e Notte nella filosofia dei mortali siano sufficienti a spiegare la totalità dei fenomeni⁵²⁵, per cui l'opposizione deve essere totale, cioè radicale, cioè enantiomorfica. Tuttavia, se le cose stessero effettivamente così, allora si potrebbe pensare che con l'*ipotetica introduzione* di altri principi oltre a questi, allora Luce e Notte potrebbero essere considerati enti fondamentali; insomma i principi sarebbero enantiomorfici solo per un motivo "fenomenico" (le cose stanno così e non cosà), ma questa spiegazione *induttiva* è del tutto insufficiente in un modello *deduttivo* come sembra essere quello parmenideo. D'altra parte, è chiaro che per Curd vi è un'opposizione intrinseca tra questi due principi⁵²⁶, ma da dove tragga questa "intrinsecità" dell'opposizione proprio non riesco a capirlo. Forse perché Luce e Notte sono presentati con caratteri opposti⁵²⁷? Ma si tornerebbe all'obiezione precedente, determinati caratteri non esauriscono la totalità degli attributi possibili, l'acqua è umida e densa e il fuoco è secco e raro, ma queste opposizioni polari non vietano che si possa costruire una cosmologia dove all'acqua e il fuoco si aggiungono terra e aria. In ogni caso, comunque, si partirebbe dal fenomenico con un procedimento induttivo. Ma anche senza tutte queste speculazioni sulla genesi dell'interpretazione di Curd, basta⁵²⁸ far notare che non solo alla Luce competono attributi positivi, ma anche alla Notte: la Luce è sottile (ἀραιὸν 8.57), ma la Notte è densa (δέμας 8.59), non semplicemente non-sottile. Il passaggio logico che pone l'identità tra il denso ed il non-sottile, riducendo cioè la densità ad una mera mancanza di sottigliezza, è arbitrariamente inserito da Curd ed è derivato (inconsiamente) proprio da quella lettura tradizionale di Parmenide che vuole ridurre l'alterità rispetto ad uno specifico attributo ad una mera negazione dell'attributo stesso, poiché tutto ciò che è "diverso" è

possibile specificare ulteriormente la natura di questo errore, dividendo il caso in cui ci basa escusivamente su un principio definito interamente dal "non-è" da uno in cui c'è tanto l' "è" che il "non-è".

⁵²⁵ Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 108.

⁵²⁶ "[...] any account of the being of left- or right-handedness will include irreducible references to the ways the other is not. In speaking of enantiomorphic opposites, we are not concerned with left and right as attributes of some underlying thing, but with left-handedness and right-handedness themselves. This phenomenon appears in the opposites up and down or light and dark: to be up just is to be not-down, and vice versa; to be light is to be not-dark, and vice versa. The same is true of the Doxa's two forms, Light and Night. Parmenides' argument is that despite their apparent separation and independence, and the insistence that they are opposite forms, the account of them in B8 makes it clear that the natures of the two are intertwined in exactly the way that enantiomorphic opposites are related" Curd, 107-8.).

⁵²⁷ κατ' αὐτό τ' ἀντία 22 B 8.59-60.

⁵²⁸ Questa critica è stata mossa anche da Palmer (Palmer, «Review of The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought», 118.) e soprattutto da Pulpito (Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un'interpretazione epistemologica dell'Eleatismo.», 17-18.) che mette in risalto due aspetti fondamentali di questa problematica: 1) l'opposizione riguarda i singoli caratteri leggero/pesante etc... e non "la natura" in sé del principio Luce; inoltre 2) tali attributi possono essere esplicitati tramite degli "è" autosufficienti. A ciò io aggiungo un terzo fatto, cioè che se noi riduciamo la Luce all'essere "caldo, leggero etc..." allora stiamo scomponendo il principio in principi ancora "più elementari"; ma allora verrebbe meno il senso della ricerca della natura *unica* dell'ente fondamentale. Tuttavia, questa critica che sto muovendo ora esula dalla questione specifica "Luce e Notte sono enantiomorfici?" e mira direttamente al cuore della lettura predicazionale, per lo meno come la intende Curd; Mourelatos, con la teoria della *Naive Metaphysics of Things* (di cui diremo a breve), ridefinisce i limiti della questione.

“non-essere”.⁵²⁹ Parmenide parla di opposizione e di caratteristiche opposte, ma non c’è alcun elemento all’interno del testo che ci faccia supporre che l’opposizione non sia esprimibile in termini positivi ma esclusivamente negativi.

2.3 La metafisica “Naïve” e alcune considerazioni

Nel riassumere la posizione di Mourelatos, quando dovevo riferirmi al secondo termine dell’identità inter-teoretica (la Y in “X è Y”) ho volutamente fatto ricorso ad un’espressione ambigua, cioè “ente/predicazione”. Il motivo di tale mia scelta è che Mourelatos, nel libro *Route of Parmenides*, non specifica mai se il termine che indica la seconda parte dell’identità sia un ente concreto o una predicazione⁵³⁰, sebbene dai suoi esempi (il più celebre: “il fulmine è una scarica elettrica”) sembra che il *definiens* sia un oggetto reale. Un approfondimento in tal senso arriverà con l’articolo *Heraclitus, Parmenides, and the Naïve Metaphysics of Things*⁵³¹ in cui espone la sua teoria⁵³² per cui fino all’avvento della filosofia platonica (sebbene il passaggio avverrà in modo sfumato e graduale) l’uomo greco, sia il contadino che il filosofo, vedeva il mondo come un “insieme di cose”. Per “cose” (*things*) Mourelatos non intende solo ciò che anche noi definiremmo enti – per esempio il sole, la luna, una pietra etc... – ma anche ciò che per noi è “proprietà di qualcosa”; per esempio il calore.⁵³³ Ciò è possibile, secondo Mourelatos, in quanto le stesse proprietà “occupavano” una dimensione spaziale⁵³⁴, per cui il calore emanato dal sole era una vera e propria entità che “partiva” dal sole e arrivava fino a noi⁵³⁵. Per dirla coi termini di Mourelatos, il sole non “possiede calore” ma “è calore”. Fatto questo chiarimento, si dovrebbe capire perché ho voluto evitare di chiamare il secondo elemento dell’identità inter-teoretica semplicemente “ente”: si sarebbe corso il rischio di escludere a priori tutto quello che per noi è “predicazione” ma che per Parmenide (inteso nell’ottica di Mourelatos) andrebbe definito “una cosa” (*thing*)⁵³⁶. Pensare al secondo termine dell’identità inter-teoretica sempre e solo come ad un ente, inoltre, dovrebbe rendere ancora più chiaro per quale motivo esso debba essere uno e uno soltanto: nessuna cosa può essere “due cose”. Tuttavia ciò, cioè

⁵²⁹ Sia chiaro: non sto negando che il “leggero” sia effettivamente il “non-pesante”, sto solo affermando che entrambi gli attributi possono essere compresi nella loro valenza positiva, senza dover necessariamente richiamare l’altro in un circolo (predicativamente ed epistemologicamente) infinito per la loro reciproca comprensione.

⁵³⁰ Alcuni dubbi potrebbero emergere, per esempio dalla lettura di Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 190–91. Mi pare che Mourelatos stesso ammetta questa sua “mancanza” nella prefazione dell’edizione del 2008 (Mourelatos, XXIII.).

⁵³¹ Mourelatos, «Heraclitus, Parmenides, and the Naive Metaphysics of Things». Ristampato in Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 299–332.

⁵³² In realtà, come lo stesso Mourelatos dichiara, è fondamentalmente ripresa da Heidel (William Arthur Heidel, «Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy.», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 19, n. 3 (1906): 333–379.); inoltre, per molti aspetti, è simile alla posizione che assume Cornford su Anassagora (Francis MacDonald Cornford, «Anaxagoras’ Theory of Matter-I», *Clasquar The Classical Quarterly* 24, n. 1 (1930): 14–30; Francis MacDonald Cornford, «Anaxagoras’ Theory of Matter-II», *Clasquar The Classical Quarterly* 24, n. 2 (1930): 83–95.). Per un elenco di altri testi dove viene affrontata questa problematica, si veda direttamente la bibliografia fornita dall’autore in Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 306 nota 12.

⁵³³ In modo analogo Casertano nel 1989 sosterrà che “il fatto importante è che sia gli oggetti immediati della nostra esperienza, sia gli oggetti del nostro discorso scientifico, siano gli ὄντα, cioè degli aspetti reali” (Casertano, *Parmenide*, 1989, 133.). Di tale idea anche Cerri (Giovanni Cerri, «La fisica di Parmenide», in *Ontologia scienza mito: per una nuova lettura di Parmenide* (Milano; Udine: Mimesis, 2011), 69.) che molto ammira entrambi gli studiosi e condivide l’idea di fondo di Mourelatos del verbo essere come indicante identità/uguaglianza (Cerri, 62 nota 16; Cerri, *Parmenide*, 60 nota 83. *Infra* p. 160.

⁵³⁴ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 302.

⁵³⁵ Mourelatos, 301–2.

⁵³⁶ Talvolta Mourelatos per riferirsi alle proprietà intese come “cose” utilizza il termine “quasi-cosa” (“*quasi-thing*” Mourelatos, 327.).

l'interpretazione di un predicato come un ente, apre ad una critica abbastanza palese: se io posso dire che *qualcosa è solo qualcosa*, nondimeno posso affermare che *ciascuna cosa può possedere più attributi*. Se non ci fosse questa "reificazione" delle qualità, quest'ultima tipologia di affermazione non inficerebbe il monismo parmenideo come lo intende Mourelatos; ma poiché ogni qualità è "una cosa", allora si può dire che *ciascuna cosa può essere più cose*. Lo stesso Mourelatos, senza accorgersene, dà una prova evidente di ciò quando, portando l'esempio del sole poco fa citato, afferma che:

Il Sole, per esempio, ha (o, in modo maggiormente conforme alla teoria nella *Naïve Metaphysics of Things*, è) una tale ed intensa concentrazione di calore e luminosità che può distribuirle alla terra, alle piante e agli animali⁵³⁷

Come è evidente lo stesso Mourelatos ricorre ad un esempio dove un ente X (il sole) viene definito attraverso più di un attributo (caldo e luminoso): la natura del sole consiste nel calore e nella luminosità. Sebbene in questo frangente Mourelatos sorvoli su questo problema, alcune pagine dopo è costretto ad ammettere una tale eventualità:

Certamente noi non siamo realisti in un modo così estremamente denotazionista nel nostro uso del linguaggio. Normalmente, quando noi diciamo "non blu" noi stiamo indicando una qualsiasi cosa che non sia blu, ma all'interno del *range* dei colori. E se sentissimo che qualcuno pronuncia la frase "non Tom" [...] noi saremmo pronti a interpretare ciò come "un *uomo* che non sia Tom."⁵³⁸

In poche parole quando noi diciamo "non-Y" non intendiamo prendere in considerazione tutto ciò che non è Y ma solo ciò che appartiene alla medesima categoria di Y, tranne Y. Da ciò se ne può dunque dedurre, mi pare, che il sole sia caldo e luminoso, cioè caldo e non-buio, senza che ciò si trasformi realmente in una negazione costitutiva; da qui, giocoforza, la negazione del *monismo predicazionale*.⁵³⁹ Ma tutto ciò, che è abbastanza palese per noi, se ho ben capito quel che intende dire Mourelatos⁵⁴⁰, non lo era per Parmenide e quindi rappresenta il vero limite della sua filosofia; tuttavia, esso non dipenderebbe da Parmenide direttamente, ma dal modo di guardare al mondo che egli ha ereditato dai suoi predecessori, cioè il modo della *Naïve Metaphysics of Things*. Egli, dice Mourelatos, sebbene utilizzi il *λόγος*, non vede un mondo "logicamente [*stricto sensu*] ordinato" ("logos-textured word, a word articulated in logical space"⁵⁴¹) ma un "illimitato ed inesplorato

⁵³⁷ "Il Sole, per esempio, ha (o, in modo maggiormente conforme alla teoria nella *Naïve Metaphysics of Things*, è) una tale ed intensa concentrazione di calore e luminosità che può distribuirle alla terra, alle piante e agli animali" ("The sun, for example, has (or, more aptly within NMT [*Naïve Metaphysics of Things*], is) such a high concentration of warmth and luminosity that it can impart these to the earth, plants and animals" (Mourelatos, 301–2.). D'altra parte anche trattando gli enti "Luce" e "Notte" Mourelatos ammette competono loro vari attributi (Mourelatos, 325–26.).

⁵³⁸ "The fact, of course, is that we are not such extreme denotationist realists in our use of language. Ordinarily, when we say "not blue" we point toward anything but blue, yet within the conceptual range of color. And if we should hear someone utter the phrase 'Not Tom' [...] we would be prepared to interpret it as 'a *man* other than Tom' [...]" (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 328.).

⁵³⁹ Parlo esplicitamente di monismo predicazionale in quanto lo stesso Mourelatos, rivedendo la propria posizione a proposito di queste questioni (cioè l'unicità e l'utilità della negazione), riprenderà alcune obiezioni che gli erano state mosse in passato e le rivolgerà egli stesso a Curd; v. Mourelatos, «Parmenides and the Pluralists», 122–24.

⁵⁴⁰ Mi pare strano che Mourelatos, dopo aver mostrato una certa raffinatezza del pensiero parmenideo sconosciuta ai suoi predecessori, possa dichiarare che Parmenide cada in un errore tanto grossolano, un po' come nel caso di chi sostiene che Parmenide non comprenda la differenza tra la sfumatura esistenziale e quella predicativa all'interno della negazione e confonderebbe dunque "Socrate non è cavallo" con "Socrate non esiste".

⁵⁴¹ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 328.

oceano con un'isolata isola di Essere (o, con più isole del genere)⁵⁴². Ciò che permetterà di fare un "passo in avanti" sarà il fatto che, pur ancora considerando le proprietà come enti concreti e non astratti, i filosofi inizieranno a riconoscere certi legami tra tali proprietà, in particolar modo i legami di opposizione polare [*polarities*] (certe proprietà non sono mai presenti insieme ad altre, per esempio se c'è il caldo non c'è il freddo) e di correlazione [*affinities*] (per cui certe proprietà si accompagnano sempre o per lo più ad altre, per esempio se c'è la luce c'è anche il caldo).⁵⁴³ Secondo Mourelatos, l'abbandono della *Naïve Metaphysics of Things* inizierà già con Eraclito⁵⁴⁴, e, in un certo senso, con i seguaci di Parmenide e i Pluralisti⁵⁴⁵, per poi compiersi definitivamente con Platone e la sua teoria della differenza esposta principalmente nel *Sofista*⁵⁴⁶.

Conclusioni

Le interpretazioni analizzate in questo capitolo, pur differendo su questioni anche rilevanti, mi pare siano accumulate, oltre che dall'intendere il verbo εἶμί in senso primariamente predicazionale, dal giungere alla conclusione che in Parmenide non vi è affatto un rifiuto del mondo fisico. Anzi, è tutto il contrario, la filosofia parmenidea ha come fine ultimo darci gli strumenti per conoscere questo mondo: secondo Mourelatos, spiegandoci in cosa consiste il processo conoscitivo; secondo Curd, spiegandoci come scoprire quali sono gli enti fondamentali che lo costituiscono. A proposito di Kahn, come abbiamo visto, è impossibile esprimersi in modo sicuro visto che egli non si dedica ad uno studio sistematico di Parmenide; tuttavia, ci sono chiari indizi a favore di un'accettazione della realtà fisica e della sua conoscibilità⁵⁴⁷.

Nonostante ciò, tali autori, forse ancora influenzati dal vecchio *paradigma*, si dimostrano riluttanti ad ammettere una qualche positività relativamente ai contenuti della seconda parte del Poema, cioè la cosiddetta δόξα. Nel prossimo capitolo vedremo come questo pregiudizio verrà definitivamente abbandonato, in favore di una rivalutazione complessiva di Parmenide, a cui verrà riconosciuta una competenza scientifica, prima solo ipotizzata sporadicamente da alcuni studiosi provenienti da discipline scientifiche⁵⁴⁸, non già da storici della filosofia antica.

⁵⁴² "limitless uncharted [...] ocean with just one isolated island of Being (or [...] several such isolated islands) somewhere in it" Mourelatos, 328. Per l'esattezza qui Mourelatos non sta affermando che questa sia la visione di Parmenide, tuttavia, poiché afferma che questa non è il nostro modo di vedere il mondo in un contesto dove è implicita l'opposizione rispetto al modo parmenideo di guardare la realtà, mi pare che queste parole possano ben definire in che modo secondo Mourelatos era la visione di Parmenide.

⁵⁴³ Mourelatos, 302–3.

⁵⁴⁴ Mourelatos, 317–24.

⁵⁴⁵ Mourelatos, 331–32.

⁵⁴⁶ Cfr. Curd, *The Legacy of Parmenides*, 2004, XXII–XXIII.

⁵⁴⁷ Talvolta qualche affermazione più che un semplice indizio sembra proprio una prova inconfutabile, per esempio "La metafisica di Parmenide fornisce così le basi per la sua fisica" ("Parmenides' metaphysics thus provides the basis for his physics", Kahn, *Essays on Being*, 208.)

⁵⁴⁸ Per esempio De Santillana o Popper; un marcato interesse scientifico è dimostrato anche da Gilbert; v. *infra* p. 152.

Capitolo 4. Verso il terzo millennio: la rivalutazione della seconda parte del poema e l'unità nelle interpretazioni fisiche e modali.

1. Un poema in due parti

Δισσὴν τε ἔφη τὴν φιλοσοφίαν, τὴν μὲν κατὰ ἀλήθειαν, τὴν δὲ κατὰ δόξαν.

Disse duplice la filosofia: secondo verità e secondo opinione.⁵⁴⁹

In questo modo Diogene ci introduce la filosofia parmenidea. Oltre a lui, diversi altri autori ci hanno tramandato questa divisione dicotomica della filosofia di Parmenide (28 A 4, 11, 14, 23-28, 37, 46 *et alia*). Ma cosa vuol dire esattamente ciò? La divisione implica che una parte è vera e l'altra *falsa*, oppure che le due parti trattano argomenti diversi, *entrambi veri*? Ed in questo secondo caso, il tipo di approccio epistemologico è il medesimo, o cambia in relazione all'oggetto di ricerca? A seconda del tipo di proposta, come cambia l'interpretazione del concetto di unità?

Nei primi capitoli abbiamo visto per lo più interpretazioni che seguivano la linea interpretativa "standard", cioè quella del rifiuto della δόξα, bollata come falsa, ingannevole, erronea etc... Adesso, invece, ci si occuperà di quelle interpretazioni che accettano come veritiero questo contenuto;⁵⁵⁰ analizzando in che modo si è realizzata questa "inversione di rotta", ci si soffermerà anche sui modi in cui è stato possibile recuperare il senso veritativo di questa seconda parte. Tutto ciò, ovviamente, finalizzato alla comprensione di come può mutare la lettura del cosiddetto "monismo parmenideo".

1.1 Doxai: opinioni, apparenza/apparire e fisica

Prima di iniziare il discorso vero e proprio sul problema della fisica parmenidea è necessaria una piccola ma non irrilevante precisazione sul termine δόξα, che, sebbene letteralmente voglia dire "opinione"⁵⁵¹, secondo alcuni interpreti, in Parmenide, indicherebbe ciò che appare, il mondo

⁵⁴⁹ Diogene, IX, 22 = 28 A 1 DK, trad. Giannantoni.

⁵⁵⁰ Ovviamente, come nei casi precedenti, si è dovuta effettuare una selezione; rimangono esclusi dalla trattazione sistematica alcuni testi che hanno comunque avuto un'importanza rilevante nell'evoluzione del pensiero della critica in tal senso, per esempio Jean Bollack, «La cosmologie parmenidienne de Parménide», in *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, a c. di Rémi Brague e Jean-François Courtine (Paris: Presses universitaires de France, 1990), 17–53; Jean Bollack, *Parménide: de l'étant au monde* (Lagrasse: Verdier, 2006); Jean Bollack, «From Being to the World and Vice-Versa», in *Parmenides, Venerable and Awesome (Plato, Theaetetus 183e): Proceedings of the International Symposium (Buenos Aires, October 29/November 2, 2007)*, a c. di Néstor-Luis Cordero (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2011), 9–20, <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3384755>; Marcel Conche, *Parménide. Le poème: fragments* (Paris: Presses Universitaires de France, 1996), 214–21. (Il testo di bollack del 1990 è disponibile online in inglese all'indirizzo <https://chs.harvard.edu/CHS/article/display/6636.15-the-parmenidean-cosmology-of-parmenides>). Vedi anche *infra* p. 121 n. 603.

⁵⁵¹ Il LSJ come significati principali riporta i neutri *notion, opinion, judgement* e, come derivati "dispregiativi" di questi, anche *mere opinion, conjecture*; secondariamente *estimation, repute*, cioè *the opinion which others have of one*; infine, se detto di apparenze esteriori (of external appearance) *glory, splendour*. Secondo Cunliffe in Omero il termine indica "ciò che ci si aspetta" da qualcuno/qualcosa (Cunliffe, *A lexicon of the Homeric dialect*, 98.). Due precisazioni: 1) prima di tutto, ma si tratta di una mera curiosità, nel LJS il primo esempio di traduzione "opinione" è dell'espressione βροτῶν δόξαι di Parmenide 1.30. 2) Secondo, e questo è un aspetto che ritengo decisamente più rilevante, il LSJ precisa che δόξα indica un giudizio (un'opinione etc...) *whether well grounded or not*, cioè che può essere vero, basato in modo corretto, oppure falso. Dunque, attenendoci solo ed esclusivamente al termine, secondo la più autorevole fonte (LJS), il termine δόξα è *neutro*, non indica l'opinione in contrapposizione alla verità, ma una "conoscenza" (*lato sensu*) che può corrispondere alla verità

fenomenico diremmo noi oggi. È risaputo che nella lingua greca ogni termine raccoglie un'infinità di sfumature di significato, e la polivalenza del termine δόξα, secondo questi ultimi, oscillerebbe tra il senso di “ciò che compare a” (gli enti che sono visibili per qualcuno) e “ciò che sembra a” (le opinioni). Il motivo per cui il termine δόξα, che letteralmente è riferito esclusivamente alla sfera gnoseologica e non ontica⁵⁵², viene inteso in tal modo sarebbe legato al fatto che l'oggetto della δόξα sono τὰ δοκοῦντα⁵⁵³; tale termine, al contrario del precedente, si presta *direttamente* a delle speculazioni in tal senso, visto che in esso è implicito un riferimento a *ciò che appare*, come anche già Verdenius nel 1942 aveva evidenziato⁵⁵⁴. Tuttavia, nel 1956, viene pubblicato il capitale saggio di Redard *Du grec δέχομαι «je reçois» au sanskrit átka- «manteau»: sens de la racine *dek-* dove viene analizzata la radice *-dek*, e si conclude affermando che essa indica l'attività di “conformarsi a ciò che si reputa una norma”⁵⁵⁵, pertanto si “impone deliberazione e scelta”⁵⁵⁶. Questo elemento “soggettivo” – cioè la scelta – implica che, sebbene la δόξα rinvii necessariamente ad un mondo che si manifesta e appare, cioè ad un mondo *che è*, tuttavia la correttezza di tale rinvio è limitata all'affermazione dell'esistenza di “un qualche tipo di fenomeno”, ma non necessariamente *semplicemente* a ciò che al soggetto appare. Se i sensi attestano qualcosa abbiamo dunque una percezione, ma la conoscenza basata su tale percezione dipende in qualche modo “da noi” che decidiamo di interpretare il fenomeno in un dato modo piuttosto che un altro.⁵⁵⁷ Le *doxai*, dunque, sono “opinioni”, perché, seppur basate su ciò che si manifesta, della conoscenza basata su tali percezioni non abbiamo la minima garanzia (detto in termini parmenidei, non abbiamo πίστις ἀληθής). Diversamente, il verbo φαίνεται esprime un'apparenza che “si impone dall'esterno”⁵⁵⁸ e che in tal modo va accettata, senza alcuna scelta soggettiva. Dunque, se ne deduce che le δόξαι *letteralmente* sono sempre “opinioni”, *vere o false* che siano – su questo punto torneremo fra poco – , e non possono essere considerate direttamente come “apparenze”, cioè i fenomeni a cui rinviano. Su ciò ha insistito fortemente Cordero⁵⁵⁹, ma il fatto è riconosciuto praticamente in modo unanime ormai. Tuttavia, come fanno notare diversi autori⁵⁶⁰, il riferimento ai fenomeni è “talmente forte” per cui, quando si parla di δόξα, comunque ci si sta esprimendo sulla realtà; dunque, indirettamente, *lato*

(*conoscenza stricto sensu*) oppure essere falsa (*pseudoconoscenza*). Questa precisazione ci tornerà utile per quello che diremo nelle prossime righe.

⁵⁵² Cordero, «Parmenide scienziato?», 60.

⁵⁵³ Sullo stretto rapporto tra δόξα e δοκοῦντα sono molto interessanti le osservazioni di Casertano (v. *infra* p. 152 n. 778; Casertano, *Parmenide*, 1989, 56–63 note 32–33, 203–13.).

⁵⁵⁴ “C'è la difficoltà presentata dalle parole τὰ δοκοῦντα. Tradurle con ‘le apparenze’ o ‘i fenomeni’ non è corretto. Nella riga precedente si è stabilito che Parmenide avrebbe ascoltato le βροτῶν δόξαι. Ovviamente le parole τὰ δοκοῦντα si riferiscono a ciò, quindi il loro significato è ‘ciò che appare loro’ [*scil.* ai mortali]”. (“There is the difficulty presented by the words τὰ δοκοῦντα. To render them by ‘the appearance’ or ‘the phenomena’ is not correct. In the preceding line it is stated that Parmenides shall hear the βροτῶν δόξαι. Obviously the Words τὰ δοκοῦντα refer to these, and so they mean ‘that which appears to them’ (i.e. mortals).” Verdenius, *Parmenides*, 49.).

⁵⁵⁵ Georges Redard, «Du grec δέχομαι “je reçois” au sanskrit átka- “manteau”: sens de la racine *dek-», in *Sprachgeschichte und Wortbedeutung: Festschrift Albert Debrunner, gewidmet von Schülern, Freunden und Kollegen*, a c. di Albert Debrunner (Berne: Francke, 1954), 360.

⁵⁵⁶ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 129.

⁵⁵⁷ Mi pare che questo aspetto soggettivo dell'interpretazione dei fenomeni sia ben reso da Cornford per cui τὰ δοκοῦντα sono “ciò che sembra reale [...] ciò che sembra vero [...] e ciò che è *sembrato giusto* agli uomini, la decisione che loro hanno stabilito per riconoscere le apparenze e le corrispondenti credenze nella convenzionale istituzione del linguaggio” (“what *seems real* [...] what *seems true* [...] and what has *seemed right* to men, the decision they have laid down to recognize appearances and the corresponding beliefs in the conventional institution of language”. Cornford, *Plato and Parmenides*, 32.).

⁵⁵⁸ Redard, «Du grec δέχομαι», 354.

⁵⁵⁹ Néstor-Luis Cordero, *By being, it is: the thesis of Parmenides* (Las Vegas: Parmenides Pub., 2004), 125–63, *passim*, <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3384746>; Cordero, «Parmenide scienziato?», 160–62.

⁵⁶⁰ Untersteiner, «La “doxa” en la filosofia de Parménides»; Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides»; Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 118–31, 301–28.

sensu, “quando diciamo δόξα ci riferiamo al mondo”. Questo lento “passaggio” è iniziato probabilmente con Reinhardt⁵⁶¹, ma senza dubbio è Heidegger colui che ha dato un forte impulso a questa lettura⁵⁶²; diversi autori, dunque, sono arrivati ad identificare τα δοκούντα con gli enti *tout court*⁵⁶³ (tra costoro, forse, va inserito anche Ruggiu, il quale talvolta non esita a tradurre in questo modo⁵⁶⁴, sebbene altrove affronti dettagliatamente l’argomento, ed anzi egli stesso specifici che è con Heidegger che inizia tale tendenza⁵⁶⁵). Come mai avviene ciò?

Proviamo a fare un piccolo passo indietro e torniamo alla conclusione per cui τα δοκούντα primariamente non sono le cose che appaiono “come sono”, ma “come sembrano al soggetto”. Per conseguenza, se ne deduce che le conoscenze (o pseudoconoscenze) su tali *apparenze*, cioè le δόξαι, possono essere fallaci se il soggetto “sbaglia” nel suo atto volitivo. E d’altronde ciò sembra proprio ciò che accade quando si ha a che fare con le δόξαι βροτῶν, che sono “opinioni dei mortali”: come dice Parmenide di esse “non c’è vera certezza” (ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς B 1.30). Ma, e qui sta il nocciolo della questione, queste δόξαι, che di per sé sono opinioni e non conoscenze, cioè verità, possono “adeguarsi alla norma corretta”, e dunque essere vere? Se ciò è possibile, di conseguenza,

⁵⁶¹ Karl Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie.*, 2° Ed. (Frankfurt am Main: Klostermann, 1959), 9, 26. Ritengo che da Reinhardt a “noi” un tassello fondamentale sia la lettura di Schwabl su cui tornerò fra poco; per ora mi limito a osservare che per lo storico le opinioni hanno una “obiettiva corrispondenza rispetto alla realtà” (Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides», 60.).

⁵⁶² I passi di Heidegger, tra l’altro alquanto criptici, che possono indurci a pensare ciò sono principalmente Martin Heidegger, *Essere e Tempo*, a c. di Franco Volpi, trad. da Pietro Chiodi (Milano: Longanesi, 2014), 26, 40, 128, 210, 258 e soprattutto a pagina 269 la nota 39; Martin Heidegger, *Introduzione alla metafisica* (Milano: Mursia, 2014), cap. 4 § 2. Per quanto riguarda l’attribuzione ad Heidegger di questo modo di intendere la δόξα v. Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 135 nota 31; Cordero, «Parmenide scienziato?», 60. Per un’ulteriore bibliografia sugli studi sul modo heideggeriano di leggere Parmenide v. *infra* n. 563.

⁵⁶³ Jean Beaufret, *Le poème de Parménide* (Paris: Presses Universitaires de France, 1955), 32; Mansfeld, «Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt», 160; Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, 216. Cfr. Clémence Ramnoux, *Héraclite ou l’homme entre les choses et les mots* (Paris: Les Belles Lettres, 1968), 113. Vi sono tuttavia molti autori che pur traducendo τα δοκούντα con “le cose che sono” (o simili) comunque riconoscono l’ambiguità del termine, per esempio il già citato Mourelatos (Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, 203, 210.) o Reale (Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 89 nota 8.). Le ambiguità aumentano se leggiamo alcuni passi platonici, per esempio *Gorgia* 472A dove il termine “δοκούντων” è interpretata da alcuni come “delle cose considerate” (Massimo Pulpito, «Ta dokounta: oggetti reali di opinioni false», in *Parmenide scienziato?*, a c. di Néstor-Luis Cordero, Livio Rossetti, e Flavia Marcacci (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008), 115.) da altri come “delle testimonianze” (Cordero in Cordero, «Parmenide scienziato?», 155; Augusta Fasti in Enrico Maltese, a c. di, *Platone. Tutte le opere: Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico, Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro, Alcibiade ...* (Roma: Newton Compton, 2013), 1447.). In modo analogo sono problematici alcuni passi del *Teeteto* (158E τὰ ἀεὶ δοκούντα ... τῶ εἶναι δοκοῦντι ἀληθῆ; 162C τὸ δοκοῦν ἐκάστῳ τοῦτο καὶ εἶναι τῶ δοκοῦντι) dove si parla delle “opinioni” di Protagora (cfr. Cordero, «Parmenide scienziato?», 61.); tuttavia queste stesse “opinioni” sono definite come “ἄν ἅ πάσχη (τις)” (*Teetet.* 167a) e “οἷα μὲν ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται” (*Teetet.* 152a), cioè come fenomeni in quanto tali; inoltre, come osserva Bredolow, “è da notare che questa tesi su Protagora è intesa allo stesso modo anche da Sesto Empirico (*Pyrrh. hyp.* I, 219 Πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἔστιν) e Aristotele (*Met.* IV 5, 1009b13-15. Τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν... ἀληθὲς εἶναι), intendendo come *phainomena* quello che Platone chiama *dokoûnta*.” (“es de notar que así entendieron la tesis de Protágoras también Sexto Empírico (*Pyrrh. hyp.* I, 219: πάντα γὰρ τὰ φαινόμενα τοῖς ἀνθρώποις καὶ ἔστιν) y Aristóteles (*Met.* IV 5, 1009b13-15: τὸ φαινόμενον κατὰ τὴν αἴσθησιν... ἀληθὲς εἶναι), glosando como *phainómena* lo que Platón llamaba *dokoûnta*.” Bredlow, «Parménides Científico y Las Opiniones de Los Mortales (Apuntes Para Una Nueva Interpretación)», 10.). Non sono molto sicuro di dove vada collocato Owen che traduce “things-that-seem” (Owen, «Eleatic Questions», 88.), mi pare, infatti, permanga una certa ambiguità: le “things” che “seem” sono le “cose che appaiono al nostro cospetto” cioè gli enti, oppure le “cose che appaiono come (ap)paiono a noi”, cioè la percezione che di esse noi abbiamo, dunque una “opinione” su di loro? .

⁵⁶⁴ Per esempio Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 194.

⁵⁶⁵ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 118–36, 301–42 ma soprattutto p. 135 nota 31.

τὰ δοκοῦντα che stanno alla base delle δόξαι – cioè “i fenomeni che sembrano al soggetto” su cui si basano le “opinioni del soggetto” – *potrebbero corrispondere* effettivamente ai fenomeni reali. Ma dunque, se i termini τὰ δοκοῦντα e δόξα/δόξαι sono “neutri”⁵⁶⁶, cioè possono indicare *verità* o *falsità* (δόξαι) ovvero *l'apparire reale* o *mera apparenza* (τὰ δοκοῦντα), come si comprende la differenza tra la δόξα “vera” e quella “falsa”? Per tutti gli studiosi che affermano l’ambiguità dei termini δόξα e τὰ δοκοῦντα la risposta a questo quesito consiste proprio della filosofia parmenidea: essa, oltre ad insegnarci “il cuore della verità ben rotonda” (prima parte del poema), ci insegna anche a conoscere la realtà che appare, rendendoci in grado di distinguere tra una *vera fisica* ed una *fallace*. Ovviamente, la risposta finale è diversa per i diversi autori a seconda di come interpretano la filosofia parmenidea nel suo insieme, ma ciò che è comune è, senza dubbio, la rivalutazione positiva della seconda parte del poema. Non è un caso che la rivalutazione dei termini δόξα e τὰ δοκοῦντα sia iniziata proprio con la rivalutazione positiva della fisica parmenidea di cui diremo fra poco.

Prima di passare al prossimo argomento, bisogna però fare una piccola precisazione. Sebbene la rivalutazione di tali termini e la rivalutazione della fisica parmenidea vadano *spesso* pari passo, questa non è una regola. Uno dei maggiori sostenitori della visione “negativa” della δόξα e del significato esclusivamente *gnoseologico* del termine (almeno fino a prima di Platone⁵⁶⁷) è Cordero, il quale, dopo aver argomentato le proprie posizioni sui termini in questione⁵⁶⁸, afferma comunque che vi è una *scienza fisica* in Parmenide di cui è impossibile non riconoscere la validità⁵⁶⁹; ma proprio perché queste teorie fisiche *sono verei*, esse vanno incluse nella via della verità⁵⁷⁰. D’altra parte, vi

⁵⁶⁶ Alla base di questa “neutralità” in genere i vari studiosi (per esempio Ruggiu, 119; Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides», 59 e a p. 56 nota 9 .) portano come argomentazione comune il fatto che il termine δόκιμος ha chiaramente una valenza positiva, perciò la radice *dek in sé non implica una negatività; a maggior ragione, secondo tali interpreti, parrebbe improbabile che Parmenide usi due termini con la medesima radice in due sensi fra di loro opposti. D’altra parte, queste osservazioni non sono delle prove; per esempio, secondo Mourelats si tratta di una sorta di “ironia” voluta (Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, 231.). Sulla possibilità di “opinione vere” (δόξαι ἀληθεῖς) si veda *Filebo* 36C.

⁵⁶⁷ Lafrance sostiene che tra i presocratici tutti i derivati di δοκέω esprimono una sorta di “pessimismo epistemologico” (Yvon Lafrance, *La théorie platonicienne de la Doxa* (Montréal: Les Belles Lettres, 1981), 393.); esempi celebri sarebbero il frammento 28 di Eraclito e il frammento 34 di Senofane. Cfr. Yvon Lafrance, «Les multiples lectures du Poème de Parménide», *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie* 32, n. 1 (1993): 117–28, <https://doi.org/10.1017/S001221730001502X>; Yvon Lafrance, «Le Sujet du Poème de Parménide: L’Être Ou L’Univers?», *Elenchos: Rivista di Studi Sul Pensiero Antico* 20, n. 2 (1999): 265–308.

⁵⁶⁸ Cordero, *By being, it is*, 152–54; Cordero, «Parmenide scienziato?», 60–62; Néstor-Luis Cordero, «‘Parmenidean ‘Physics’ Is Not Part of What Parmenides Calls ‘ Δόξα ’», in *Parmenides, Venerable and Awesome (Plato, Theaetetus 183e): Proceedings of the International Symposium (Buenos Aires, October 29/November 2, 2007)*, a c. di Néstor-Luis Cordero (Las Vegas: Parmenides Publishing, 2011), 102–6, <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3384755>.

⁵⁶⁹ Cordero, «Parmenide scienziato?», passim; Cordero, «Parmenides, Venerable and Awesome (Plato, Theaetetus 183e)».

⁵⁷⁰ Per giustificare questa lettura Cordero sostiene un diverso ordine dei frammenti; nel corso degli anni ha più volte rivisto tale ordine; un primo importante cambiamento si ebbe del corso del 2007 in cui Cordero affermò l’ordine Fr.1-3, 5-6, 16, 4, 10-11, 13-15, 17-18, 7-9, 12, 19 (Cordero, «Parmenides, Venerable and Awesome (Plato, Theaetetus 183e)», 113. Novembre 2007) sebbene soli pochi mesi prima (Giugno 2007), egli ritenesse il frammento 12 facente parte dei frammenti “fisici”, cioè veri (Cordero, «Parmenide scienziato?», 80.). Questo cambiamento è dovuto alla testimonianza di Simplicio in *In Phys.* 39.12 in cui il filosofo bizantino afferma esplicitamente che il frammento 12 va collocato “poco dopo” (μετ’ὀλίγα) il discorso sui fenomeni che si colloca dopo B 8.61 (Cfr. Bredlow, «Parménides Científico y Las Opiniones de Los Mortales (Apuntes Para Una Nueva Interpretación)», 8–9 nota 13.). Successivamente, Cordero cambierà ancora opinione, spostando i frammenti 6 e 16 dopo il 18 e prima del 7, lasciando comunque invariata la posizione discriminante rispetto al frammento 8, fornendo dunque il seguente ordine: 1-3, 5, 4, 10, 11, 13-15, 17-18, 6, 16, 7-9, 12, 19 (Néstor-Luis Cordero, «The ‘Doxa of Parmenides’ Dismantled», *Ancient Philosophy* 30, n. 2 (1 ottobre 2010): 236, 240, 245, <https://doi.org/10.5840/ancientphil201030227> nota 8.). Per un approfondimento sulla classificazione dei frammenti v. Christopher J. Kurfess, «Restoring Parmenides’ Poem: Essays toward a New Arrangement of

sono studiosi che ritengono *vere* le teorie fisiche di Parmenide ma sostengono che queste, in virtù della neutralità del termine δόξα, vadano incluse in questa seconda sezione del poema e non già nella prima, ἄληθεια, in quanto fra di esse vi sarebbe non uno scarto gnoseologico di tipo vero-falso ma uno *epistemologico* circa la “qualità” della dimostrazione. Per esempio, Pulpito ritiene che “la differenza tra i due discorsi [...] è la stessa che passa tra il *teorema*, certo e imm modificabile nella sua struttura dimostrativa, e le *teorie*, sempre imperfette e corruttibili. [...] Lo statuto epistemico dei due livelli di discorso è diverso: quello fisico mereologico è senza dubbio inferiore a quello ontologico-olistico”⁵⁷¹. Su tale *differenza epistemologica* insisterà soprattutto Palmer con la sua “interpretazione modale”, per cui la differenza di conoscenza tra ἑόν (ente necessario) e ἑόντα (enti contingenti) non dipende dal *modus cognoscendi* in sé ma dagli oggetti conosciuti che portano a diversi *livelli qualitativi* di conoscenza⁵⁷². Vi è poi ancora un altro tipo di interpretazione, fatto proprio per esempio da Robbiano⁵⁷³, per cui le *doxai* sono opinioni che effettivamente *non conducono alla verità*; tuttavia esse riescono a spiegare in modo soddisfacente *la totalità*⁵⁷⁴ dei fenomeni. Laddove dunque non è possibile giungere alla verità⁵⁷⁵, ecco che le *doxai* sono *utili*, soprattutto perché riescono a fornirci dati comunque attendibili⁵⁷⁶. Questa visione, per molti aspetti, è abbastanza vicina alle interpretazioni più datate per cui la seconda parte del poema esprime “la dottrina meno falsa possibile”, adottata tra l’altro anche da autori trattati nelle pagine precedenti, per esempio Curd⁵⁷⁷. In modo simile, ma in direzione opposta, la lettura di Cerri: il contenuto cosmologico non è altro che un insieme di δόξαι βροτεῖαι, opinioni mortali, in quanto *non corrispondenti a verità*;⁵⁷⁸ tuttavia, esse, sono direzionate verso la verità, e con l’evoluzione ed il progresso scientifico che procede per *unificazioni* esse

the Fragments Based on a Reassessment of the Original Sources» (PhD Thesis, University of Pittsburgh, 2013), <http://d-scholarship.pitt.edu/16704/>.

⁵⁷¹ Pulpito, «Ta dokounta: oggetti reali di opinioni false», 119.

⁵⁷² “The problem with this path is not, as too many interpreters have understood it to be, that nothing *exists* to be discovered along this way. There are innumerable many things that are (and exist) in the manner specified at fr. 6.8–9a (and fr. 8.40–1). However, since their being is merely contingent, Parmenides thinks there can be no stable apprehension of them, no thoughts about them that remain steadfast and do not wander, and thus no true or reliable conviction. According to Parmenides, genuine conviction cannot be found by focusing one’s attention on things that are subject to change. This is why he has the goddess repeatedly characterize the cosmology in the second phase of her revelation as deceptive or untrustworthy. The modal interpretation thus makes it relatively straightforward to understand the presence of the poem’s cosmology. It is an account of the principles, origins, and operation of the world’s mutable population. It is Parmenides’ own account, the best he was able to provide, and one firmly in the tradition of Presocratic cosmology.” Voce “Parmenides” della *SEP* punto 3.5 “the modal interpretation” (<https://plato.stanford.edu/entries/parmenides/#ModInt>). La differenza *epistemologica* ricalza una differenza *ontica*, v. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 164–67.

⁵⁷³ Chiara Robbiano, «Attento alle opinioni, non ti condurranno alla verità! Ma imparale, sono utili e appropriate al loro oggetto», in *Parmenide scienziato?*, a c. di Néstor-Luis Cordero, Livio Rossetti, e Flavia Marcacci (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008), 123–31; in modo più completo Robbiano, *Becoming Being*, 177–99; Cfr. Chiara Robbiano, «Πειθώ. Persuasione, fiducia e arcaica passività», *Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale* 19 (1996): 21–23.

⁵⁷⁴ “Le opinioni sono appropriate perché raggiungono tutto, possono spiegare tutti i fenomeni vari, differenziati e mutevoli. La dea esplicita questo [B1.31-32]” Robbiano, «Attento alle opinioni, non ti condurranno alla verità! Ma imparale, sono utili e appropriate al loro oggetto», 126.

⁵⁷⁵ Questo perché la verità si concentra su ciò che è stabile e non muta (Robbiano, 125.)

⁵⁷⁶ Le *doxai* sono ingannevoli perché le *parole* stesse con cui si costruiscono non esprimono in modo *oggettivo* una realtà ontologica ma sono frutto di una “selezione umana” che si adatta alla necessità del momento, “i nomi che gli uomini danno ai fenomeni selezionano alcuni aspetti della realtà alle spese di altri aspetti” (Robbiano, 128; Cfr. Cerri, *Parmenide*, 75.). Cionondimeno, relativamente a quegli aspetti selezionati, si rivelano utili e affidabili (Robbiano, «Attento alle opinioni, non ti condurranno alla verità! Ma imparale, sono utili e appropriate al loro oggetto», 125, 129.).

⁵⁷⁷ *Supra* p. 107 e sgg. e relative note.

⁵⁷⁸ Su questo aspetto Cerri insisterà ripetutamente, anche recentemente in Giovanni Cerri, *Dall’universo-blocco all’atomo nella scuola di Elea: Parmenide, Zenone, Leucippo*, a c. di Massimo Pulpito e Sofia Ranzato, 2018, 63.

saranno sempre più vicine alla verità e sempre meno false. Di questo passo, di unificazione in unificazione, si giungerà all'unificazione ultima per cui resterà una sola ed unica "cosa"⁵⁷⁹: a questo punto, avendo compiuto tutte le unificazioni, le nostre conoscenze non saranno più mere opinioni ma corrisponderanno a verità. Anche qui, dunque, la *doxa* è fallace e incompleta, ma si ravvisa la possibilità ultimativa di una trasformazione e superamento nella verità.⁵⁸⁰ Va citata, infine, la recente ipotesi di Bredlow, per il quale τὰ δοκοῦντα sono "le cose che sono state decise" (*las cosas que se han decidido*)⁵⁸¹, cioè i nomi convenzionali stabiliti dagli uomini e le teorie che tali nomi si basano.

La conclusione che va tratta da questo paragrafo è dunque che, sebbene la questione del termine "δόξα" possa aiutare a far chiarezza sul senso della *fisica* parmenidea, d'altra parte è comunque ipotizzabile – anzi, è ormai opinione accettata quasi all'unanimità – che in Parmenide vi sia una *fisica scientifica*⁵⁸² a prescindere dal senso che per secoli si è dato al termine δόξα. Che insomma la δόξα comprenda anche la fisica, oppure che non la comprenda perché è solo un insieme di opinioni e la fisica è invece ἀληθής, in ogni caso lo statuto gnoseologico della *fisica* non è più in discussione.

Alla fine di questo sottocapitolo⁵⁸³ tornerò nuovamente sul problema del rapporto *doxa/fisica* ma prima è necessario vedere in che modo questo "mondo fisico" (e la relativa scienza fisica) sono stati gradualmente accettati negli studi parmenidei.

1.2 Le interpretazioni classiche della Doxa e la lenta accettazione del mondo fenomenico

Sul tema della seconda parte del poema parmenideo, la posizione più "classica" fra tutte è senza dubbio quella di Diels⁵⁸⁴ per cui, in essa, l'Eleate avrebbe esposto una serie di teorie condivise dai suoi avversari e dai suoi immediati successori solo per poterne mostrare gli errori e, per contro, far risaltare la correttezza del proprio pensiero. Non è un caso che Reale definisca tale posizione "dossografico-polemica"⁵⁸⁵. Vi sono poi altri interpreti che, pur condividendo la lettura generale di Diels, ritengono che le critiche siano rivolte specificatamente contro il pitagorismo; tali studiosi, infatti, sostengono che Parmenide avesse studiato tali teorie in gioventù e, ora, doveva staccarsene per creare una sorta di "scuola dissidente"⁵⁸⁶ che avrebbe dovuto distinguersi in modo chiaro dalla "scuola originaria".⁵⁸⁷

⁵⁷⁹ Volutamente uso questo termine massimamente aspecifico. Su ciò tornerò nel paragrafo su Cerri (*infra* pp. 158-163)

⁵⁸⁰ La verità nelle δόξαι non è espressa ma "traluce" Cerri, *Parmenide*, 74. *Infra* pp. 158-163.

⁵⁸¹ Bredlow, «Parménides Científico y Las Opiniones de Los Mortales (Apuntes Para Una Nueva Interpretación)», 11. Tale lettura si basa sull'ampliamento della definizione già data da Palmer 4 anni prima, "what has been resolved" (Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 176.).

⁵⁸² Per i risultati fisici conseguiti da Parmenide v. *infra* p. 159 n. 817.

⁵⁸³ *Infra* pp. 126-132.

⁵⁸⁴ Hermann Diels, «Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen», in *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zum 50 jährigen Doctor-Jubiläum*, 1887, 249–54; Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 63. Similmente Walter Kinkel, *Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles* (Berlin; Leipzig: Vereinigung wissenschaftl Verleger, 1922), 144, 152; Nestle, *Die Vorsokratiker*, 37; Capelle, *Die Vorsokratiker*, 161.

⁵⁸⁵ Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 296.

⁵⁸⁶ Burnet e Reymond, *L'aurore de la philosophie grecque*, 214.

⁵⁸⁷ Alcuni esponenti di questa posizione sono senza dubbio Burnet (Burnet e Reymond, 213–14.), Frenkian (Frenkian, *Etudes de philosophie présocratique II*, 82–85.) e Schuhl (Pierre-Maxime Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque: introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne* (Paris: Presses Universitaires de France, 1949), 289.). In un certo senso potremmo inserire in questo gruppo anche Levi e Faggi, facendo però dei fondamentali distinguo: per Levi (Levi, «Sulla Dottrina Di Parmenide e Sulla Teoria Della Doxa», 269–87.) la δόξα è "essenzialmente l'esposizione della cosmologia dei Pitagorici" (Levi, 283. Il corsivo è mio) in quanto costoro erano i suoi principali "avversari" dal punto di vista della conoscenza razionale; tuttavia, Parmenide andava proponendo un metodo rivoluzionario anche rispetto alla *communis*

Con l'avvento del XX secolo iniziarono però a diffondersi alcune interpretazioni⁵⁸⁸ che, pur considerando non-vera la δόξα, attribuivano tale insieme di teorie a Parmenide stesso, cercando di coglierne gli elementi di positività. Gran parte di queste interpretazioni ruotavano infatti intorno all'idea che Parmenide, pur non condividendo il dualismo, avesse deciso di esporre un ordinamento plausibile basato proprio su questa concezione fallace; è come se Parmenide dicesse “la realtà non si fonda su una base dualista, ma se così fosse, allora sarebbe in tal modo”. In un certo senso, quindi, si potrebbe ammettere che nella δόξα parmenidea, sebbene non ci sia “verità”, c'è “meno errore” che nelle teorie fisiche dei suoi predecessori e contemporanei; Coxon, per esempio, sostiene che la δόξα sia semplicemente un “mito”, ma colui che sa “è in grado di produrre un mito migliore”⁵⁸⁹. Tale interpretazione, come abbiamo visto, in una certa misura è sopravvissuta anche ai giorni nostri con la lettura di Curd⁵⁹⁰, in un certo senso con quella di Robbiano⁵⁹¹ e anche nelle ultimissime interpretazioni modali⁵⁹².

Quest'ultime teorie, comunque, si basano sull'ipotesi che i principi di base siano fondamentalmente errati e che il mondo apparente sia una mera illusione. Tuttavia, più o meno in contemporanea a queste ultime interpretazioni appena esposte, alcuni studiosi⁵⁹³ iniziarono a ipotizzare che per Parmenide il mondo fisico non fosse una mera illusione, bensì qualcosa di *vero e reale*, anche se *di grado inferiore* rispetto all'Essere di cui si era parlato nella prima parte del poema. Se, dunque, il mondo fisico è *ontologicamente* reale, per conseguenza se ne può avere anche una *conoscenza* reale; tuttavia, poiché la “densità ontologica” è inferiore (il mondo fisico non è allo stesso livello del mondo dell'Essere) anche la relativa conoscenza sarà inferiore. Mentre dunque le teorie poco fa citate ammettevano un “metodo corretto applicato a principi erronei”, queste ultime ammettono non solo un “metodo corretto” ma anche una certa validità dei principi assunti, ancorché limitatamente al mondo fisico *precario e mutevole*. Sebbene non voglia entrare nel merito delle teorie a cui sto facendo riferimento in questo breve capitolo, mi pare doveroso sottolineare che queste ultime appena esposte presuppongono una divisione del mondo⁵⁹⁴ molto simile a quella esposta da Platone: un mondo *eidetico*, completamente intelligibile e “ontologicamente puro”, e uno invece *fisico*, parzialmente intelligibile e “ontologicamente corrotto”. È credibile che prima di Platone si potesse avere una visione del genere?

opinio, che era esposta in modo più o meno rigorosa dai pensatori Milesi; pertanto l'Eleate, a questo punto, avrebbe sentito il bisogno di screditare anche queste visioni. In modo analogo avrebbe fatto anche con la teoria eraclitea che stava appena nascendo (Levi, 285–86.). Per quanto riguarda invece Faggi (Adolfo Faggi, «Parmenide di Elea e il concetto dell'Essere», *Atti della reale Accademia delle Scienze di Torino* 67 (1932): 306–8.) egli ritiene che la seconda parte del Poema esprima sì le teorie pitagoriche, ma non per screditarle in quanto tali bensì perché erano le idee che un tempo condivideva e una parte di lui era ancora ancorato “sentimentalmente” ad esse. A proposito di un “pitagorismo primitivo” in Parmenide v. Friedrich Wilhelm Nietzsche, *La filosofia nell'età tragica dei greci*, trad. da Ferruccio Masini (Padova: Liviana, 1970); Ettore De Marchi, *L'ontologia e la fenomenologia di Parmenide Eleate: studio critico-espositivo* (Torino: C. Clausen, 1905), 47.

⁵⁸⁸ Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 292; Cornford, «Parmenides' Two Ways», 110–11; Coxon, «The Philosophy of Parmenides», 142–44; Kirk e Raven, *The presocratic philosophers*, 281; Albertelli, *Gli eleati*, 1939, 126 e sgg.

⁵⁸⁹ Coxon, «The Philosophy of Parmenides», 143.

⁵⁹⁰ Vedi *supra* p. 107.

⁵⁹¹ *Supra* p. 118.

⁵⁹² *Supra* nota p. 118 n. 572.

⁵⁹³ Franz Brentano e Franziska Mayer-Hillebrand, *Geschichte der griechischen Philosophie. Nach den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie* (Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988), 124–29, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-201706077923>; Gomperz, *Pensatori Greci*, 274; Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, 505–10; Walther Kranz, «Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes», in *Sitzungsberichte der Königl preussischen Akademie der Wissenschaften* (Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1916), 1166–72.

⁵⁹⁴ Vedi per esempio Kranz, «Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes», 1170.

Tra queste visioni, si potrebbe inserire forse anche quella di Reinhardt⁵⁹⁵, per la quale il mondo sensibile, che si dà realmente e quindi è conoscibile realmente, si trova ad essere un miscuglio di essere e non-essere⁵⁹⁶. Come ciò sia possibile, visto che la via del Non-Essere non è percorribile ed è contraddittoria, non è dato saperlo, semplicemente all'improvviso "l'unità" (Essere) diventa "dualità" (Essere e Non-Essere nella forma di Giorno e Notte)⁵⁹⁷. Questa dualità è il mondo sensibile della δόξα, di cui si può avere una vera conoscenza – ed infatti la Dea espone tale conoscenza a Parmenide – sebbene tutto sia nato da una sorta di "errore"⁵⁹⁸. Dall'altra parte, ἡλήθεια è l'Essere che è Uno; bisogna ricordare che il testo di Reinhardt è del 1916, un periodo in cui, come si è visto nel primo capitolo, era pacifica l'identificazione dell'Essere con l'Uno. Poiché Reinhardt non approfondisce ulteriormente la questione di come avvenga questo passaggio dall'Uno al Molteplice (o meglio, al "duale") – passaggio che mi pare si limiti ad una *somma* dei due elementi (*lato sensu*) già dati, cioè l'Essere e il Non-Essere, sebbene il Non-Essere non possa essere considerato un elemento in senso ontologico visto che è appunto la mancanza di essere –, non mi pare necessario soffermarsi troppo sulla questione. Tuttavia, è interessante notare che tale autore non pone la molteplicità/dualità su una linea "altra" rispetto all'Essere-Uno – altrimenti dovrebbe opporsi alla verità come puro errore, cioè conoscenza completamente falsa o non-conoscenza assoluta, ma la non-conoscenza è la seconda via, quella del Non-Essere⁵⁹⁹ – ma come una sorta di sua continuazione, o meglio ancora come una sua "diramazione secondaria", se si vuole rimanere nell'ambito delle analogie viatiche. Se dunque la δόξα richiede l'Essere, il Molteplice richiede l'Uno; se la δόξα *deriva* dall'Essere, il Molteplice, *deriva* dall'Uno. Non si può qui non vedere la chiara influenza neoplatonica. L'esegesi di Reinhardt influenzerà notevolmente Riezler, il quale, sostenendo una necessaria reciproca comprensione tra il Giorno e la Notte⁶⁰⁰, arriverà a mettere esplicitamente in dubbio il concetto di ἔν⁶⁰¹.

1.3 La positività della fisica parmenidea

Una piena rivalutazione della fisica parmenidea avverrà a partire da metà degli anni '50, in particolar modo grazie a due autori, Schwabl e Untersteiner; di quest'ultimo abbiamo già scritto, quindi torneremo su di lui molto brevemente, dando per già appreso quanto detto precedentemente⁶⁰².⁶⁰³

⁵⁹⁵ Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* principalmente pp. 66-88.

⁵⁹⁶ Per Reinhardt, infatti, la Luce e la Notte sarebbero delle manifestazioni di Essere e Non-Essere.

⁵⁹⁷ Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 82. Per Reinhardt è centrale il verso 8.53: Μορφάς γάρ κατέθεντο δύο γνώμης ονομάζειν che Reinhardt traduce "i mortali *si accordarono* nel nominare due forme" (Reinhardt, 27.), cioè "i mortali *istituzionalizzarono* la natura duale del mondo".

⁵⁹⁸ Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 81.

⁵⁹⁹ Reinhardt, 25.

⁶⁰⁰ Riezler, *Parmenides*, 1970, passim; specialmente pp. 43, 47, 61.

⁶⁰¹ L'unità viene intesa come "non semplice" (Kurt Riezler, *Parmenides*, 1° Ed. (Frankfurt am Main: Klostermann, 1934), 52, 55; Riezler, *Parmenides*, 1970, 56, 58.), cioè come una ricomprensione della molteplicità (Riezler, *Parmenides*, 1934, 90; Riezler, *Parmenides*, 1970, 84.)

⁶⁰² Vedi *supra* pp. 44-61.

⁶⁰³ È impossibile render conto di tutte le posizioni, veramente molto numerose, che nella seconda metà del '900 hanno iniziato a rivalutare la fisica parmenidea; mi soffermerò principalmente su quei singoli autori che hanno dato un maggior impulso all'evoluzione della critica parmenidea, e nel prossimo capitolo mi soffermerò su due autori italiani, Ruggiu e Cerri, per motivi specifici: Ruggiu perché fa propri gran parte dei risultati della critica a lui precedente, quindi analizzando il suo caso potrò render conto di un maggior numero di implicazioni tra l'accettazione della fisica e il tema dell'unità; Cerri perché propone una lettura completamente innovativa che, nonostante ciò, *mutatis mutandis*, torna ad accettare quell'idea di "monade assoluta" che le altre interpretazioni fisiche vanno mettendo in dubbio. Mi pare interessante far notare qui, poiché non avrò modo di trattare la questione successivamente in quanto non strettamente collegata al tema dell'unità, che in questo periodo storico (seconda metà del '900), in particolar modo tra gli studiosi di lingua anglofona, sono stati compiuti diversi

Schwabl, nel 1953, con un breve articolo di appena 26 pagine⁶⁰⁴, introduce nelle ricerche parmenidee un'idea che ormai è accettata in modo pressoché unanime da tutti gli studiosi contemporanei⁶⁰⁵, cioè che la coppia degli *opposti* Luce–Notte non ricalca/rappresenta/esprime la coppia *antitetica* Essere–Non-essere⁶⁰⁶. Φάος e νύξ sono entrambi Essere, sono due *modi di essere* dell'Essere. I mortali sbagliano non perché pongono tali forme, ma perché le considerano come opposizioni *assolute* (cioè come se fossero Essere e Non-essere) piuttosto che *complementari* quali invece sono. La complementarità di Φάος e νύξ sarebbe provata dal noto 8.53 che affermerebbe l'unità delle due forme, unità che però i mortali non hanno visto come necessaria.⁶⁰⁷ Tale unità si realizzerebbe proprio nell' "è", infatti "la Luce è" e "la Notte è", cioè "entrambi sono", come viene affermato chiaramente

tentativi di accettare la cosmologia inquadrando la questione all'interno di una cornice epistemologica; per esempio Edwin L. Minar, «Parmenides and the World of Seeming»; Leonard Woodbury, «Parmenides on Names», *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958): 145–60, <https://doi.org/10.2307/310851>; W. R. Chalmers, «Parmenides and the Beliefs of Mortals», *Phronesis* 5, n. 1 (1960): 5–22; Raymond J. Clark, «Parmenides and Sense-Perception», *Revue Des Études Grecques* 82, n. 389 (1969): 14–32, <https://doi.org/10.3406/reg.1969.1027>; Joseph Owens, «The Physical World of Parmenides», in *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, a c. di Anton C Pegis e J. Reginald O'Donnell (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974), 378–95; Thomas M. Robinson, «Parmenides on the Real in Its Totality», *The Monist* 62, n. 1 (1 febbraio 1979): 54–60, <https://doi.org/10.5840/monist19796211>; L.M. De Rijk, «Did Parmenides Reject the Sensible World?», in *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday and the Fiftieth Anniversary of His Ordination*, a c. di Lloyd Phillippe Gerson (Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983), 29–53; Aryeh Finkelberg, «The Cosmology of Parmenides», *The American Journal of Philology* 107, n. 3 (1986): 303–17, <https://doi.org/10.2307/294688>; Aryeh Finkelberg, «“Like by Like” and Two Reflections of Reality in Parmenides», *Hermes* 114, n. 4 (1986): 405–12; Aryeh Finkelberg, «Being, Truth and Opinion in Parmenides», *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 81, n. 3 (1999): 233–48, <https://doi.org/10.1515/agph.1999.81.3.233>; Edward Hussey, «The Beginnings of Epistemology: From Homer to Philolaus», in *Epistemology*, a c. di Stephen Everson (Cambridge: Cambridge University Press, 1990), 11–38. Alla luce di questi studi, proposte come quelle di Cerri, pur risultando estremamente innovative nei contenuti, possono essere inserite all'interno di un unico filone interpretativo che tende a vedere Parmenide sostanzialmente come uno scienziato contemporaneo *ante litteram*. Infine, analizzerò la proposta di Palmer che, pur non essendo propriamente *fisica* in senso stretto, comunque, oltre ad accettare gli εὐντα, pone lo stesso εὐν in un piano fisico (*infra* pp. 163 sgg.).

⁶⁰⁴ Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides».

⁶⁰⁵ Alcune eccezioni sono gli autori che mantengono ancora una visione negativa della fisica parmenidea, per esempio, come abbiamo già visto, Mourelatos e, in misura minore Curd. La visione di Mourelatos, a tal proposito, si rispecchia molto chiaramente nella traduzione di 8.53 e sgg. (*supra* p. 97 sgg.) che costituiscono un nodo fondamentale per la questione che stiamo qui dibattendo. Tuttavia, è importante sottolineare che tanto Mourelatos quanto Curd pongono una lettura *predicazionale* di Parmenide tale per cui il problema della riconduzione di Luce e Notte all'interno dell'orizzonte "Essere" non si pone proprio, essendo questa più una questione fisico-metafisica. Ed in ogni caso, Mourelatos, pur non interessandosi di questa "ricomprensione in unità", nega comunque le identità Luce/Essere e Notte/Non-Essere; per contro mi pare di aver mostrato in che modo in realtà Mourelatos riaffermi le identità tra gli enti (nel senso della NMT) nel mondo fisico.

⁶⁰⁶ Questa indebita identificazione Luce=Essere e Notte=Non-Essere sembrerebbe sia stata causata da un fraintendimento di un passo aristotelico (*Met.* 986 b 27 – 987 a 2). Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides», 62. Tale critica fu ripresa da Chalmers (Chalmers, «Parmenides and the Beliefs of Mortals», 20.). Cfr. Mansfeld, «Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt», 136–39. Che tale identificazione sia erronea sembra dimostrato però anche dallo stesso Aristotele, per esempio indirettamente in *De Gen. et Corr.* 330b 13-15, allorché sostiene che Parmenide avrebbe posto due principi e tutto ciò che è intermedio non sarebbe altro che una mescolanza dei due; ma quali sono questi intermedi e questi estremi? Se gli estremi fossero Essere e Non-Essere gli intermedi dovrebbero essere un *mix* fra i due, ma ciò è assolutamente inconcepibile; al contrario, se noi ipotizzassimo Luce e Tenebra, allora potremmo considerare come intermedi tutto ciò che si trova ad essere più o meno luminoso, più o meno caldo etc... Tra l'altro, in queste pagine Aristotele sta trattando la questione degli elementi fisici, pertanto il fatto che si riferisca a Luce e Notte sembra più plausibile non solo per la coerenza della citazione in sé, ma anche per le finalità perseguite dallo Stagirita in questo capitolo. Sull'attendibilità di Aristotele *supra* p. 97 (nella seconda metà della nota) e *infra* p. 129 n. 644.

⁶⁰⁷ Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides», 53–55 soprattutto.

nel frammento 9⁶⁰⁸. In tale frammento, inoltre, si afferma che tutto è ugualmente pieno di Luce e Notte, proprio perché “con nessuno dei due c’è il nulla”⁶⁰⁹, cioè “entrambi sono essere”.

Questa lettura di Schwabl – che ritengo pienamente corretta per la parte che ho fin qui riassunto – ha due grandi meriti, cioè (1) reinserire Parmenide nel proprio contesto di appartenenza, legandolo meglio al proprio periodo storico e (2) ammettere la realtà del molteplice negato dai tentativi di lettura “melissiani”. Ma i due aspetti, in realtà, sono due facce della medesima medaglia: non abbiamo più una ontologia che “come un fungo” spunta dal nulla per introdurre un fantomatico Essere assoluto di cui nessuno aveva mai sentito parlare; infatti tutti i filosofi precedenti erano impegnati a spiegare il mondo naturale. Cos’era il filosofare ionico, se non il tentativo di trovare un elemento che tenesse insieme tutti gli aspetti variegati della realtà? Mi si potrà obiettare che gli ionici sfociavano poi in un monismo materiale – es. tutto è acqua – ma ciò che importa, penso, non è il risultato finale, che ovviamente è diverso in ogni filosofo, ma l’esigenza di partenza, l’insieme delle domande poste a cui si tentano di dare varie risposte. I primi filosofi chiaramente cercavano di fare ciò, di ricondurre la realtà ad un principio unitario. Anzi, di più, si potrebbe dire che il tentativo di ricondurre il molteplice ad unità sia un’esigenza che muove il filosofo di ogni epoca storica⁶¹⁰; secondo Cerri⁶¹¹ anche gli scienziati contemporanei hanno come scopo quello di *ri(con)durre tutto a unità*, laddove lo stesso termine “tutto” va oltre il semplice “tutte le cose” e assumerà il senso proprio della “totalità unificata”. Tra l’altro il termine “*πάν*” è proprio uno dei termini che maggiormente ricorre in Platone⁶¹² e in altri filosofi antichi quando si stanno riferendo a Parmenide. Ma che la riduzione ad un’unità sia un argomento tipico *per lo meno* della mentalità della Grecia Arcaica lo sostiene lo stesso Schwabl, che non esita a portare due illustri esempi, cioè Pindaro⁶¹³ ed Eschilo⁶¹⁴. La lettura di Schwabl, inoltre, riesce anche a riavvicinare Parmenide ad Eraclito tramite il comune tentativo di riduzione ad unità degli opposti. Luce e Notte, infatti, non sono gli unici due opposti

⁶⁰⁸ Schwabl, 64.

⁶⁰⁹ Per una panoramica aggiornata e abbastanza completa delle varie letture di questo passo v. Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 325–30.

⁶¹⁰ Citando *tout court* i filosofi maggiormente famosi: Platone cercherà di ricondurre le varie idee all’idea somma del Bene; oppure, se vogliamo accettare le teorie sulle interpretazioni non scritte, abbiamo direttamente l’Uno. Aristotele riesce a trovare il *trait d’union* tra mondo fisico e trascendente nel Motore Immobile (di cui infatti tratta sia nella *Fisica* che nella *Metafisica*). Nei Medioevali il principio di tutto che tiene unita la realtà è l’Unico Dio. Descartes dopo aver ipotizzato una *res cogitans* e una *res extensa* sentirà l’esigenza di trovare un modo per metterle in contatto (poco importa che non abbia trovato una risposta e si sia limitato alla congettura della ghiandola pineale, ciò che importa è l’esigenza di fondo). Kant elaborerà un sistema gnoseologico per cui la conoscenza avviene tramite una continua unificazione del molteplice, prima a partire dalle sensazioni verso le rappresentazioni sensibili (tramite l’unione sotto le forme spazio e tempo), quindi in concetti completi (grazie alla sussunzione sotto le categorie dell’intelletto) e infine in una conoscenza unitaria grazie alla capacità di “tenere tutto unito” dell’*io trascendentale*; ed il medesimo Kant, pur dopo aver esposto un “sistema completo” (almeno nelle *intenzioni*, come dice nella prefazione della *Critica della Ragion Pura*) sulla conoscenza umana, sentirà ancora il bisogno di andare oltre e darà all’*io* la capacità non solo di conoscere, ma anche di valutare *moralmente* (*Critica della ragion Pratica*, sebbene la fondazione di tale capacità giudicante all’interno dell’*io* avvenga già nell’*Architettonica* della *KrV*) ed *estheticamente* (*Critica del Giudizio*). Hegel sentirà il bisogno di *superare* ogni divisione e separazione tramite la possibilità di una sintesi superiore che non elimina le divisioni ma ne elimina l’assolutezza.

⁶¹¹ Cerri, *Parmenide*, 67–69; Cerri, *Dall’universo-blocco all’atomo nella scuola di Elea*, 65–68. Un pensiero analogo è espresso anche da Popper che al *Simposio Internazionale sulla Filosofia della Scienza* dell’11 Luglio 1965 dedica il notevole intervento di apertura proprio al tema del rapporto tra la scienza contemporanea e quella parmenidea (Popper, *Il mondo di Parmenide*, 201–82.).

⁶¹² *Infra* pp. 290-296.

⁶¹³ *Istmica* V 1 sgg.

⁶¹⁴ *Prometeo* 212 sgg.

esistenti, semplicemente, vista la loro evidentissima contrapposizione sensibile, hanno la capacità di rappresentare paradigmaticamente tutti gli opposti possibili⁶¹⁵.

Ciò su cui, invece, non mi trovo d'accordo con Schwabl, è il fatto che per tale studioso, comunque, la realtà fisica è ad un "livello inferiore" rispetto all'Essere⁶¹⁶. Dunque due livelli. Questo è chiaramente un retaggio delle letture precedenti. Ma d'altronde, visto l'enorme passo in avanti verso l'emancipazione della *doxa-fisica*, non si poteva forse pretendere di più.

Lo stesso Untersteiner, che certamente fa un ulteriore passo in avanti collocando la fisica sull'*unica* via della verità, di fatto non riesce ad eliminare lo scarto incolumabile tra l'Essere e la *doxa* derivante dall'accettazione del molteplice e del diverso a causa della temporalità: "[...] l'ἔόν è raffigurato come μῶνον || οὐλοφνές (28 B 8.5-6), avente quindi "solo la φύσις dell'οὔλον"; nella δόξα, invece, si ha un οὔλον (πᾶν πλέον) che non è "soltanto οὔλον" di παρεόντα ὁμοῖα, nei quali si risolvano pur gli ἀπέοντα, perché gli ὁμοῖα (ἴσα) sono invece distinguibili e autonomi: φάος e νύξ, per la loro temporalità, non sono ἀπέοντα παρεόντα [...]"⁶¹⁷; dunque "il dominio della temporalità, poiché implica successione anche se di ἴσα, non può pretendere quella πίστις ἀληθῆς (fr. 1.30, 8.50) che, invece, spetta all'atemporale ἔόν. La temporalità, dunque, è causa non tanto dell'errore (che si trova nella seconda e nella terza via), ma del *non assoluto*"⁶¹⁸ (corsivo mio). Dunque lo scarto, seppur ridimensionato, permane. Ma su questo problema mi sono già dilungato⁶¹⁹, queste poche parole volevano essere solo un breve richiamo.

La differenza tra Schwabl e Untersteiner non è irrilevante: per il primo, si hanno due piani della realtà; per il secondo, un'unica e medesima realtà, che può essere osservata da due punti di vista, dal *logos atemporale* (ἔόν) o dai *sensi calati nella temporalità* (δόξα)⁶²⁰. Tuttavia, entrambi faticano nel momento in cui devono esporre il modo in cui questi due piani/aspetti della realtà siano in contatto: per Schwabl l'Essere è l'orizzonte unificante, ma quindi Luce e Notte dovrebbero far parte dell'ἔόν, non potrebbero essere su un altro piano che dovrebbe necessariamente essere il piano del Non-Essere; per Untersteiner, invece, si tratterebbe di due momenti diversi della medesima via, separati dal passaggio da atemporalità a temporalità, ma allora l'ἔόν non sarebbe completo trovandosi ad essere *diverso* dalla *doxa*.

Prima di passare oltre, una piccola precisazione di carattere storiografico: prima di Schwabl (ma dopo Reinhardt) c'era stata un'altra interpretazione che *in un certo senso* guardava in modo positivo alla *doxa*, cioè quella di Heidegger, che, prima ancora che nel corso del 1942/43 tenuto a Friburgo⁶²¹, già in *Essere e Tempo* del 1927, sosteneva che per Parmenide la filosofia fosse "scienza che considera l'ente in quanto ente, cioè rispetto al suo essere"⁶²², mettendo chiaramente l'aspetto "fisico" non in contrapposizione a quello "ontologico" ma in un rapporto di dipendenza diretta; ancora più chiaramente, alcune pagine dopo la citazione appena riportata, Heidegger dirà esplicitamente che Reinhardt "ha per primo compreso e risolto l'annoso problema della connessione fra le due parti del poema didascalico parmenideo, benché egli non mostri esplicitamente il *fondamento ontologico della*

⁶¹⁵ Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides», 61–63. Nelle pagine successive (64-75) Schwabl analizza anche altri frammenti per giustificare la propria lettura.

⁶¹⁶ Schwabl, 65.

⁶¹⁷ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLXXXVIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 201.)

⁶¹⁸ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXCIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 211.)

⁶¹⁹ *Supra* pp. 57-61.

⁶²⁰ Un'interpretazione analoga la dà Montero-Moliner (principalmente in Fernando Montero Moliner, *Parmenides* (Madrid: Ed. Gredos, 1960), cap. V–VI. e Fernando Montero Moliner, «La Realidad de Las "Apariencias" Según Parménides de Elea», *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 5 (1959): 3–10.). Tale posizione mi pare possa trovare un solido fondamento nell'interpretazione che lo stesso Platone dà di Parmenide; cfr. Appendice.

⁶²¹ Corso dal cui materiale verrà pubblicato il testo *Parmenide* (ed. italiana a cura di F. Volpi, 1999, Adelphi).

⁶²² Heidegger, *Essere e Tempo*, 26, 40, 128, 219, 258 e soprattutto a pagina 269 la nota 39.

connessione fra ἀλήθεια e δόξα e la sua *necessità*⁶²³. I corsivi sono miei e mettono in luce in modo inequivocabile come Heidegger abbia *qui* affermato la fundamentalità dell'ἀλήθεια rispetto alla δόξα e, dunque, il senso positivo e *reale* di quest'ultima. Tuttavia, visto il modo in cui Heidegger “usa” Parmenide, riletto nell'ottica della propria filosofia originale, e vista la mancanza di argomentazioni intrinseche per giustificare una tale lettura, dubito che si possa assegnare ad Heidegger la paternità dell'emancipazione della *doxa*.⁶²⁴ Tra l'altro, vi sono altri *loci*⁶²⁵ in cui Heidegger si esprime in modi ambigui, che potrebbero farci pensare che la δόξα, in quanto “apparenza”, si contrapponga all'essere e allontani da esso.

Per motivi analoghi, si evita un approfondimento sugli scritti di Popper sul tema della ricerca scientifica in Parmenide, i quali spaziano tra la fine degli anni '50 e la fine degli anni '80, ora raccolti in un unico testo⁶²⁶ edito anche in Italia. Lo sguardo di Popper è quello di *uno scienziato* e non quello di un filologo-filosofo⁶²⁷; d'altronde lo stesso Popper non ha la pretesa di spiegare il pensiero parmenideo, semplicemente analizza dal punto di vista scientifico alcune posizioni dell'Eleate. D'altra parte, le sue osservazioni, più sugli aspetti metodologici che sulle questioni scientifiche in sé, sono interessantissime e mostrano in modo inequivocabile come considerare false le teorie esposte nei frammenti fisici sia estremamente riduttivo per la comprensione della filosofia eleatica. Ai fini di questa specifica ricerca è interessante notare che per Popper la “dottrina dell'Uno” non significa altro che “l'universo [è] sferico e indivisibile”⁶²⁸, in particolar modo per l'influenza di Senofane – Popper credeva ancora che Parmenide fosse discepolo di Senofane – che “identificò il suo Unico Dio con l'universo”⁶²⁹. Insomma, in accordo con quanto già detto per altri autori, per Popper Parmenide il senso dell'*unicità* altro non è che la *ri(con)duzione all'unità del Tutto*⁶³⁰.

⁶²³ Heidegger, 269 nota 39.

⁶²⁴ Heidegger scrisse ancora su Parmenide nel 1954 (Martin Heidegger, «Moira (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)», in *Vorträge und Aufsätze* (Pfullingen: G. Neske, 1954), 235–261.). Sul modo heideggeriano di leggere Parmenide si veda, in ordine cronologico, R. Campbell, «Sur une interprétation de Parménide par Heidegger», *Revue Internationale de Philosophie* 5, n. 17/18 (3/4) (1951): 390–99; Gianfranco Morra, *Carabellese e Heidegger interpreti di Parmenide: relazione presentata al Congresso di studi carabellesiani in Bologna, 7-9 ottobre 1960* (Milano: Silva, 1960); Walter Bröcker, «Heideggers letztes Wort über Parmenides», *Philosophische Rundschau* 29, n. 1/2 (1982): 72–76; Alexandre Lowit, «Le principe de la lecture heideggerienne de Parmenide (Parmenides, GA, 54)», *Revue de Philosophie Ancienne* 4, n. 2 (1986): 163–210; Manfred S. Frings, «Heideggers' lectures on Parmenides and Heraclitus (1942-43)», *The Journal of the British Society of Phenomenology* 19, n. 1 (1988): 15–33; C. Resta, «L'impensato di Parmenide: l'essere come presenza nell'interpretazione di M. Heidegger», in *La cultura filosofica della Magna Grecia*, a c. di Società filosofica italiana e Società ellenica di filosofia (Messina: GBM, 1989); David A. White, review of *Review of Parmenides*, by Martin Heidegger, *The Review of Metaphysics* 47, n. 1 (1993): 149–50; Giovanni Cerri, «Un Parmenide heideggeriano», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 65, n. 2 (2000): 153–61; Włodzimierz Korab-Karpowicz, «Heidegger's Reading of Parmenides: On Being and Thinking the Same», *Existentialia* 13, n. 1–2 (2003): 27–52.

⁶²⁵ Es. Heidegger, *Introduzione alla metafisica*, cap. 4 § 2. Tra le frasi ambigue per esempio: “[per Parmenide] l'essere si rivela nell'apparenza e contro l'apparenza”.

⁶²⁶ Karl Raimund Popper, *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*, a c. di Arne F. Petersen (London ; New York: Routledge, 1998); Popper, *Il mondo di Parmenide*. Cfr. Paolo Miccoli, «Popper lettore di Parmenide», *Euntes docete* 52 (1999): 395–97; M. B. Trapp, review of *Review of The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*, by Karl Rahner Popper, Arne F. Peterson, e Jorgen Mejer, *The Classical Review* 50, n. 1 (2000): 327.

⁶²⁷ Cerri parla esplicitamente di “ridotta competenza filologica [...] e [...] conoscenza soltanto generica della cultura greca arcaica” Cerri, *Parmenide*, 69. Critiche analoghe vengono mosse da Cordero (Cordero, «Parmenide scienziato?», 154.).

⁶²⁸ Popper, *Il mondo di Parmenide*, 73.

⁶²⁹ Popper, 77. Tale discepolanza, ormai criticata dai più, è tuttavia ancora sostenuta da alcuni autori di spicco, tra cui per esempio Cerri (Cerri, *Parmenide*, 50, 220.).

⁶³⁰ Popper, *Il mondo di Parmenide*, 39–40, 92, 147, 191, 196, 222–25, 264, 286.

Infine, si vuole ricordare che, congiuntamente alla rivalutazione delle conoscenze fisiche di Parmenide, sono aumentati in modo esponenziale gli studi relativi alla questione delle competenze mediche dell'Eleate. Un approfondimento in tal senso rischierebbe di dirottare il lavoro, tuttavia è bene tener presente che questi numerosi studi⁶³¹ non fanno che aumentare la credibilità della seconda parte del Poema, ove, come possiamo tutt'ora vedere grazie ad alcuni frammenti superstiti, venivano trattate anche questioni connesse all'ambito medico.

1.4 Ancora qualche limite interpretativo: *Doxa e/o Fisica?* Sistema o giustapposizioni?

Da quanto detto finora sembra dunque che, con il progressivo sviluppo della critica, si sia giunti ad un sostanziale accordo circa il fatto che nel poema si possono rinvenire tanto delle critiche alle teorie "dei mortali", quanto delle affermazioni scientifiche vere e proprie di cui Parmenide, giocoforza, doveva proclamare la correttezza.⁶³² Sebbene questa sia senza dubbio la strada maggiormente battuta al giorno d'oggi, permangono ancora delle incertezze, soprattutto di ordine contenutistico e legate alla disposizione all'interno del poema di questi due momenti. Entrambe le questioni sono parecchio complicate, per cui si farà solo qualche accenno. Per quanto riguarda il primo punto, cioè la differenza che intercorre tra le teorie parmenidee e quelle dei mortali criticate da Parmenide, bisogna ammettere che la maggior parte degli studiosi tende a "salvare" completamente i frammenti fisici o a rigettarli del tutto; quasi nessuno si sofferma *nel concreto* sulle differenze tra le teorie affermate da Parmenide e quelle criticate.⁶³³ Per quanto riguarda la distribuzione all'interno del poema di questi due momenti le difficoltà non sono minori. Si è già accennato a Cordero, secondo il quale i frammenti fisico-scientifici andrebbero posti prima di B 8, mentre dopo di esso vi sarebbero quelli

⁶³¹ Una panoramica di questi studi, arricchiti tra l'altro da interessanti osservazioni soprattutto relatiamente alle questioni embriologiche, è fornita da Francesca Gambetti, «Parmenide Filosofo della Natura» (Roma 3, s.d.), 69–123; cfr. Francesca Gambetti, «Il Parmenide medico negli studi del Novecento», in *Parmenide scienziato?*, a c. di Néstor-Luis Cordero, Livio Rossetti, e Flavia Marcacci (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008), 91–102. V. anche *infra* p. 225 n. 1141.

⁶³² Seppur in modo diversi, tra i principali autori che giungono a tali conclusioni possiamo citare Untersteiner (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLXIX–CLXXXIX.), *Couloubaritsis* (Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parmenide*, 261–88.), *Schmitz* (Hermann Schmitz, *Der Ursprung des Gegenstandes: von Parmenides bis Demokrit* (Bonn: Bouvier, 1988), 29–35.), Thanassas (Panagiotis Thanassas, *Die erste «zweite Fahrt»: Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides* (München: Fink, 1997), 157–205; Panagiotis Thanassas, «Doxa revisitata», in *Frühgriechisches Denken*, a c. di Georg Rechenauer (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005), 270–89; Panagiotis Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being: A Philosophical Interpretation* (Milwaukee: Marquette University Press, 2007), 61–88.), Cassin (Barbara Cassin, *Parmenides. Sur la nature ou sur l'étant: la langue de l'être?* (Paris: Éditions du Seuil, 1998), 193, 241–45.), Ruggiu (In modo puntuale in Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 34–46, 66–78, 196–209; Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 121–31, 301–29 in particolare modo 318–322.), Bernabé (Alberto Bernabé Pajares e Jorge Pérez de Tudela Velasco, a c. di, *Parménides. Poema: fragmentos y tradición textual* (Madrid: Istmo, 2007), 193.).

⁶³³ Per Bredlow è "sorprendente che, tra i ben pochi studiosi che furono in grado di vedere la differenza [tra la fisica parmenidea e quella dei mortali], nessuno si sia preso l'onere di esaminare direttamente, prima di tutto, i frammenti e le testimonianze relative alla teoria fisica stessa" ("sorprendente que, entre los más bien pocos estudiosos que supieron ver la diferencia, nadie se haya tomado la molestia de examinar directamente, antes que nada, los fragmentos y testimonios relativos a la teoría física misma" Bredlow, «Parménides Científico y Las Opiniones de Los Mortales (Apuntes Para Una Nueva Interpretación)», 13.) Per Bredlow l'unica eccezione è rappresentata da Couloubaritsis (Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parmenide*, 288–351.) ma mi pare che anche il lavoro di Untersteiner in proposito sia notevole (per esempio *supra* p. 59). Secondo Bredlow l'errore dei mortali non è tanto quello di trovare delle spiegazioni convenzionali – riconducibili essenzialmente ad un miscuglio di Luce e Tenebra visti come elementi tra loro non realmente eterogenei ma come differenziazioni di grado (Bredlow, «Parménides Científico y Las Opiniones de Los Mortales (Apuntes Para Una Nueva Interpretación)», 15–18.) – quanto di non riconoscere che sono *solo* spiegazioni fittizie, convenzioni appunto (*ficciones, convenciones*), il cui scopo è semplicemente di *spiegare* un qualcosa (*ficciones al fin*) di vero pur non essendo loro stesse vere. In altre parole mi pare che per Bredlow Parmenide stia anticipando il concetto scientifico di "modello" (Bredlow, 18–19.).

“doxastici”.⁶³⁴ A questa nuova suddivisione si opposero diversi autori, tra cui Bredlow che recentemente (2013) ha mostrato come questa suddivisione, al di là di alcuni problemi esegetici che però possono essere “risolti” modificando opportunamente l’interpretazione di questo o quel passo, sembri essere in conflitto con quanto dice esplicitamente Simplicio circa l’ordine del poema. I passi incriminanti sono, rispettivamente:

- *In Phys.* 39.12: subito dopo aver riportato i versi 8.50-61 e aver definito il discorso doxastico “non falso ma riguardante l’apparenza”⁶³⁵, Simplicio afferma che “poco dopo” (μετ’ὀλίγα) Parmenide scrisse i versi che noi abbiamo classificato come “frammento 12”. Giocoforza, se fosse corretta l’ipotesi di Cordero, dovremmo considerare questo frammento contenutisticamente falso. Dalle varie testimonianze e dal contenuto stesso dei frammenti fisici, tuttavia, tale frammento pare “in linea” con quanto detto in quelli fisico-scientifici accettati da Cordero;⁶³⁶ (ri)prova di ciò è il fatto che lo stesso Cordero in un primo momento aveva collocato questo frammento *prima* del frammento 8. Nelle righe immediatamente precedenti (*In Phys.* 39.10), inoltre, Simplicio sostiene chiaramente che il discorso che sarebbe seguito non è falso, ma legato ai sensi e al mondo fenomenico: “Opinabile, dunque, e suscettibile di ingannare <Parmenide> chiama questo discorso non in quanto falso in assoluto, ma in quanto il sensibile <è> ciò che è caduto dalla verità intelligibile all’apparenza e a ciò che sembra”⁶³⁷. Ma ciò che è fenomenico e sensibile non è forse fisico? Ammesso pure, con Cordero, che il discorso sulla *doxa* fosse diverso da quello fisico, viene gravemente colpita l’ipotesi della divisione netta discorso-vero/discorso-falso; la trattazione fisica sembra essere *dopo* B8.61, *insieme* a quello sulla falsità delle opinioni dei mortali – tutto ciò ovviamente ammettendo che la *fisica* e la *doxa* siano diverse –.
- *In Phys.* 30.14-16: “Parmenide, poi, il quale giunse angli [enti] sensibili [ἐπι τὰ αἰσθητὰ] da quelli intelligibili [ἀπὸ τῶν νοητῶν], ovvero, come egli stesso dice, a[ll’]opinione [ἐπι δόξαν] a partire da[lla] verità [ἀπὸ ἀληθείας], in quei [versi] in cui dice”⁶³⁸. Questa testimonianza attacca direttamente al cuore la lettura di Cordero. Simplicio afferma esattamente ciò che Cordero nega, cioè il parallelismo verità/intelligibile-doxa(opinione?)/sensibile. Come uscire da questa *impasse*?⁶³⁹

⁶³⁴ *Supra* p. 117 n. 570.

⁶³⁵ Più precisamente “δοξαστὸν οὖν καὶ ἀπατηλὸν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ ἀπλῶς” (*In phys.* 39.10).

⁶³⁶ In particolar modo è rilevante che lo stesso Simplicio nelle righe immediatamente seguenti (39.18) afferma che tale Dea è la stessa che ha “generato Eros”, e cita quello che noi conosciamo come frammento 13 che lo stesso Cordero annovera tra quelli facenti parte la dottrina veritiera. E che il frammento 13 sia “veritiero” è suggerito anche dalle altre occorrenze, cioè Aristotele *Met.* 4. 984 b 23 e Plutarco *Amat.* 13 p. 756 F. Ritengo che questi due passi siano molto più importanti di quel che sembrano – oltre la semplice attestazione del frammento –, infatti in entrambi si fa intendere espressamente che tale verso fa parte di un discorso *fisico*: Plutarco afferma “scrivendo nella cosmogonia” (“ἐν τῇ κοσμογονίᾳ γράφων”), Aristotele invece usa l’espressione “genesì del tutto” (“τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν”). È dunque palese che tale frammento 13 è da considerarsi “fisico”; ma c’è di più: tale frammento è una prova (non l’unica) di un chiaro intento sistemico della filosofia parmenidea, che in un sol verso congiunge il discorso “teologico” con quello “fisico”; tenendo in considerazione inoltre *contemporaneamente* le testimonianze a cui ho appena fatto riferimento di Simplicio Aristotele e Plutarco, possiamo affermare che il discorso *cosmico* di Parmenide è un discorso Totalizzante, il “Tutto” (πᾶν) che viene spesso citato da Aristotele e Platone (e altri) *sembrerebbe* il cosmo stesso, cioè “la realtà intera” intesa come l’insieme (non la mera somma) di tutti gli enti e le reciproche relazioni. Questo discorso è stato già parzialmente toccato nel corso della tesi e vi tornerò parlando della lettura di Casertano (*infra* pp. 152-158) e di Platone e Aristotele (Cfr. Bredlow, «Parménides Científico y Las Opiniones de Los Mortales (Apuntes Para Una Nueva Interpretación)», 8–9 nota 13).

⁶³⁷ “δοξαστὸν οὖν καὶ ἀπατηλὸν τοῦτον καλεῖ τὸν λόγον οὐχ ὡς ψευδῆ ἀπλῶς ἀλλ’ ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φαινόμενον καὶ δοκοῦν τὸ αἰσθητὸν ἐκπεπτωκότα.” Trad. Licciardi, *Parmenide tradito, Parmenide tradito*, 185.

⁶³⁸ “μετελθὼν δὲ ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπι τὰ αἰσθητὰ ὁ Παρμενίδης, ἦτοι ἀπὸ ἀληθείας ὡς αὐτὸς φησιν ἐπι δόξαν, ἐν οἷς λέγει”, traduzione di Licciardi, 176.

⁶³⁹ La mia personale ipotesi, qui soltanto accennata per grandi linee e non giustificata, è che nella seconda parte del Poema Parmenide stia enunciando leggi fisiche dedotte a partire dall’esperienza, mentre nella prima parte si occupi di dare una descrizione generale della Realtà in quanto tale, a prescindere dalle singole esperienze,

- In modo analogo *In Cael.* 558.3-17: “Ma anche quando ha completato il discorso intorno all’essere che realmente è, e si accinge a insegnare intorno agli [enti] sensibili ha aggiunto: *qui ti concluderò il discorso che si accompagna a certezza e al pensiero di verità; da questo punto le opinioni mortali devi apprendere, ascoltando l’ordine seducente delle mie parole.* [= B 8.50-52]. Quando ha tramandato, infine, l’ordinamento degli [enti] sensibili, di nuovo ha aggiunto: *eccoti, secondo opinione [κατὰ δόξαν], [come] furono e stanno queste cose e come da questo evolute andranno a finire in futuro; ad esse gli uomini posero un nome, quale segno distintivo per ciascuna* [= B 19.1-3]. In che modo, dunque, Parmenide, il quale esaminò filosoficamente siffatte [questioni] intorno all’intelligibile, le quali precisamente erano superflue da trascrivere qui, presupponeva che vi siano soltanto gli [enti] sensibili?⁶⁴⁰ In che modo, allora, [Parmenide], il quale tramandò da una parte, separatamente, l’unione dell’intelligibile e dell’essere che realmente è, mentre [tramandò] dall’altra parte, separatamente, l’ordinamento degli [enti] sensibili in modo chiaro e non stimò degno di chiamare col nome di essere [l’ente sensibile], trasferì agli [enti] sensibili le cose che si accordano agli [enti] intelligibili?”⁶⁴¹ Anche qui Simplicio afferma palesemente che la trattazione su ciò che è sensibile (τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν)⁶⁴² si trova *dopo* il frammento 8, ed è un contenuto “κατὰ δόξαν”. Si presti particolare attenzione al fatto che Simplicio specifica ben due volte che i due argomenti di studio (l’intelligibile e il sensibile) sono trattati “separatamente” (χωρίς); ciò ci porta effettivamente a pensare⁶⁴³ ad una netta divisione in due parti del poema, non in termini di verità e falsità (come vorrebbe Cordero), ma di intelligibile e sensibile.
- Testimonianze in tutto e per tutto analoghe sono *In Cael.* 559.20-27 (in cui Simplicio cita parte del frammento 11 sostenendo che si trovi nella sezione dedicata al sensibile, cioè dopo il frammento 8; tale frammento però per Cordero è veritiero), *In Phys.* 30.14-16 (dove ancora viene affermata l’identità sensibile/opinione e intelligibile/verità), e, infine, i tre passi *In Phys.* 38.28-29 e 41.8-9 e 146.23-25 (dove si afferma che il discorso sui sensibili segue

che, per tale motivo, non poteva essere dedotta da esse, ma semplicemente dalle leggi della ragione, dal νόος. In questo senso, pur essendo l’έόν la Realtà fisica intera, cioè il Cosmo, il discorso del frammento 8 riguarda più l’idea, il νόημα di tale έόν e non l’έόν stesso; cfr. *infra* p. 215.

⁶⁴⁰ Le stesse parole sono ripetute in *In Cael.* 559.14.

⁶⁴¹ “ἀλλὰ καὶ συμπληρώσας τὸν περὶ τοῦ ὄντως ὄντος λόγον καὶ μέλλων περὶ τῶν αἰσθητῶν διδάσκειν ἐπήγαγεν· ἐν τῷ σοι παύσω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα ἀμφὶς ἀληθείης, δόξας δ’ ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων. Παραδοῦς δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν ἐπήγαγε πάλιν· οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφην τάδε καὶ νῦν ἔασι καὶ μετέπειτ’ ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα τοῖς δ’ ὄνομ’ ἀνθρωποὶ κατέθεντ’ ἐπίσημον ἐκάστω. Πῶς οὖν τὰ αἰσθητὰ μόνον εἶναι Παρμενίδης ὑπελάμβανε ὁ περὶ τοῦ νοητοῦ τοιαῦτα φιλοσοφήσας, ἅπερ νῦν περιττόν ἐστι παραγράφειν; πῶς δὲ τὰ τοῖς νοητοῖς ἐφαρμόζοντα μετήνεγκεν ἐπὶ τὰ αἰσθητὰ ὁ χωρὶς μὲν τὴν ἔνωσησιν τοῦ νοητοῦ καὶ ὄντως ὄντος παραδοῦς, χωρὶς δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν ἐναργῶς καὶ μηδὲ ἀξιῶν τῷ τοῦ ὄντος ὀνόματι τὸ αἰσθητὸν καλεῖν;” I corsivi sono miei per indicare i versi che consideriamo frammenti parmenidei; trad. Ivan Adriano Licciardi, *Critica dell’apparente e critica apparente: simplicio interprete di Parmenide nel commentario al De caelo di Aristotele* (Sankt Augustin: Academia-Verlag, 2017), 96–97.

⁶⁴² Letteralmente: “l’ordinata composizione/disposizione delle cose sensibili”; come mette in risalto il LSJ questo vocabolo viene usato frequentemente in riferimento alla composizione cosmica e dell’universo (“the orderly arrangement of the Universe, esp. in the Pythagorean system, Arist. Metaph. 986a6, Plu. Per. 4, D.S. 12.20, S.E.M. 9.27, Porph. Antr. 6 etc...” LSJ, voce διακόσμησις). Il termine richiama chiaramente il διακόσμος di 8.60. Come inoltre nota Licciardi (Licciardi, 187.) in *In Phys.* 174, 12 Simplicio pone in relazione diretta il concetto di διακόσμησις con quello di τάξις che era usato dai Neoplatonici per designare la successione delle ipostasi (Francesco Romano, «Platonismo-neoplatonismo. Continuità e rotture», in *L’uno come fondamento: la crisi dell’ontologia classica*, Symbolon, 27 (Catania: CUECM, 2004), 179–200.), quasi a voler suggerire, da una parte, la diversità ontologica tra i due piani (il piano dell’Uno indistinto e il piano del Molteplice), dall’altra la stretta correlazione tra questi due piani (il piano del sensibile/opinabile “deriva a cascata” direttamente da quello dell’intelligibile/vero da cui è dipendente). Tutte queste osservazioni mi pare ci permettano di asserire con certezza che, *almeno secondo l’opinione di Simplicio*, tra le due parti del poema vi sia un rapporto di natura sistemica.

⁶⁴³ Così pensa per esempio Licciardi (Licciardi, *Critica dell’apparente e critica apparente*, 189.) e mi sento di concordare in pieno.

quello sull'intelligibile che termina con il frammento 8). Non ritengo sia il caso di riportare per intero tutte queste testimonianze in quanto la conclusione è la medesima: per Simplicio la δόξα è la *fisica*.

Lasciando stare la questione dell'interpretazione di Simplicio per cui vi è un parallelismo nel rapporto verità-opinione e intelligibile-sensibile, su cui si può avere qualche riserva – bisogna riconoscere con Cordero che il testo tramandato ha priorità sui commenti degli antichi⁶⁴⁴ – resta pur sempre il fatto che il filosofo bizantino ci dà precise informazioni sulla collocazione dei “frammenti fisici”. Oltre che da Simplicio, delle informazioni circa una tale disposizione *forse* ci arrivano anche da Plutarco (*Col.* 1114b) secondo cui “Giorno” e “Notte” servono per spiegare il mondo fisico; in modo analogo anche Aristotele afferma che il mondo sensibile è spiegato da Parmenide partendo dai principi “Fuoco” e “Terra” (*De gen.* II, 3, 330b 13-15). Di per sé queste parole non dicono nulla sull'ordinamento dei frammenti; tuttavia, insieme a diverse altre testimonianze⁶⁴⁵ che ci riportano che per Parmenide le teorie fisiche consistono in una spiegazione tramite il miscelamento dei vari opposti riconducibili alla coppia polare Giorno-Notte, esse forniscono un quadro abbastanza preciso. Poiché per buon senso i principi di qualcosa sono la prima cosa esposta, e poiché Giorno e Notte sembra siano esposti nel frammento 8 per la prima volta, si può immaginare che i frammenti fisici seguissero B 8. Si tratta di una mera osservazione, ma di cui bisogna tener conto. D'altra parte, potrebbe darsi che questi termini fossero già stati spiegati precedentemente e che qui venissero

⁶⁴⁴ “Ciononostante, se c'è un autore, tra i Presocratici, da studiare senza l'intervento dell'opinione dei commentatori antichi, questo autore è Parmenide. Già il dossografo di Parmenide più vicino cronologicamente a lui, Platone, ammette con sincerità e coraggio: «temo che noi non possiamo capire le sue parole, e molto di più temo che ci sfugga completamente ciò che lui stava pensando quando le disse» (*Teeteto*, 184a). Se Platone parla così, cosa ci si deve aspettare da testimoni più tardi, specialmente quando essi non offrono testimonianze testuali con cui accompagnare i loro commentari? Poco o nulla. Parmenide (e forse la stessa cosa accade con Eraclito) è un filosofo che deve essere interpretato soltanto in funzione di quello che resta del suo testo. Le testimonianze antiche si dovrebbero ascoltare solamente se fanno commenti su testi che noi possediamo, e se sappiamo quello che stanno dicendo.” (Cordero, «Parmenide scienziato?», 71.). Una simile cautela metodologica mi pare sia adottata anche da Rossetti come vedremo. All'opposto si pone Casertano, per cui le informazioni dei commentatori “potrebbero venir giustamente messe in dubbio, trattandosi a volte di testimonianze dossografiche costruite forse senza che l'autore avesse dinanzi il testo parmenideo; ma non è questo l'importante: esse infatti giustificano pur sempre – a prescindere dal loro valore intrinseco di autenticità o meno – un'immagine dello scienziato-filosofo che, *comunque*, si è tramandata nei secoli” (Casertano, *Parmenide*, 1989, 34.). Talvolta, in effetti, le testimonianze sembrano essere in contraddizione; celeberrimo il caso di Sesto che *Contr. Math.* X 46 (= 28 A 26 DK) in cui si dice che per Aristotele (*Sulla filosofia* fr. 9 p.77 Ross) Melisso e Parmenide furono “non-naturalisti”; tuttavia Simplicio spiega questa apparente contraddizione: Parmenide non si occupa di φύσις perché la φύσις è il costante mutamento, mentre l'ἔόν è immobile e identico sempre a sé stesso, è “ὑπὲρ τὴν φύσιν” (*In Cael.* 556.19 sgg, in modo analogo *In Phys.* 810.21; cfr. *In Cat.* 6.27, *In Phys.* 7.2, 7.11. *Infra* p. 212). Un altro celebre esempio è quello di Aristotele *Metaph.* 986 b27 (28 A 24 DK) dove lo Stagirita afferma le identità Giorno=Essere e Notte=Non-Essere (sul problema della credibilità di Aristotele su questa questione – o meglio: sui motivi per cui Aristotele non è credibile – v. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 64–67, 383–84; Long, «The Principles of Parmenides' Cosmogony», 94–95; Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides», 64–65; Sichirollo, «Aristotelica», 247; McDiarmid, «Theophrastus in the presocratic causes», 221. Sulla credibilità in generale di Aristotele come storico, in particolar modo riguardo Parmenide, Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, 74; Cherniss, *The history of ideas and ancient Greek philosophy.*, 108; Tarán, *Parmenides*, 269–91; Cherniss, *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*, 113, 220–21, 349; Düring, *Aristotele*, 263.). Cfr. *supra* p. 97 (nella seconda metà della nota). Secondo Albertelli (Albertelli, *Gli eleati*, 1939.) solo Platone Aristotele Teofrasto e Simplicio poterono leggere per intero il poema parmenideo; Casertano contesta questa possibilità in nome del buon senso, “se è vero che il testo è giunto sino a Simplicio, qualcun altro deve pur averlo letto” (Casertano, *Parmenide*, 1989, 34 nota 4.). Sulle vicende del testo parmenideo e una ricostruzione di come le diverse varianti siano potute arrivare a noi è ormai imprescindibile lo studio di Passa, *Parmenide* in particolar modo pgg. 21-43.

⁶⁴⁵ Aezio (28 A 43 e 43a), Censorino (28 A 51), Teofrasto (A 46) etc...

semplicemente ripresi per dire in che modo vengono considerati dai mortali, cioè in opposizione antitetica.

Nonostante tutti questi aspetti problematici su come considerare il rapporto tra i frammenti fisici e quelli “sull’*ἔόν*”, la maggior parte degli studiosi che accetta le teorie fisiche ha cercato di elaborare interpretazioni che ricostruissero un intento sistemico all’interno dell’opera di Parmenide. Fra poco, pur rimanendo concentrati sul tema dell’unità, esporrò alcune letture (di Casertano, di Ruggiu⁶⁴⁶, di Cerri e di Palmer) che mostrano un chiaro progetto sistemico. Tuttavia, accanto a interpretazioni di questa natura, ritengo utile ricordare l’interpretazione di Rossetti, che definirei “minimale”. Secondo lo studioso italiano, infatti, i frammenti pervenutici non ci autorizzano in alcun modo a porre una connessione diretta tra le due parti del poema. Il che non vuol dire assolutamente che una escluda l’altra – Rossetti ha avuto il grandissimo merito di fondare il circolo di “Eleatica” che periodicamente raccoglie i maggiori esperti in ambito italiano e internazionale su Parmenide, e chiunque abbia avuto la fortuna di frequentare questi incontri o almeno abbia letto i vari resoconti non può non notare che la linea seguita dalla maggior parte dei frequentanti è proprio quella della riabilitazione della fisica parmenidea, seppur in modi assai diversi – ma che la veracità dell’una non necessariamente è in connessione con la veridicità dell’altra. Per Rossetti Parmenide “fu astronomo, geologo e biologo insigne – e altro ancora – *non meno* che filosofo”⁶⁴⁷ cioè un “cultore della *polumathia*”⁶⁴⁸. Il fatto, però, che coltivasse più interessi, argomenta Rossetti, non vuol dire che tra questi vi fosse necessariamente un rapporto di implicazione reciproca; tale rapporto non viene indicato, quindi supporlo sarebbe una forzatura. Di più: secondo Rossetti vi sarebbero elementi che fanno pensare proprio ad una “noncuranza” del problema in Parmenide:

“In particolare la presenza, accanto a quella sull’essere, di una intera serie di dottrine su cielo, terra e organismi viventi non pone solo un problema di riconoscimento (es.: “fu anche astronomo, e pure bravo”), perché rende acuta la domanda su come è concepibile la loro “coabitazione”, se è vero che per Parmenide l’essere è qualcosa di totalizzante ed esclusivo [...] Chi pensa che una qualche chiave debba pur esserci, e che prima o poi si finirà sicuramente per trovarla, implicitamente ammette che Parmenide deve essere pervenuto a darsi una spiegazione convincente di questa coabitazione dell’essere con una folla di apparenti intrusi e che di queste sue idee ci sono pur sempre delle tracce, anche se non così nitide come vorremmo. Ma proprio qui entra in scena una circostanza difficilmente contestabile: nei testi non si trova traccia alcuna di un’inferenza del tipo “se l’essere è così e così, allora...”. Non una risposta, e nemmeno la domanda, tanto è vero che, proprio quando domanda e risposta potrebbero affacciarsi e sarebbe logico che si affacciassero, cioè subito dopo il verso 49 del fr. 8, accade un imprevisto totale: accade che la dea stacchi alquanto brutalmente la spina: “E qui mi fermo”, dice. Dopodiché non ritorna mai più sul tema dell’essere. [...] Sappiamo dove e quando sarebbe stato possibile e appropriato per Parmenide aprire la porta al pensiero sistemica, e in secondo luogo abbiamo il privilegio di constatare che quella porta, lungi dall’essere stata aperta, è stata lasciata ben chiusa e sprangata. [...] a ben vedere, la relazione tra insegnamento sull’essere e insegnamento sul mondo non viene nemmeno impostata, né lì [B 8.50-51] né altrove; perciò, in queste condizioni, non ha molto senso confidare che prima o poi

⁶⁴⁶ Simile per molti versi a quella di Ruggiu è quella di Thanassas (Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being*); tuttavia, per una serie di motivi (proprio per queste molte somiglianze; poiché il testo di Ruggiu è temporalmente precedente; poiché, secondo una mia personale e discutibilissima valutazione, esso approfondisce maggiormente certi aspetti inerenti questo lavoro e forse giustifica anche meglio) mi limiterò a esporre la teoria di Ruggiu.

⁶⁴⁷ Livio Rossetti, *Un altro Parmenide. Volume I. Il sapere Peri Physeos, Parmenide e l’irrazionale* (Bologna: Diogene, 2017), 13.

⁶⁴⁸ Rossetti, 17. Vedi anche Livio Rossetti, «La *polumathia* di Parmenide», *Chôra* 13 (1 aprile 2015): 193–216, <https://doi.org/10.5840/chora20151342>. *Contra* Cerri, v. *infra* p. 158 n. 816.

arriveremo a capire quali relazioni sono state stabilite tra essere e mondo, o tra sapere sull'essere e sapere sul mondo. Il constatabile *silenzio di Parmenide* incoraggia, semmai, a pensare che l'autore non sia nemmeno pervenuto a porsi il problema della coabitazione tra questi saperi così diversi, tanto da risolversi a non farne nemmeno parola nel poema.⁶⁴⁹

Per comprendere pienamente la lettura di Rossetti sarebbe necessario divagare verso una questione ben più ampia, cioè “*quando nasce la filosofia?*”. Secondo Rossetti, infatti, il concetto stesso di filosofia, oltre che di sistema, non può essere utilizzato prima di Platone⁶⁵⁰ e, anche in Platone “un pensiero sistemico pervenne ad essere abbozzato, ma solo con moltissime limitazioni e rimanendo decisamente instabile.”⁶⁵¹ Per Rossetti, in ultima analisi, nel poema parmenideo si avrebbero una serie di conoscenze giustapposte fra loro, senza alcun nesso di continuità: qua si parla della formazione del cosmo, là si parla dell'embrione, da un'altra parte ancora degli antipodi.

La lettura di Rossetti ha senza dubbio il grande merito di evitare sovrainterpretazioni, e per tale motivo l'ho definita minimale; abbiamo questo frammento, questi versi, allora dobbiamo cercare di capirne il senso attenendoci solo a questo, senza divagare con ipotesi che vengano “da fuori”. È inoltre vero che mancano affermazioni esplicite di Parmenide circa la sistematicità dell'opera. È vero, ancora, che da nessuna parte, tra i frammenti rimastici, la Dea dice qualcosa del tipo “ti spiego A poi B e poi le relazioni che intercorrono”; la Dea dice solo “ti spiego questo e poi quello” (“e poi quest'altro ancora”, se accettiamo che vi siano più di due vie). D'altra parte, tuttavia, abbiamo già citato i numerosi passi in cui Simplicio afferma che c'è un rapporto tra le due parti del poema, per esempio *In Phys.* 30.14-16: “Parmenide, poi, il quale giunse agli [enti] sensibili [ἐπι τὰ αἰσθητὰ] da quelli intelligibili [ἀπὸ τῶν νοητῶν], ovvero, come egli stesso dice, a[ll']opinione [ἐπι δόξαν] a partire da[lla] verità [ἀπὸ ἀληθείας], in quei [versi] in cui dice”⁶⁵² e segue 8.50-52. Quell' ἀπὸ potrebbe voler dire tante cose, ma quasi sicuramente va inteso con una sfumatura mista tra il causale e lo spaziale (moto da luogo) in senso figurato. Dico quasi sicuramente perché, sebbene di per sé possa voler dire anche semplicemente “dopo”, la presenza di “ἐπι” + accusativo non può che farci pensare ad uno “spostamento” da un luogo (metaforico) all'altro. Ciò reputo sia reso in modo ottimo da Licciardi che traduce con l'espressione “a partire da”.

Cionondimeno, anche tralasciando la testimonianza di Simplicio che potrebbe essere fraintesa o comunque alterata dal giudizio del neoplatonico, vi sono ugualmente diversi passi dei frammenti che fanno pensare ad una fitta trama di connessioni reciproche. Si è già accennato, per esempio, alla dea del frammento 12 che “tutto gestisce” (πάντα κυβερνᾷ) e si occupa dell'unione del maschile col femminile; tale Dea è la stessa che genera Eros⁶⁵³; il frammento 12, già da solo ma ancor di più unitamente al frammento 13, mostra dunque due tematiche di per sé separate, la teogonia/teologia-cosmologia/cosmogonia e l'antropologia/sessuologia, unite grazie alla figura della Dea. Ogni interprete fornisce poi vari argomenti a supporto della propria versione della sistematicità

⁶⁴⁹ Rossetti, *Un altro Parmenide. Volume I.*, 20–21. A proposito del tema del *silenzio* in modo analogo Bernabé, proprio al convegno di Eleatica 2015 organizzato da Rossetti, esprimendosi sull'impossibilità di identificare la dea, aveva sostenuto che “se il poeta non dice il suo nome è perché non vuole dirlo. Se lo dicesse, collocherebbe la dea in uno spazio religioso concreto, conosciuto, tradizionale. Ed è precisamente questo che non vuol fare” (sfortunatamente gli atti del convegno non sono ancora stati pubblicati e l'unico modo per reperire la citazione, al momento, è tramite un preprint distribuito in copie limitate durante il convegno: *Parmenide tra linguistica, letteratura e filosofia* p. 28).

⁶⁵⁰ Livio Rossetti, *La filosofia non nasce con Talete: e nemmeno con Socrate*, 2015, passim.

⁶⁵¹ Rossetti, *Un altro Parmenide. Volume I.*, 21. Rossetti cita a proprio sostegno la critica di Vegetti in Umberto Eco e Riccardo Fedriga, a c. di, *La filosofia e le sue storie: l'antichità e il Medioevo* (Roma; Bari: Laterza, 2014), 111–12.

⁶⁵² “μετελθὼν δὲ ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπι τὰ αἰσθητὰ ὁ Παρμενίδης, ἦτοι ἀπὸ ἀληθείας ὡς αὐτός φησιν ἐπι δόξαν, ἐν οἷς λέγει” trad. Licciardi, *Parmenide tradito, Parmenide tradito*, 176.

⁶⁵³ V. *supra* p. 127 n. 636.

parmenidea. La maggior parte degli studiosi è concorde nel sostenere, per esempio, che tutte le differenziazioni sono riconducibili ad una “scomposizione” negli “elementi primi” Giorno e Notte che esemplificano o esprimono (a seconda dell’interpretazione) tutte le altre possibili coppie polari.⁶⁵⁴ Ciò sembrerebbe essere confermato dalla seconda parte del frammento 8 dove effettivamente Giorno e Notte vengono presentati come una coppia polare privilegiata. Casertano potrà dunque affermare che “l’accoppiarsi sessuale è visto da Parmenide come un caso particolare di questa legge [=la legge dell’unione degli opposti], [...] originale era in Parmenide questo sottolineare così chiaramente ed esplicitamente la stretta connessione tra cosmologia ed antropologia”⁶⁵⁵. Se le cose stessero così, allora, è necessario collegare *per lo meno* tutti i frammenti fisici grazie a questa radice comune. Questi sono solo alcuni esempi assai famosi di collegamenti interni tra le varie parti del poema; è impossibile, e tra l’altro inutile, stare qui ad elencarli tutti, tanto più che, come detto, essi variano a seconda della teoria di riferimento. Le teorie di Cerri e di Ruggiu, di cui scriverò a breve, costituiscono due ottimi esempi di *sistema* in cui tutti gli aspetti sono collegati, in particolar modo le caratteristiche dell’*éón* e la sezione cosmologica. D’altra parte, nella lettura di Casertano, l’intera “parte ontologica” si fonderà con la parte cosmologica.

Scopo di questo ultimo sottocapitolo era dunque mostrare come, nonostante i numerosi passi avanti nell’accettazione dei frammenti fisici, vi siano ancora una serie di questioni lungi dall’essere risolte, e che le varie proposte devono necessariamente dipendere dalla “interpretazione generale” che si vuole dare all’intera filosofia parmenidea. Una di queste questioni è proprio quella del monismo. Se si accetta la realtà fisica, come va intesa l’unità? Vedrò ora di esporre alcune interpretazioni che possiamo tranquillamente definire *fisiche* (in quanto accettano pienamente la fisica parmenidea) e che comunque accettano che si parli di *unità dell’essere*, sebbene in modi fra di loro assai diversi.

2. Ruggiu: unità e polivocità dell’essere

2.1 Introduzione: unità nel/del poema nel Proemio e nei/dei vari registri linguistici.

Uno dei primi studiosi ad accettare la proposta di Schwabl – Luce e Notte sono entrambi essere in quanto l’Essere è il loro comune orizzonte unificante – fu Ruggiu. Il suo principale scritto sull’argomento è del 1975⁶⁵⁶, praticamente nel pieno della diffusione delle interpretazioni predicazionali di Mourelatos (*Route* 1970), e le teorie ivi esposte sono rimaste praticamente invariate nel corso del tempo, tanto che recentemente (2014) è uscita la ristampa integrale⁶⁵⁷ di tale testo (con l’aggiunta di un’appendice sul problema del tempo) e nella nuova introduzione Ruggiu stesso afferma di non aver mutato il proprio pensiero⁶⁵⁸. Tra le due edizioni Ruggiu ha partecipato a diverse conferenze e ha pubblicato diversi articoli dove sostanzialmente andava ripetendo le medesime tesi di fondo. Ai fini di questa ricerca si ricorda in particolar modo l’intervenuto tenutosi nell’Università

⁶⁵⁴ Cfr. *infra* p. 134 n. 668.

⁶⁵⁵ Casertano, *Parmenide*, 1989, 282–83. Inoltre, sempre Casertano, sostiene che per Parmenide “la terra ha avuto origine, [...] come tutti gli astri, da una materia primigenia; è della stessa natura del cosmo, cioè composta da fuoco e notte. [...] La vita appare [...] come una particolare forma di esistenza della materia, un prodotto nuovo nel processo di evoluzione del mondo. Ebbe Parmenide la formidabile intuizione della serie di fasi, di gradi dello sviluppo della materia, nel quale si vengono determinando forme sempre più complesse di esistenza dotate di qualità nuove?” (Casertano, 44.) e cita 28 A 51 DK a giustificazione di quanto affermato. Se la sua conclusione è vera, cioè tutto il discorso sessuologico costituisce un aspetto specifico della legge cosmica, si ha sicuramente un’arma in più contro la teoria a-sistemica di Rossetti.

⁶⁵⁶ Luigi Ruggiu, *Parmenide*, Saggi 37 (Venezia; Padova: Marsilio, 1975).

⁶⁵⁷ Ruggiu, *Parmenide*, 2014. Il titolo completo è *Parmenide. Nostos, l’essere e gli enti*, proprio a sottolineare l’importanza dell’aspetto fenomenologico-*fysis*logico della filosofia parmenidea.

⁶⁵⁸ “Oggi quel libro sarebbe scritto diversamente. Ma mantenendone il disegno originario” Ruggiu, III.

Cattolica nel 1988⁶⁵⁹ che venne in seguito pubblicato col titolo “Unità e molteplicità in Parmenide”⁶⁶⁰. Altri testi assai importanti sono l’ottimo lavoro a 4 mani con Reale *Parmenide. Poema sulla natura: i frammenti e le testimonianze indirette*⁶⁶¹ edito da Bompiani nel 2003 – che al momento ritengo costituisca la base più solida e completa per chi volesse iniziare gli studi in lingua italiana su Parmenide –, nel 2011 il volume miscelaneo curato insieme a Natali *Ontologia scienza mito: per una nuova lettura di Parmenide*⁶⁶² (ove è presente un interessante saggio dello stesso Ruggiu dal titolo *Il cuore della verità: ontologia e scienza in Parmenide*⁶⁶³ dove l’autore espone nuove interessanti riflessioni di carattere geometrico-metaforico e biologico-metaforico riguardanti il tema della *sfera* e del *cuore*) e il volume *Tempo della fisica e tempo dell’uomo: Parmenide, Aristotele, Agostino*⁶⁶⁴ del 2007 in cui Ruggiu approfondisce le ricerche sul tema del tempo in Parmenide; i risultati conseguiti da Ruggiu su questo tema sono comunque esposti anche nell’appendice conclusiva del volume del 2014 a cui si è accennato poche righe sopra.

Se per gli studiosi finora esposti è stato relativamente facile individuare i punti nodali delle rispettive letture (es. per Mourelatos l’identità speculativa/inter-teoretica), per l’esegesi di Ruggiu, vista la sua vastità e ricchezza di tematiche affrontate, il compito è assai più arduo. Mi pare, tuttavia, che vi siano due aspetti dell’interpretazione di Ruggiu, tra l’altro intrinsecamente connessi, che possono dirsi “portanti” di tutta la sua lettura: (1) il tentativo di recuperare interamente la dimensione dell’apparire, cioè la dimensione *fisica*, riconducendola alla sua *unità* con l’*eon* (intendendolo come “ciò per cui ciò-che-è è”⁶⁶⁵) e nell’*eon* (intendendolo come orizzonte unificante e comune di ciò-che-è⁶⁶⁶)⁶⁶⁷; (2) la dimostrazione del fatto che il poema nella sua interezza costituisca un’*unità coerente* in cui ogni parte è co-essenziale alle altre. Questi due “fili rossi” si intersecano continuamente nel tentativo di ridare dignità alla seconda parte del poema e ai suoi contenuti. La conclusione finale di Ruggiu sarà dunque, in parziale accordo con la teoria di Schwabl, che *tutta la realtà fisica non è una banale e*

⁶⁵⁹ La conferenza era sul tema “Uno-Molteplice” e fu organizzata dal prof. Melchiorre.

⁶⁶⁰ Luigi Ruggiu, «Unità e molteplicità in Parmenide», *La parola del passato* 43 (1988): 347–72. Nel 1990 Melchiorre curò l’edizione di un volume miscelaneo sul tema dell’Uno e i Molti e ivi l’articolo di Ruggiu fu nuovamente ristampato con alcune variazioni (Luigi Ruggiu, «L’essere e gli enti. Unità e molteplicità in Parmenide.», in *L’uno e i molti*, a c. di Virgilio Melchiorre (Milano: Vita e pensiero, 1990), 83–112.)

⁶⁶¹ Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*.

⁶⁶² Luigi Ruggiu e Carlo Natali, a c. di, *Ontologia scienza mito: per una nuova lettura di Parmenide* (Milano; Udine: Mimesis, 2011).

⁶⁶³ Cerri, «La fisica di Parmenide».

⁶⁶⁴ Luigi Ruggiu, *Tempo della fisica e tempo dell’uomo: Parmenide, Aristotele, Agostino* (Venezia: Cafoscarina, 2007).

⁶⁶⁵ Questo sarebbe “il cuore della verità ben rotonda” (Ruggiu, «Unità e molteplicità in Parmenide», 356; Cerri, «La fisica di Parmenide», passim.); l’essere non “trascende l’apparire, ma [...] costituisce il senso e la verità dello stesso apparire” (Ruggiu, «Unità e molteplicità in Parmenide», 357.).

⁶⁶⁶ L’essere in questo senso sarebbe una sorta di *quidditas* comune, e quindi “un predicabile” (Ruggiu, «Unità e molteplicità in Parmenide», 355.)

⁶⁶⁷ Esponendo la differenza nel modo di guardare agli *eonta* che costituiscono il reale tra Omero/Esiodo e Parmenide Ruggiu si esprime come segue: “Sia Omero come Esiodo pongono come contenuto *ta eonta*, così come Parmenide pone al centro τὸ ἐόν. La prima immediata differenza è data dal fatto che l’Eleate esprime la realtà mediante il singolare, mentre quelli parlano di τὰ ἐόντα. Ma questo non dipende dal fatto che il primo parla di unicità in contrapposizione alla molteplicità dell’essere, quanto e primariamente dal fatto che “le cose che sono” di Omero e Esiodo costituiscono l’oggetto immediato dell’esperienza, l’una umana e l’altra mitica. In essi però oggetto primario della conoscenza rimane il contenuto determinato dall’esperienza, proprio nella sua particolare determinatezza. Gli enti sono differenziati temporalmente, come realtà che sono (nel presente) o che sono state (nel passato) o che saranno (nel futuro). Si tratta della totalità del molteplice, colto nella sua esaustività determinata, senza che sia presente quella consapevolezza che sarà propria della filosofia, di ciò per cui le molte cose, differenti sia nella loro individualità che nella loro collocazione spazio-temporale, costituiscono pur tuttavia l’unità di un tutto. È questo invece il significato dell’*eon* parmenideo: esso è ragion d’essere di ogni esistente e ogni realtà in esso rientra e in esso si riassume nella propria esistenza. To *eon* costituisce “il cuore ben rotondo della verità”, cioè del reale, lo stesso fondo dell’essere.” Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 17.

mera apparenza, ma un'apparizione di enti che realmente sono: tutti i singoli e diversi enti (ἕντα) "sono" in quanto "posseggono l'essere" (τὸ εἶναι). Il passo in avanti rispetto a Schwabl, da un certo punto, è quasi automatico: Schwabl riunifica Luce e Tenebra, Ruggiu ogni ente che è composto da Luce e Tenebra⁶⁶⁸; tuttavia, Schwabl, come abbiamo visto, ritiene che il mondo fisico sia "inferiore" rispetto a quello dell'essere. Per Ruggiu, invece, l'*eon* non si colloca come un "qualcosa" di altro dagli enti, e che quindi si trova in una specie di "iperuranio"; l'*eon*, è ciò per cui gli enti sono⁶⁶⁹. Spesso, nella lettura delle tesi di Ruggiu, mi è parso di rinvenire una sorta di "influenza aristotelica", o per lo meno la tendenza ad utilizzare categorie aristoteliche per inquadrare e spiegare i problemi. L'*eon* di cui parla Ruggiu, infatti, oltre a essere "polivoco"⁶⁷⁰, pare *immanente* come la forma aristotelica. O meglio – ma questa è una mia impressione generale che mi viene dalla lettura dell'opera di Ruggiu e non è giustificabile tramite la citazione di questo o quel passaggio specifico, mi si perdoni questa grave carenza argomentativa – mi pare che l'*eon* "appartenga all'ente" in modo analogo a quello in cui la forma aristotelica appartiene al sinolo di forma e materia.

Prima di entrare nel vivo della questione, mi pare interessante evidenziare che persino il Proemio, che spesso viene ignorato o trattato "a parte"⁶⁷¹, viene analizzato nei minimi dettagli da Ruggiu, il quale lo considera una sorta di "prefigurazione"⁶⁷² dell'intero poema. Nelle numerose pagine

⁶⁶⁸ D'altronde nel passaggio tra l'unità del reale e la molteplicità dell'apparente la dualità Luce-Notte è un momento obbligato per Ruggiu: "indubbiamente nel Proemio [...] sono presentate e l'unità e la molteplicità, [non] come momenti tuttavia separati, ma in quanto l'unità si esprime nella molteplicità mentre la molteplicità si riconduce a una determinazione polare di fondo. Quindi, l'unità parmenidea si manifesta nella polarità, e insieme la polarità rinvia all'unità. [...] Tutte le immagini [...] hanno in comune il fatto di esprimere un rapporto di tensione fra opposti polari, che si richiamano come manifestazione della medesima realtà, cioè come due aspetti collocati su un piano di uguaglianza rappresentativa – e quindi ontologica –, aspetti che rappresentano il momento notturno e quello solare. [...] Si tratta dunque di realtà [...] una e nella quale il molteplice si radica." Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 172–73. Per questa interpretazione – il porsi della molteplicità come dualità – Ruggiu dichiara di rifarsi a Deichgräber, *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts*. Cfr. p. 154

⁶⁶⁹ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 187.

⁶⁷⁰ Ruggiu, 13, 26, 44, 67–74, 119, 252–53, 304, 347, 356–57. Inoltre anche le note 6-7 a pagina 102, la nota 90 a pagina 108 e la nota 20 a pagina 236. Ho usato l'espressione "polivocità dell'essere", ma la polivocità va intesa in senso forte, mi verrebbe da coniare il termine "poli-esseità" dell'essere; l'essere "è" in molti modi. In diversi di questi passi che ho citato non si afferma esplicitamente la polivocità dell'essere, ma si mostra la polinomia della divinità; visto il rapporto intrinseco che lega linguaggio mitico e linguaggio filosofico ad un *unico contenuto veritativo* (molteplici registri linguistici con un medesimo senso, come spiegherò nelle prossime pagine) mi pare che, all'interno dell'argomentazione di Ruggiu, ogni argomento a sostegno della polinomia della dea sia, *mutatis mutandis*, argomento a favore della polivocità dell'essere. Ciò, d'altronde, appare abbastanza chiaro dalla lettura dell'intero capitolo 2 (soprattutto i primi due paragrafi, pp. 67-74) e vi era già qualche anticipazione nelle primissime pagine del capitolo 1 (in particolar modo p.13). Gli esempi della polinomia delle divinità sono numerosi nella letteratura greca (a titolo esemplificativo Eschilo *Prometeo* 212 e *Coefore* 127-128, Sofocle *Antigone* 1115, Pindaro *Istimica* 5 verso 1). Sul tema della polinomia della Dea Ruggiu ha insistito anche in Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 31–32, 165–68, 174, 182–88. Sul polimorfismo e unità della dea vedi anche Fränkel, *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums*, 1993, 455–56; Untersteiner, *Parmenide*, 1958, LXVIII–LXXIII (=Untersteiner e Reale, Eleati, 80–85).

⁶⁷¹ Per la visione del Proemio fino al 1967 si veda l'interessante riassunto di Reale in Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 320–35. Un'ottima analisi del Proemio e delle principali interpretazioni di determinati *loci* è stata fornita recentemente da Sofia Ranzato in Sofia Ranzato, *Il kouros e la verità: polivalenza delle immagini nel poema di Parmenide* (Pisa: ETS, 2015). Sul rapporto tra il Proemio e la letteratura epica antecedente Parmenide si veda il lavoro di Pfeiffer (Horand Pfeiffer, *Die Stellung des parmenideischen Lehrgedichtes in der epischen Tradition* (Bonn: R. Habelt, 1975).) secondo cui l'Eleate andrebbe considerato un innovatore anche da questo punto di vista, sebbene permanga in lui una sorta di tensione tra il poeta e il filosofo (*passim*, specialmente nelle conclusioni a p.189-191).

⁶⁷² Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 9–11, 45; Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 27–30. Tale opinione era già stata paventata da altri autori, in particolar modo Untersteiner, *Parmenide*, 1958; Deichgräber, *Parmenides' Auffahrt zur Göttin des Rechts*; Mansfeld, «Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt»; Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*.

dedicate al tema Ruggiu mette in evidenza come il linguaggio mitico abbia lo scopo di *esprimere in modo diverso* gli stessi concetti⁶⁷³ che poi *dimostri in modo "logico"* (*stricto sensu*, secondo il λόγος). In particolar modo, sia per i fini di questa specifica ricerca ma anche per l'interpretazione generale di Ruggiu, va evidenziato che il Proemio "prefigura" il tema dell'*unità del tutto*. Tale unità mi pare emerga in modo *duplice*.

1. Prima di tutto essa emerge *direttamente*, cioè come unità degli enti sensibili nell'orizzonte dell'essere. Ciò sarebbe manifestato soprattutto dalla Dea stessa che funge da "centro unificante", per vari motivi:
 - a. In prima istanza perché la divinità in quanto tale è una specie di "centro aggregante" di molteplicità; ci si rifarebbe alla "religiosità di tipo preellenico, il culto della Madre Terra, che con immediatezza di rappresentazione si pone come affermazione dell'*unità della totalità* del reale come una e identica, pur nel variare delle sue manifestazioni, come espressiva di *unità di essenza*, pure se rivelantesi attraverso la *molteplicità dei nomi*. Conoscenza e linguaggio [...] non possono scindere l'*unità di fondo del reale*: quella unità che si traduce nei termini della religiosa daimon dai *molti nomi e aspetti*, si esprime del pari come *assoluto e unitario eon, presente in ogni momento del reale nell'interezza di natura ed essenza*"⁶⁷⁴ [I corsivi sono miei]. Ciò sembra essere provato anche dalle affermazioni di altri sapienti dell'epoca⁶⁷⁵.
 - b. Quindi per il "luogo" che è abitato dalla dea. Dopo una lunga spiegazione con le dovute citazioni per comprendere quali siano i riferimenti epici parmenidei circa la zona "al di là della porta del Giorno e della Notte"⁶⁷⁶, Ruggiu conclude che "in questa zona del reale [=dove abita la Dea e dove Parmenide viene "ricevuto" per accogliere la rivelazione della stessa] sono da localizzare le fonti e i limiti di tutte le cose, cioè le origini del tutto. Colei che tutto sa dimora nel luogo da cui tutto si origina"⁶⁷⁷.

Secondo Ruggiu, per esempio, viene prefigurata la pari dignità di Giorno e Notte (Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 19; Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 174–75.). Per una sintesi delle varie prefigurazioni Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 45–53.

⁶⁷³ "L'essenziale valenza del mito e delle sue leggi [...] consiste nella [...] forza ideativa che coglie e pone i concetti immediatamente come immagini" Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 11. Vedi anche Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 21–27. e *supra* n. 670; sul tema del mito e del rapporto tra il linguaggio mitico e filosofico in Parmenide Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parmenide*; Mario Vegetti, «Il "dio filosofo" e la sua metafora», *Materiali filosofici* 2 (1976): 4; Henri Frankfort, *La filosofia prima dei Greci: concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli Ebrei*, trad. da E. Zolla (Torino: Einaudi, 1974), 436–37.

⁶⁷⁴ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 13. Vedi anche Ruggiu, 71–74; Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 165–68. E ancora "[...] ciascun registro si riconduce, al proprio interno, ad una forma unitaria di riferimento, sia questa l'unità della grande dea dai molti nomi, o l'unità dell'essere dai molti segni, o l'unità che sottende la molteplicità dei principi e quindi la molteplicità delle cose nell'ambito della δόξα." Ruggiu, «Unità e molteplicità in Parmenide», 348; Cfr. Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 229–38, 301–43, 45–53. Eschilo, *Prometeo* v.209: "mia madre Temi o Gaia, forma unica sotto molti nomi diversi" (πολλῶν ὀνομάτων μορφή μία). In modo analogo pensa Casertano: "mi pare di poter concludere che anche da una rapida ricognizione del significato puramente formale di queste figure divine e dell'uso che di esse fa Parmenide nel suo poema, [...] [vi] sono precise indicazioni che queste figure hanno molto di più a che vedere con l'intuizione parmenidea di una realtà unica, dominata da una legge divina – cioè naturale – e logica insieme, con la visione rigorosamente monistica di Parmenide (in cui legge della realtà e legge del pensiero che pensa la realtà sono la stessa cosa), piuttosto che con i miti cosmogonici in cui quelle figure erano inserite" (Casertano, *Parmenide*, 1989, 67; la trattazione del tema viene sviluppata alle pagine 65–67, 261–268.)

⁶⁷⁵ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 55 nota 29, 67–68. Cfr. Jaeger, *La teologia dei primi pensatori greci*, 95 sgg. Mario Untersteiner, *La fisiologia del mito* (Milano: Fratelli Bocca., 1946), 115–16.

⁶⁷⁶ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 18–24. Sebbene dedicato al tema del viaggio di Ulisse e non al poema parmenideo, per via degli argomenti trattati, può risultare utile Graziano Arrighetti, «Cosmologia mitica di Omero e Esiodo», *Studi Classici e Orientali* 15 (1966): 1–60.

⁶⁷⁷ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 24. Cfr. Esiodo *Teogonia* 736 sgg. Vedi anche Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 188–93.

- c. Inoltre, la figura della dea riuscirebbe anche ad anticipare l'unità tra "essere e pensiero", in quanto "sa tutto" e nello stesso tempo, come detto poco sopra, abita laddove *tutto* ha origine: "Coei che tutto sa dimora nel luogo da cui tutto si origina; la daimon stessa è il fondamento di ogni cosa, la causa del tutto, come appare chiaramente nel contesto della seconda parte del poema. V'è convergenza nella dea tra coei che tutto conosce e coei da cui il tutto rampolla. L'unità di essere e di conoscere è garantita anche dall'unità della dea in cui essere e conoscere vengono a coincidere."⁶⁷⁸
- d. Infine, vi è l'unità prefigurata non dalla dea direttamente, ma dalla via⁶⁷⁹ percorsa da Parmenide, che comunque è "divina". Lapalissiano il rinvio alla "via della verità". Le vie permettono di unire varie città e luoghi, da un punto di partenza ad uno di arrivo; ugualmente la via della verità è composta da varie tappe che ci permettono di partire dall'assolutamente indeterminato "è" del frammento 2 fino alla conoscenza delle principali leggi cosmiche unificate con la dottrina di Luce e Notte, passando ovviamente per i celebri *semata* del frammento 8.⁶⁸⁰ La via della verità, che è *una e solo una* (come diceva Untersteiner⁶⁸¹), è costituita da *molteplici* tappe che non ne pregiudicano però l'unità. Che l'*unica* via sia un *intero* composto da *molteplici* ci è segnalato chiaramente dal termine πολύφημον (fr. 1.2) e dall'espressione κατὰ πάντ' ἄσθη (fr. 1.3): sebbene infatti queste due occorrenze, per motivi diversi⁶⁸², siano state tradotte in modi molto variegati, in ogni caso permane sempre un richiamo ad una moltitudine. Da notare, tra l'altro, che per Ruggiu l'unità della via del proemio, oltre a richiamare l'unità della via di ricerca, richiama anche l'unità di essere e pensiero di cui si è detto poco sopra: "Da quanto finora emerso ci pare di poter affermare che il rapporto via-città è significativo nel registro dell'espressione mitico-religiosa di quella relazione che nel linguaggio rigorosamente logico della via della verità viene espresso in termini di identità di *nous* e di *eon*, pensiero e essere. D'altra parte, il fatto che la stessa via sia espressiva, cioè si autodisveli, porla ad evidenziare come il pensiero — nel proemio indicato dal soggetto Parmenide — non abbia nulla di soggettivo, nel senso fenomenistico della filosofia moderna, ma in quanto esso stesso «disvelante» sia identico simpliciter con la via. Quando la stessa via si disvelerà per un verso come *eon* e per altro come *nous*, allora quest'ultimo concetto potrà prendere lo stesso posto della *hodos*. [...] In quanto il pensiero manifesta la realtà o verità esso è identico con lo stesso contenuto che manifesta"⁶⁸³. Tale "autodisvelamento" della via, che si presta ad una perfetta ed adeguata corrispondenza di conoscenza da parte dell'uomo (τὸ εἶν – ἀλήθεια – λόγος – νοῦς)⁶⁸⁴, tenendo anche conto di certe frasi di Ruggiu⁶⁸⁵, mi pare possa far venire il sospetto che si stia implicitamente affermando la

⁶⁷⁸ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 24. Sullo stesso tema v. Ranzato, *Il kouros e la verità*, 47–49.

⁶⁷⁹ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 26–30; Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 177–79.

⁶⁸⁰ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 183–94, 229–37. *Supra* p. 26.

⁶⁸¹ *Supra* pp. 45–49.

⁶⁸² Il termine πολύφημον può essere inteso in modi molti diversi, per κατὰ πάντ' ἄσθη si è addirittura indecisi sulla *lectio* corretta. Una breve spiegazione dei problemi relativi a tali passi è presentata da Ranzato (Ranzato, *Il kouros e la verità*, 28–31.) che fornisce un'adeguata bibliografia sul tema per un eventuale approfondimento.

⁶⁸³ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 28–29.

⁶⁸⁴ Mi pare di sentire un forte odore kantiano oltre che heideggeriano.

⁶⁸⁵ Per esempio "[...] per il tramite del soccorso divino, l'uomo può entrare nel divino" (Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 29.) ma soprattutto "[...]v'è quindi una consapevole identificazione del filosofo con le potenze cosmiche del reale, di cui il canto e il poeta costituiscono la manifestazione del loro essere e verità. Il disvelamento della verità colloca la dottrina e il filosofo nella verità, nella piena oggettività dell'essere. È quindi la stessa verità che nel suo pieno disvelarsi si impadronisce del filosofo e che così viene ad identificarsi pienamente con esso. [...] pensiero e volontà [...] si radicano nell'essere, nella comune radice in cui realtà e pensiero si innestano, così [...] il procedere delle cavalle indica l'identificarsi del soggetto [...] con la realtà oggettiva." (Ruggiu, 33.). Nelle pagine successive (33–40) si possono trovare ancora espressioni simili.

possibilità di una “unità” tra l’oggetto di conoscenza (già unificato con la realtà) e il soggetto conoscente. Tale teoria sarà sostenuta in modo esplicito da Chiara Robbiano⁶⁸⁶. Sempre a proposito della via (mitica) bisogna inoltre dire che essa è stata spesso identificata con “la via del carro del sole” – sono infatti le figlie del sole a portare Parmenide su questa via –, cioè la via che “unisce” Giorno e Notte, che permette il passaggio dall’una all’altra. Quindi, tale via dimostra che Giorno e Notte non fanno parte degli “incomunicabili” Essere e Non-Essere, ma sono entrambi “Essere” – ed infatti “mai potrai recidere l’essere dal suo legame con l’essere” (fr. 4.2)⁶⁸⁷ –. Si è anticipato che, per Ruggiu⁶⁸⁸, l’intera fisica parmenidea consiste in un’unificazione della molteplicità degli enti tramite la polarità Giorno-Notte, perciò questo aspetto appena analizzato può essere considerato come un ulteriore elemento di prefigurazione dell’*unità del tutto*.

2. Secondariamente, emerge *indirettamente*, come *polivocità del linguaggio* che mira ad un’unica e medesima verità⁶⁸⁹, allo stesso modo in cui i molteplici enti si fondano sull’unico *eon*: “così il *mythos* in Esiodo e in Parmenide vuole avere per contenuto l’*alatheia*, proprio come il *logos*, che tuttavia usa un diverso codice espressivo e linguistico”⁶⁹⁰. Il fatto che i linguaggi mitico e razionale siano “equivalenti”⁶⁹¹ e “intercambiabili”⁶⁹² non deve però far pensare ad una mera lettura allegorica (per cui essi sono totalmente “identici” e “uno vale l’altro”) che andrebbe a impoverire “la ricchezza delle immagini”⁶⁹³. I due linguaggi, al contrario, operano insieme, “si intrecciano sempre anche nei momenti di maggiore sforzo razionale e concettuale, come accade in B8 o nella seconda parte del poema”⁶⁹⁴. Tralasciando le argomentazioni che Ruggiu adduce per dimostrare questa sua tesi, vorrei soffermarmi sul senso che *secondo me* tutto ciò implica: se noi da un lato ammettiamo che il contenuto veritativo è il medesimo, ma d’altra parte riconosciamo che i due linguaggi non sono uno il doppio dell’altro perché ciascuno dei due si rapporta alla medesima verità in modo completo ma *diverso*, ebbene noi stiamo ammettendo che la *diversità* può essere pensata in un modo *non contraddittorio* (Essere e Non-Essere) ma *complementare* (Luce e Notte). Ma c’è di più: il termine “complementare” che ho utilizzato io ora – non compare in queste pagine di Ruggiu – potrebbe far pensare ad una sorta di “insufficienza” per cui più parti sono necessarie e, quindi, si potrebbe obiettare che abbiamo a che fare con qualcosa di incompleto; ma Parmenide rifiuta l’incompleto, *ergo* saremmo fuori strada. Ma è possibile controbiettare col seguente ragionamento. Se noi provassimo a guardare la Luna vedremmo sempre la stessa parte illuminata, eppure sappiamo bene che la Luna non è “solo” quel che vediamo, sappiamo che c’è una parte nascosta; ma nello stesso tempo non esitiamo, e a ragione, a chiamare “Luna” quella sola metà visibile. Questo per il semplice fatto che siamo ben consapevoli che la relazione “parte-tutto” è una relazione intrinseca, che non può essere ridotta ad una “mera somma”, ed anche se è vero che “la parte visibile della Luna + la parte

⁶⁸⁶ Robbiano, *Becoming Being*. Cfr. Chiara Robbiano, «Il poema di Parmenide come guida lungo la via verso la verità», in *Gli antichi e noi: scritti in onore di Antonio Mario Battagazzore*, a c. di Walter Lapini, Luciano Malusa, e Letterio Mauro (Genova: Glauco Brigati, 2009), 9–11; Chiara Robbiano, «Being is not an object: An interpretation of Parmenides’ fragment DK B2 and a reflection on assumptions», *Ancient Philosophy* 36, n. 2 (6 ottobre 2016): 263–301, <https://doi.org/10.5840/ancientphil201636221>.

⁶⁸⁷ Per l’analisi del frammento 4 *infra* pp.273-286.

⁶⁸⁸ In realtà ciò non vale solo per Ruggiu ma per gran parte di coloro che accettano di vedere in Parmenide una teoria fisica positiva.

⁶⁸⁹ Cfr. Aristotele, *Met.* 982b 18-19.

⁶⁹⁰ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 12. Cfr. In modo analogo dice Untersteiner: “[...] di fronte alla dea che opera rivelando, i concetti astratti operano dimostrando” (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, LXX. = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 82.).

⁶⁹¹ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 13.

⁶⁹² Ruggiu, 13.

⁶⁹³ Ruggiu, 15, 69–70.

⁶⁹⁴ Ruggiu, 13. Su una commistione tra i vari tipi di linguaggio (poetico, metaforico, logico etc...) mi pare argomenti implicitamente anche Montero-Moliner nella sua analisi della sfera parmenidea (*infra* p. 168 n.867).

non-visibile” ci dà la Luna intera, nondimeno la “parte visibile della Luna” è Luna tanto quanto la Luna nella sua interezza. In modo simile, se noi guardiamo i rami di un albero, pensiamo che essi siano “albero” tanto quanto il tronco e l’albero nel suo insieme. E nello stesso modo, infine, possiamo dire che qualsiasi ente “è parte dell’essere, è parte di ciò-che-è”, cioè “ogni ente è”. Ma ciò, si noti, non implica l’identità banalizzante, la parte visibile della Luna è diversa dalla parte invisibile, il tronco è diverso dai rami, l’ente A è diverso dall’ente B. Ecco dunque che l’obiezione di chiamare in causa l’incompleto cade. Chiariamo una cosa: tutto questo mio ragionamento, connesso ai diversi stili linguistici, non viene fatto da Ruggiu, e men che meno qualcosa di simile viene detto da Parmenide. Ora sto semplicemente tentando di mostrare alcune implicazioni di questa teoria di Ruggiu, per mostrare in che modo l’ammissione di una pluralità di linguaggi (cioè non-identici ma ugualmente validi) debba necessariamente implicare un’ammissione della *differenza* nella sua valenza positiva e la negazione di ogni monismo assoluto e solipsistico. E se qualcuno ancora pensasse che questa differenza comunque implichi una incompletezza, si noti allora che l’incompletezza si ha *solo* se noi guardiamo alle singole parti nella loro *esclusione* rispetto alle altre parti, ma se noi guardiamo alla totalità dei rapporti che intercorrono non possiamo non ricostruire un *tutto organico e completo*. Ruggiu afferma che “i valori mitici si richiamano naturalmente l’un l’altro, si rapportano chiarendosi a vicenda, collocandosi come diversi aspetti o momenti di una stessa realtà”⁶⁹⁵; ma a me pare che si potrebbe dire di più, cioè che “i valori mitici *e i concetti razionali*” costituiscono momenti di un’unica realtà. E d’altronde, se il mio ragionamento fosse sbagliato, in che modo si potrebbe spiegare il fatto che Parmenide attribuisce *diversi semata* ad un medesimo *éōv*? Come si potrebbe spiegare che l’*éōv* è “completo” ma anche “ingenerato”, visto che ingenerato e completo non sono sinonimi ed esprimono *aspetti diversi* del medesimo *éōv*? Mi pare, dunque, di aver mostrato in che modo l’utilizzo stesso di un linguaggio mitico (accanto ad uno razionale) supporti *indirettamente* la tesi dell’*unità del tutto*.

Ritengo utile, in conclusione di questo discorso, accennare anche alla polinomia⁶⁹⁶ della Dea nella totalità del poema oltre che nel proemio. Il fatto che alla Dea si possano e si debbano dare più nomi implica che una medesima realtà può essere vista e considerata sotto aspetti particolari diversi. È inutile ora analizzare tutti i singoli nomi della dea⁶⁹⁷, basta evidenziare in modo generico che tutti i nomi divini che Parmenide usa nel frammento 8 sono termini che indicano *concetti astratti*⁶⁹⁸ (Dike, Ananke etc... non Atena, e Era) strettamente connessi (1) fra di loro (richiamantisi reciprocamente per la coerenza del senso dei singoli significati) e (2) direttamente col mondo reale. In tal modo si può si prefigurano tanto (A) l’unità del reale (per via della coerenza interna) che (B) l’unità di pensiero ed essere.⁶⁹⁹ D’altra parte, nei così detti frammenti della *doxa*, appaiono dei nomi di divinità

⁶⁹⁵ Ruggiu, 15.

⁶⁹⁶ Bisogna precisare che non tutti gli studiosi sono concordi nel ritenere che i vari nomi si riferiscano sempre alla medesima Dea; secondo alcuni infatti le divinità citate sarebbero diverse. Va comunque detto che, anche se le divinità fossero diverse, ciò non di meno esse collaborerebbero tutte per un medesimo “compito”, cioè la stabilità del cosmo secondo il logos; sarebbero, cioè, forze diverse in un’unica direzione, momenti diversi di un unico disegno.

⁶⁹⁷ Per un approfondimento Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 67–113.

⁶⁹⁸ Untersteiner, *La fisiologia del mito*, 134–35.

⁶⁹⁹ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 68. *Supra*, nell’elenco, punto 1d

“classici”, cioè Eros (Fr. 13) e *forse*⁷⁰⁰ Venere (Fr. 18). Il motivo, penso⁷⁰¹, potrebbe essere che “nell’*atletheia* [...] i nomi del divino sono espressivi di aspetti modali della normatività dell’essere, [...] nomi in cui si condensa il valore di necessità che è presente nel divino. Il rapporto tra unità e molteplicità si mostra come articolazione dell’unica valenza normativa del divino nella esplicazione della molteplicità di funzioni in esso connesse. [...] Nella seconda parte del poema, invece, l’unità-molteplicità di nomi esprime il rapporto che intercorre tra l’unità della dea e la molteplicità di determinazioni che costituiscono il reale; il molteplice delle cose si genera dall’unità della dea e a questa stessa unità esso si riconduce. Se nella prima parte si tratta della unità normativa della dea nella molteplicità dei suoi aspetti, qui invece indica la molteplicità delle cose in relazione alla totalità e unità del tutto”⁷⁰². Dunque, a seconda del *contesto-linguaggio* che si sta utilizzando, la figura divina indica l’unità mitica (Proemio), l’unità logica (*stricto sensu*, cioè del *λόγος*, “sezione dell’*ἀλήθεια*”), l’unità fisica (“sezione della *δόξα*”); ma tutte e tre queste “tipologie di unità”, altro non sono che *diverse espressioni* di una medesima ed unica *unità del reale*, l’*unità del Tutto*.

2.2 Ruggiu: l’intero e l’unità, l’ontologia e la fisica.

Nel Proemio si è “prefigurata” l’unità del Tutto, cioè che “l’Essere è Uno come totalità compiuta”⁷⁰³, cioè “l’Essere vale come intero e dunque esso non espunge il molteplice, bensì lo ricomprende in sé e ne tutela l’Essere”⁷⁰⁴. È dunque arrivato il momento di vedere *nel dettaglio* cosa vuol dire ciò. Nell’articolo *Unità e molteplicità in Parmenide*⁷⁰⁵ Ruggiu riassume la propria posizione in 5 tesi: (1) l’essere non è “uno-singolo” (*ἓν*) ma uno-intero (*οὔλον*); Infatti (2) il molteplice, che non è negato⁷⁰⁶, è un *momento* dell’essere, più precisamente (3) è il momento della *δόξα vera*⁷⁰⁷, (4) la quale è una *espressione necessaria* dell’essere e *non* una sua negazione; perciò (5) il nesso tra unità dell’essere e molteplicità dell’apparire è un *nesso essenziale* che caratterizza la realtà.

Visto che l’unità è in connessione con il molteplice della *δόξα vera*, prima di parlare dell’unità in sé è bene chiarire *molto brevemente*⁷⁰⁸ in cosa consista essa per Ruggiu; si è già detto, infatti, che coloro che affermano la possibilità di una *doxa vera* lo fanno in modo diverso a seconda dell’interpretazione che danno di Parmenide, ma non si è entrato nello specifico in merito a nessun autore. La differenza tra la *δόξα vera* e quella *falsa* non è a livello ontologico, cioè non consiste in una *realtà di oggetti* diversa, bensì è a livello gnoseologico-epistemologico, cioè consiste in un modo *diverso* di approcciarsi alla medesima realtà, *id est la realtà fisica*. Quando chiunque guarda la realtà (cioè gli enti) può notare che un dato ente qualsiasi talvolta *c’è* e talvolta *non c’è*; per esempio di Giorno *c’è* il Sole, di Notte *no*. Questa differenza tra “ciò che *c’è*” e “ciò che *non c’è*” è però solo apparente,

⁷⁰⁰ Il riferimento non è alla divinità in sé ma ai “semi maschili e femminili”, cioè, come diremmo noi oggi meglio, i componenti del DNA fornito dai genitori del nascituro. Inoltre, com’è noto, questo frammento ci è giunto tramite la traduzione latina di Celio Aureliano, non in forma originaria. Tuttavia, fidandoci della testimonianza di Celio, e considerando che comunque il nome della divinità viene posto, non possiamo ignorare il fatto.

⁷⁰¹ Seguirà una citazione di Ruggiu che però non mette esplicitamente in connessione la seconda parte del poema con l’utilizzo delle divinità olimpiche (Eros e Venere); mi pare tuttavia che il suo ragionamento sia idoneo a spiegare questo fatto.

⁷⁰² Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 70.

⁷⁰³ Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 288.

⁷⁰⁴ Reale e Ruggiu, 286.

⁷⁰⁵ Ruggiu, «Unità e molteplicità in Parmenide», 352. (=Ruggiu, «L’essere e gli enti. Unità e molteplicità in Parmenide.», 91–92.).

⁷⁰⁶ Oltre all’articolo qui preso in considerazione (*passim*) una spiegazione molto precisa e accurata di ciò si può ritrovare in Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 263–80, particolarmente p.266.

⁷⁰⁷ Sulla questione della possibilità di una *δόξα* “vera” e una “falsa” ho già detto (*supra* pp. 114-119); Ruggiu è uno dei maggiori sostenitori della neutralità del termine *δόξα* e della conseguente possibilità di una *δόξα vera*.

⁷⁰⁸ Per un approfondimento Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 118–36, 161–78, 301–91.

cioè quando si vede che qualcosa “c’è” è perché essa *appare*, quando al contrario vediamo “che non c’è” è perché tale cosa *non appare*, ma *in realtà, pur non apparendo, essa c’è, esiste*. Di nuovo, di Notte non vediamo il Sole, ma il Sole c’è, esiste, semplicemente non appare⁷⁰⁹. Il filosofo “parmenideo” è consapevole di ciò, invece “i mortali” – con questo termine secondo Ruggiu vanno intesi sia gli uomini comuni che i filosofi che hanno elaborato sistemi filosofici partendo tutti da questo medesimo errore – pensano che quando qualcosa non appare è perché non ci sia, *non esista*. Per tale motivo, anzi che riconoscere che tutta la realtà è composta *solo da ciò che è* (cioè il “non-è” non c’è, non esistono enti che passino dall’essere al non-Essere: “*l’essere del Sole*” c’è sempre⁷¹⁰) ritengono che ci siano *enti che sono* ed *enti che non sono* (cioè ritengono che determinati enti passino

⁷⁰⁹ Questo esempio è mio ed è fortemente limitante ed anzi, senza le opportune precisazioni, potrebbe risultare *fuorviante*: prendo infatti in considerazione il Sole che noi sappiamo esistere sempre, anche di notte, e dunque è un ente che *permane* per un tempo “praticamente infinito” rispetto alle possibilità d’esperienza umane (da 5 miliardi di anni fa a circa 4,5 miliardi di anni futuri). Col mio esempio si potrebbe pensare, erroneamente, che si stia affermando una sorta di “eternità degli enti”; in realtà, ovviamente, non è così: ciò che “c’è sempre, anche se non appare” non è l’ente ma “ciò per cui l’ente è”; “l’apparire” consiste proprio dell’avere “a disposizione” l’ente. Questo “ciò per cui l’ente è” (Ruggiu, «Unità e molteplicità in Parmenide», 356.), cioè “l’essere dell’ente”, è ciò per cui enti diversi sono ugualmente enti sebbene lontani nel tempo o nello spazio (cfr. 4.1); facendo un altro esempio, sempre a parole mie, è ciò per cui Bucefalo, il cavallo di Alessandro Magno ormai morto sepolto e decomposto, è *un ente* tanto quanto è *un ente* il Sole che continuerà a “bruciare” per miliardi di anni ancora e tanto quanto è *un ente* qualsiasi oggetto esisterà in futuro ma che oggi non possiamo nemmeno concepire; *l’essere degli enti futuri* non è “più” o “meno” dell’*essere degli enti passati*, è sempre il *medesimo essere* (“solo in questo preciso senso occorre dire che l’essere è uno, non nel senso che esso si contrappone e annulla il molteplice, ma nel senso che le prerogative e i predicati dell’essere sono propri di ogni essere [...] l’Essere è in ogni cosa uno e identico nel suo essere” Ruggiu, 363.) il quale, in un certo senso, *trascende* gli enti. Dico “in un certo senso” perché questa è un’analisi che possiamo compiere noi post-platonici (e soprattutto post-aristotelici), il concetto stesso di *trascendenza*, ed ancora più quello di *trascendenza rispetto alla temporalità*, risultano chiaramente anacronistici rispetto allo studio della filosofia eleatica – forse il primo con cui si potrebbe parlare di trascendenza è Melisso, ma è un mio pensiero che qui non posso approfondire e giustificare – come mettono bene in evidenza vari autori (giusto per citare gli interventi più autorevoli in lingua italiana Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo*, passim, 175-187; Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 484–503. Cfr. *Il significato di incorporeo nei Presocratici* in Giovanni Reale, a c. di, *I presocratici: prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz* (Milano: Bompiani, 2006), LVI–LVII.). Cfr. *supra* p. 134. Potendomi esprimere come uomo non solo post-aristotelico ma anche post-einsteiniano, *mi pare* – ma a questo punto probabilmente sto abbandonando definitivamente la linea di Ruggiu per avvicinarmi a quella di Cerri che vedremo fra poco – che si possa leggere il tutto nell’ottica dell’eternità della *materia* – o meglio: *materia/energia* – per cui pur *scomparendo* del tutto gli *enti*, tuttavia, *continuano ad esistere* gli elementi costitutivi di tali enti; perciò, sebbene gli enti compaiono e scompaiono, essi non derivano mai *ex nihilo* ma sono *modi diversi di apparire* della medesima “materia”. Casualmente, la scienza attuale ci dice che in effetti le cose stanno così: qualsiasi ente è composto da *identici* protoni neutroni ed elettroni (a loro volta composti da *quark up* e *quark down*, forse composti a anch’essi da altre particelle – le “stringhe” – e via discorrendo a seconda delle varie teorie quantistiche; alla luce di queste osservazioni, tra l’altro, sin può anche capire come la distanza tra la filosofia parmenidea e atomista vada riducendosi incredibilmente). Ovviamente non sto sostenendo che Parmenide avesse una concezione così *anacronistica*, tuttavia il tema della “permanenza del sostrato” è alla base della speculazione ionica, per cui non è da escludere che l’Eleate potesse intendere la “eternità/atemporalità” come *permanenza*. Tale mia ipotesi, inoltre, mi pare abbastanza *vicina* anche all’idea di Curd (cioè che Parmenide ricerchi gli elementi costitutivi della realtà) oltre che di Cerri. Per un approfondimento e chiarimento sul problema del tempo in Parmenide secondo Ruggiu si veda Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 247–63, 378–79, 455–503; Ruggiu, *Tempo della fisica e tempo dell’uomo* capitolo su Parmenide; Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 292–94. Per la questione del *mutamento* degli enti che, nonostante ciò, continuano a rimanere *essenti* al medesimo modo, v. Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 318–23. Contro il mutamento dell’essere, invece, Ruggiu, 253–54. Per la questione del mutamento (sia relativamente *all’essere* che agli *enti*) in Parmenide rispetto alle teorie milesie Ruggiu, 267–69. Per il problema specifico del concetto di *uno/unità* in relazione al tempo in particolare Ruggiu, 248, 250, 477–84, 498–503.

⁷¹⁰ Vedi chiarimento n. 709.

dall'essere al non-essere e viceversa: il Sole esiste di Giorno ma non di Notte)⁷¹¹. Dunque, “i mortali” ritengono che *la realtà* si basi sulla costituzione di queste due principi (Essere e Non-Essere) che vengono rappresentati dal Giorno (Essere) e dalla Notte (Non-Essere); ma “in ciò essi si sono ingannati”. In realtà tanto Giorno e Notte appartengono all'essere, la differenza sta tutta dell'apparire o meno degli enti, non nel loro esistere o meno.⁷¹² Che la differenza, dunque, in ultima analisi, si riconduca al “modo” di intendere *come* gli enti siano (cioè che si possono presentare come *apparenti e non apparenti* e non come *essenti e non essenti* perché sono sempre *essenti*⁷¹³) sembra essere

⁷¹¹ In modo analogo mi pare intenda anche Gadamer nel 1970: “[...] non il sorgere o lo svanire, ontologicamente impossibili, stanno alla base dell'apparenza della dualità, bensì quell'apparire e scomparire pensabili senza il nulla.[...] questa spiegazione [...] opera bensì una separazione, ma senza ignorare la vera unità che sottende le forme separate; cosicché essa non implica il non-pensiero del nulla.” (Hans-Georg Gadamer, *Scritti su Parmenide*, a c. di Carlo Saviani, trad. da Giancarmine Bongo (Napoli: Filema, 2002), 51. Traduzione dal tedesco di Giancarmine Bongo)

⁷¹² Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 137–60. Particolarmente rilevanti sono i frammenti 6 e 7. Sebbene non sia necessario entrare nello specifico, ritengo utile evidenziare come spesso nel passato questi frammenti siano stati utilizzati per giustificare una critica da parte di Parmenide verso *le sensazioni*, e quindi, poiché i sensi ci esibiscono il molteplice, verso *il molteplice in sé*. Ruggiu – a ragione, ritengo – rigetta completamente questa tesi sostenendo che il frammento 4 mostra chiaramente come il reale è costituito da enti molteplici (*ἄπειόντα* e *παρεόντα*) e come questi, sebbene *secondo i sensi* appaiano distanti/assenti (*ἄπειόντα*) in realtà essi sono vicini/presenti (*παρεόντα*) *per la mente (nous)* (per la mia analisi del frammento 4 *infra* pp. 273-286). Dunque l'errore non sta nei sensi in sé – effettivamente di Notte il Sole è *assente* – ma nell'uso scorretto (o non-uso) della facoltà intellettuale che ci permette di comprendere che *ciò che si manifesta assente* è pur tuttavia *esistente*; e poiché è *esistente* vi si può avere conoscenza (è dunque presente alla mente). La “presenza” (inteso come “presentità”, l' “essere presente”) è dunque da intendersi ad un tempo in un senso fisico-ontico (esistere in spaziale e temporale) che gnoseologico (intelligibilità) (Ruggiu, 357–63.). Sebbene entrambi gli aspetti siano *fondamentali*, mi pare che si possa stabilire una sorta di “priorità” dell'aspetto fisico su quello gnoseologico, in quanto la conoscibilità – se non addirittura la semplice pensabilità – di un ente è dovuta all'esistenza di tale ente nello specifico, il fatto che gli enti *permangano nella realtà (=sono)*, permette che “siano sempre disponibili/presenti alla mente”, cioè conoscibili. D'altra parte la possibilità della conoscenza degli enti è *prova* della loro esistenza (Cfr. *infra* pp. 53-57) D'altra parte, bisogna anche ammettere che una tale distinzione ha senso per noi, ma magari non per Parmenide in quanto è proprio in questo periodo storico che furono elaborate le categorie (*lato sensu*) del pensiero che trovarono il loro culmine in Aristotele (in modo analogo a come avviene per il problema della temporalità, per cui chiedersi se Parmenide avesse sostenuto o meno l'atemporalità potrebbe essere anacronistico; v. Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo*, 175–87, *passim*). D'altronde, in Parmenide abbiamo affermata una corrispondenza/identità tra piano gnoseologico e ontologico (fr. 3), mai una dipendenza esplicita di uno dall'altro. Ammettere l'anacronicità di tale problema ci mette inoltre al riparo dalle varie interpretazioni idealiste di Parmenide. Non so se Ruggiu condividerebbe questa mia lettura di una *priorità ontologica (o meglio ontico/esistenziale) implicita e forse inconsapevole* di Parmenide, ma mi pare che non la pensi molto diversamente da me (vedi in particolare modo Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 281–89.). Comunque, la presenza di un *senso fisico* in questo frammento 4 ci porta ad affermare che *se tutto è essere* (ed è così, perché l'essere è tutto o per nulla, fr. 8.11), di conseguenza, *tutto è pieno di essere*; infatti, il fatto che ogni ente sia *sempre* contiguo ad altri enti, garantisce che “ciò che è” sia sempre connesso con “ciò che è” (verso 2 del frammento 4), cioè che “tutto è pieno di essere”, altrimenti avremmo delle “porzioni di nulla” che separano gli enti”; insisto subito su ciò perché il tema della pienezza dell'essere è *essenziale* per comprendere la *continuità* (che è richiamata proprio dalla contiguità di cui ho detto poco fa che dipende all'essere *παρεόντα* degli enti nello spazio e nel tempo) e, di conseguenza, l'*unità* nelle interpretazioni fisiche, compresa quella di Ruggiu. Chiariamo: non vi è alcuna dimostrazione nel frammento 4, le dimostrazioni ci saranno nel frammento 8; tuttavia, qui è già implicito tutto, “se le cose stanno così”, allora “ne segue che”. Mi verrebbe da dire, con una metafora geometrica, che il frammento 4 dichiara “il teorema” (e anticipa implicitamente alcuni “corollari”), il frammento 8 lo dimostra (e ne dimostra i corollari). Anche su quest'ultima mia affermazione *penso* che Ruggiu sarebbe d'accordo. In ogni caso, seppur si volesse rifiutare in toto questa lettura “fisica”, è comunque innegabile che Parmenide passi con disinvoltura da dei soggetti plurali (*ἄπειόντα* e *παρεόντα* v.1) al singolare τὸ εἶν (v.1), segno inequivocabile che “un qualche tipo di rapporto” tra molteplice ed unità deve pur esserci, e non ci si può limitare ad affermare la negazione della molteplicità *solo* perché si dice che τὸ εἶν è “ἔν, συνεχές” (DK 8.6; sempre ammesso che questa sia la variante corretta, *infra* pp. 243-251).

⁷¹³ Su ciò insiste parecchio Cordero che di frequente, nei suoi articoli in linea italiana, ricorre al brutto ma efficace “sta essendo”.

confermato dai celebri e contorti versi 31-32 del Fr.1.⁷¹⁴ Questo breve *riassunto*, dove ho cercato di far emergere le interpretazioni che Ruggiu dà dei vari *semata* dell'essere, soprattutto l'interpretazione del problema genesi/corruzione (non vi è mai il passaggio dal non-essere all'essere, *nihil ex nihilo*, né dall'essere al non-essere, corruzione)⁷¹⁵ e quello della temporalità (ciò che è, è sempre)⁷¹⁶, può essere considerato valido *grosso modo* per tutte le interpretazioni fisiche. Un'evoluzione particolarmente interessante di questa base comune si avrà con Cerri che, come vedremo, arriverà addirittura a sostenere che questa visione parmenidea è un'anticipazione del principio fisico della conservazione della massa e dell'energia⁷¹⁷. Ma anche senza spingerci a queste *evoluzioni estreme* – o meglio apparentemente estreme⁷¹⁸ – è possibile notare come, di fondo, tale idea fosse già presente in Schwabl; la differenza fondamentale tra Schwabl e queste interpretazioni fisiche contemporanee consiste sostanzialmente nel fatto che, per Schwabl, la realtà “ontica” si trova comunque ad un livello inferiore⁷¹⁹, forse per una sorta di influenza platonica, mentre, adesso, Ruggiu (e chi la pensa come lui) riconosce che la realtà fisica costituisce una *piena ed adeguata manifestazione necessaria* dell'essere: gli enti *sono in senso pieno*.

Da questa ultima considerazione, cioè che “gli enti sono in senso pieno”, possiamo dunque iniziare quella serie di ragionamenti che, gradualmente, ci porteranno ad affermare *l'unità dell'essere*, sia sotto un profilo che potremmo definire *metafisico-ontologico* sia sotto un profilo *fisico-ontico*.

Il tema della pienezza, infatti, viene trattato tanto nel frammento 8⁷²⁰, tipicamente considerato a tema ontologico, quanto nei frammenti 9⁷²¹ e 16⁷²², chiaramente fisici. Vediamo quindi, molto brevemente, il contesto in cui il termine compare, e proviamo ad analizzarli singolarmente, riservandoci per dopo una sintesi globale:

- a) 16.4: “καὶ πᾶσιν καὶ παντί τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα”, “in tutti e in ognuno; il pieno infatti è il pensiero”. Alcuni autori anzi che “pieno” preferiscono intendere “πλεόν” come “il più”⁷²³ ricollegandosi, *immagino*, alla teoria per cui un composto è caratterizzato principalmente dall'elemento che prevale; perciò, *ciò che è di più*, caratterizza essenzialmente ciò che è. Ma, se fosse corretta questa teoria, allora ogni composto verrebbe “appiattito”, identificandosi con ciò che prevale: tutti gli enti in cui prevale la Luce sarebbero Luce, tutti quelli in cui prevale la Notte sarebbero Notte. Accettando invece la traduzione “pieno”, come fa per esempio Reale⁷²⁴, si accetta la teoria per cui la conoscenza di un ente è data dalla conoscenza delle singole parti che la compongono e del *rapporto fra di esse*, cioè una conoscenza “piena”, “completa”, e non limitata ad una sola parte, quella prevalente. Lo stesso Reale,

⁷¹⁴ Ruggiu, «Unità e molteplicità in Parmenide», 355; Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 124–26. Mi pare che un ulteriore elemento a favore di questa tesi possa essere l' ὄς di B 2.3 e 2.5 e la cosiddetta lettura avverbale (Cfr. *supra* p. 47 n. 184 e p. 88 n. 438).

⁷¹⁵ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 239–47.

⁷¹⁶ vedi *supra* n. 709.

⁷¹⁷ *Infra* pp. 158-163; cfr. *infra* p. 246.

⁷¹⁸ In fondo gli interrogativi che si ponevano gli antichi riguardavano la totalità della realtà, così come è accettabile che Talete abbia pensato che tutto fosse riconducibile (in qualche modo) all'Acqua non capisco perché debba sembrare tanto assurdo che Parmenide possa aver ipotizzato il principio di conservazione una volta che si ammette l'impossibilità del passaggio Essere → Nulla e viceversa (*nihil ex nihilo*), anzi mi pare la conclusione più ovvia.

⁷¹⁹ *Supra* p. 124.

⁷²⁰ Secondo emistichio di 8, 24: “πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἔόντος”, “ma è tutto pieno di essere”.

⁷²¹ 9.3: “πᾶν πλεόν ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου”, “tutto è pieno ugualmente di Luce e Notte indivisibili”

⁷²² 16, 4: “καὶ πᾶσιν καὶ παντί τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα”, “in tutti e in ognuno; il pieno infatti è il pensiero”. Alcuni autori traducono πλεόν con “il più”, la spiegazione di questa questione è data nelle prossime righe.

⁷²³ Per esempio Cerri, *Parmenide*, 381–82.

⁷²⁴ Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 117.

d'altronde, altrove⁷²⁵, chiarisce molto bene che il concetto di “intero” *supera* il concetto di somma delle parti. Di scarso aiuto, per la comprensione del termine *πλέον* in questo frammento, è il commento di Teofrasto (DK A 46) che viene citato tanto da esponenti della prima traduzione che della seconda⁷²⁶. In ogni caso, Ruggiu accetta senza indugi la lettura “pieno”, perciò noi qui ci atterremo a questa interpretazione. La conclusione è, dunque, che la conoscenza è connessa non solo all'essere ma *all'interezza dell'essere*.⁷²⁷ La pienezza è dunque legata alla completezza/interezza, è legata all'essere οὐλον.

- b) 9.3: “πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου”, “tutto è pieno ugualmente di Luce e Notte oscura”. Questo verso esprime l'unione di due teorie: la prima, di cui abbiamo già discusso, per cui tanto Luce quanto Notte sono ugualmente *essenti*; la seconda, per la quale tutto il *molteplice* non si riconduce *direttamente* a *unità*, ma “a gradi”, tramite continue riduzioni fino ai due suddetti principi polari, i quali, infine, si riconducono direttamente all'essere. Anche su questa “scalabilità dell'essere”⁷²⁸ ho già detto qualcosa⁷²⁹ e vi tornerò nuovamente affrontando la lettura di Cerri; per ora, basta sapere che secondo molti autori è necessario questo “momento duale” per connettere la molteplicità all'unità totale. Questa “riduzione” sembra essere suggerita proprio dal primo verso di questo frammento 9 dove si afferma che “tutte le cose sono state denominate luce e notte”⁷³⁰; inoltre il verso 4 afferma che esse sono “ambidue uguali, perché con nessuna delle due c'è il nulla”⁷³¹. Si è già detto della complessità di questo secondo emistichio⁷³², ma qui accettiamo senza soffermarci ulteriormente, questa traduzione di Reale che è quella su cui si basa anche l'interpretazione di Ruggiu⁷³³. Il senso della pienezza qui è che *l'intera realtà fisica è*, cioè non si dà da nessuna parte il *nulla*: ogni ente è *essente*, la realtà è piena di enti, quindi la realtà è piena di *essere*. Dunque, implicitamente, viene richiamata nuovamente *l'interezza*, l'intero, l'οὐλον; ma, in aggiunta, viene chiamata in causa, esplicitamente, anche l'uguaglianza. Ciò avviene ben due volte, prima al verso 3 con ὁμοῦ (unitamente/ugualmente⁷³⁴), e poi al verso 4 con ἴσων (uguali). Sebbene i due termini siano strettamente connessi fra di loro⁷³⁵, mi pare il caso di fare una precisazione che in Ruggiu è assente, cioè che i due termini esprimono in modo

⁷²⁵ Reale, *I presocratici*, XXII–XXIII.

⁷²⁶ Per la lettura di Teofrasto a favore di “pieno” Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 380–81; Tarán, *Parmenides*, 257. Per una lettura a favore di “più” invece Cerri, *Parmenide*, 278–79. Personalmente ritengo che Teofrasto ci suggerisca la lettura “pieno”, tuttavia bisogna ammettere che il testo può essere considerato ambiguo: “la conoscenza si produce in base all'elemento prevalente (κατὰ τὸ ὑπερβάλλον) [...] Ma che egli faccia derivare la sensazione *anche* dall'elemento contrario [...] risulta evidente etc...” (traduzione di Cerri, Cerri, 278–79.). Uno studio specifico sul tema è stato condotto da Laks (André Laks, «The More and the Full». On the Reconstruction of Parmenides” Theory of Sensation in Theophrastus, *De Sensibus*, 3–4», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8 (1990): 1–18; vedi anche André Laks, «Parménide dans Théophraste, *De Sensibus* 3-4», *La Parola del passato* 43, n. 238–243 (1988): 262–80.) Al lettore l'ardua sentenza.

⁷²⁷ Questa ovviamente è la sintesi che ci interessa, non esaurisce la ricchezza del frammento. Per una panoramica delle principali interpretazioni di questo frammento si vedano Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXCIX–CCX; Tarán, *Parmenides*, 253–63; Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 279–86; Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 354–62.

⁷²⁸ Tale espressione è mia e va intesa nel senso che per quanto noi proviamo a dividere e scomporre gli enti o a sommarli e comporli fra di loro, ugualmente rimane sempre il “medesimo essere”, non si ha “più o meno essere” (Cfr. 8, 23–24). Mi pare possa esprimere perfettamente il pensiero di Ruggiu.

⁷²⁹ *Supra* p. 131.

⁷³⁰ “αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται”. Traduzione di Reale (Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 111.)

⁷³¹ “ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μετὰ μηδέν”. Traduzione di Reale (Reale e Ruggiu, 111.)

⁷³² *Supra* pp. 59, 100. Vedi anche Reale e Ruggiu, 111 nota 41; Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 250–51.

⁷³³ Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 315, 325–30.

⁷³⁴ Per il significato dell'avverbio ὁμοῦ si veda il chiarimento nella nota 745.

⁷³⁵ *Metafisica* 1054 B, 3. Cfr. Kranz, *Empedokles*, 355 nota 60; Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 274–75 nota 2.

diverso l'uguaglianza⁷³⁶: ἴσων esprime l'uguaglianza tra la Notte e la Luce rispetto all'essere, cioè rispetto "a ciò per cui entrambi sono", Luce e Notte *sono uguali* perché entrambi *sono per lo stesso motivo*, cioè perché *sono essenti*⁷³⁷; l'uguaglianza guarda dunque al τὸ εἶν, essi hanno pari dignità; ὁμοῦ, invece, esprime che entrambi hanno pari dignità *nella realtà*, cioè essi non solo *sono essenti* col medesimo diritto, ma col medesimo diritto *riempiono la realtà*, sono *considerati insieme* come costituenti la realtà, cioè tutta la realtà è riconducibile a loro; l'uguaglianza guarda dunque *agli enti*. La pienezza, dunque, vista questa sua connessione con un duplice modo di intendere l'uguaglianza, può essere a sua volta vista sotto due diversi punti di vista: (1) come la pienezza d'essere di *ogni singolo ente in sé*, e ciò è connesso con l'uguaglianza d'essere di *diversi enti*; cioè, ogni ente, sotto il rispetto dell'essere⁷³⁸, è a uguale diritto rispetto agli altri, quindi *ogni ente è in senso pieno*, ad ogni ente *appartiene pienamente l'essere*. D'altra parte (2) c'è la *pienezza del tutto* in quanto tale, poiché non solo non c'è "il vuoto" nei singoli enti (cioè la pienezza nel primo senso), ma nemmeno "tra gli enti": tutto è pieno di enti *essenti*, quindi *tutto è pieno di essere*; questo senso, come è evidente, si riaggancia all'uguaglianza con cui Luce e Notte *permeano* il reale. Entrambi questi sensi, inoltre, implicano che non vi sia "un più o un meno d'essere", *né nel singolo ente, né nella realtà in quanto tale*. Ma questo tema del più e del meno viene messo in diretta connessione solo col frammento 8, come vedremo nel prossimo punto. Per concludere questa *brevissima* analisi voglio fare due specificazioni: prima di tutto che questa *mia sintesi* non deriva da delle specifiche affermazioni di Ruggiu – e infatti molti passaggi logici qui effettuati non hanno una citazione puntuale ad una pagina –, ma viene da una lettura globale della sua interpretazione; in particolar modo i due "modi" di leggere l'uguaglianza li ho visti nel testo ma sempre intrecciati fra di loro. Secondariamente, e ciò è connesso a quanto ho appena scritto, sebbene io abbia tentato di *dividere* questi due sensi della pienezza, in realtà essi sono *sempre compresenti*, il termine πλέων li *richiama* e li *esprime sempre entrambi*.

- c) 8, 22-25: "οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον / οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἶργον μιν συνέχεσθαι, / οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος. / τῶι ξυνεχῆς πᾶν ἐστιν ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει." "Neppure è divisibile, perché è tutto quanto uguale; / né vi è in alcuna parte un di più di essere che possa impedirne la contiguità, / né un di meno, ma è tutto pieno di essere. / Per cui è tutto contiguo: difatti ciò che è (ἐόν) è contatto con ciò che è (ἐόντι)."⁷³⁹ Sebbene il termine ἔμπλεόν compaia solo nel secondo emistichio di 8.24, ho ritenuto essenziale citare anche i versi 22-23 e 25, in quanto essi costituiscono un unico blocco argomentativo in cui vengono legati in modo consequenziale diversi concetti: l'uguaglianza

⁷³⁶ (1) ἴσος indica l'uguaglianza tra due o più soggetti fra di loro ed in particolar modo suggerisce una "parità di diritti" (LSJ, lemma ἴσος, *equal in rights, fair, even*); il termine viene inoltre usato da Euclide nell'espressione "ἐστὶ ἴσον" ("è uguale") per indicare ciò che noi indichiamo con il simbolo "=" (uguale appunto) e dallo stesso Platone, nel medesimo senso, per spiegare il teorema di Pitagora (*Menone* 82B 9 – 85B 7). (2) ὁμοῦ, invece, pur mostrando l'origine ὁμός (*GI* di Montanari; Cunliffe, *A lexicon of the Homeric dialect*, 293.; nel LSJ invece non è presente il riferimento all'etimologia), non indica propriamente l'uguaglianza in sé ma del luogo occupato, indica cioè quando si occupa il medesimo spazio o comunque si è sempre "considerati insieme" (LSJ lemma ὁμοῦ, *at the same place, together/along with, at once*; talvolta indica anche l'uguaglianza in riferimento al tempo, *at the same time*, Cunliffe, 293.); tale termine, inoltre, "implica il momento di parti, elementi, anche se strettamente uniti fra di loro" (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XLVI; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 58.). Per tali motivi, spesso viene tradotto con "ugualmente" per esempio da Reale (Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 111.) e da Cerri (Cerri, *Parmenide*, 258.); rimangono letterali invece Untersteiner (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, 155; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 377.) e Giannantoni.

⁷³⁷ Questa "uguaglianza di valore" secondo Ruggiu affonda le radici nell'uguaglianza politica, cioè *nell'isonomia* che esprimeva l'"equità di rango" (Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 275 nota 2.). Il senso politico è in correlazione con quello geometrico della sfera (Ruggiu, 272.). Vedi anche *infra* n. 772.

⁷³⁸ In questo senso "l'essere si mostra quindi come un predicabile" (Ruggiu, «Unità e molteplicità in *Parmenide*», 355 nota 30.)

⁷³⁹ La traduzione di base è quella di Giannantoni, da me modificata solo alla fine, laddove Giannantoni traduce ἐὸν/ἐόντι con "essere" mentre io opto per "ciò che è".

del tutto (ὁμοῖον 22b) comporta l'*indivisibilità* (διαίρετόν 22a), la *pienezza* (ἔμπλεόν 24b) consiste⁷⁴⁰ nell'*assenza di un "più"* (μᾶλλον 23a) o "*meno*" (χειρότερον 24a) d'essere e ciò implica la *continuità* (συνέχεσθαι 23b); quindi la *continuità* (ξυνεχὲς 25a) è confermata dalla *compattezza* (πελάζει) di ciò-che-è (ἔόν) con ciò-che-è (ἔόντι). Parmenide non ci dice quali siano esattamente i rapporti logici tra (1) *pienezza*, (2) *uguaglianza* e (3) *assenza di più o meno*; lo stesso Ruggiu mette in evidenza come essi si richiamino continuamente, ma non riesce a dimostrare una *logica dipendenza* di uno dagli altri; egli, al massimo, sostiene che "[ὁμοῖον/uguaglianza] è chiarito come significante ciò che esclude in sé stesso ogni discriminazione di *più* o di *meno*"⁷⁴¹ e che "questa connessione [tra l'uguaglianza e la continuità] esprime che tutto è pieno di essere"⁷⁴². Sebbene da un punto di vista strettamente *contenutistico* queste due affermazioni siano coerenti con l'interpretazione generale, mi pare opportuno sottolineare che esprimono riflessioni di Ruggiu e non affermazioni esplicite di Parmenide⁷⁴³.

Dunque, la *continuità/indivisibilità*, l'*uguaglianza* e la *pienezza* (probabilmente consistente nel non aver un più o un meno) si richiamano costantemente. Questi termini sono importanti per l'argomento qui trattato perché riconducono tutti al tema dell'unità.

L'*uguaglianza*, per Ruggiu, può essere intesa in senso qualitativo o quantitativo. In senso qualitativo poiché l'essere è uguale a sé stesso, dunque vi è *un solo tipo di essere*. Questo perché non ammette *distinzioni qualitative* al suo interno, cioè differenziazioni, cioè *parti*. In questo senso possiamo

⁷⁴⁰ Secondo la lettura di Ruggiu; v. *infra* p. 151 n. 772.

⁷⁴¹ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 263.

⁷⁴² Ruggiu, 263.

⁷⁴³ Per quanto riguarda il primo punto (l'uguaglianza consiste nel non avere un più o un meno) penso che Ruggiu lo faccia derivare, oltre che dal senso, dal fatto che all'ὁμοῖον finale del verso 22 segua un punto in alto, che leggerebbe come un "due punti" italiano; quindi vi sarebbero le due negazioni (οὐδέ τι τῆι μᾶλλον - οὐδέ τι χειρότερον) che spiegherebbero ὁμοῖον. Dunque i due οὐδέ dipendono da ὁμοῖον. Tuttavia lo stesso verso 22 inizia con un οὐδέ, per cui è possibile che i tre οὐδέ siano sul medesimo piano, come delle proposizioni fra loro coordinate e non le ultime due subordinate alla prima. L'ordine potrebbe dunque essere in entrambi questi modi:

(τὸ ἔόν) → Non è divisibile → poiché è tutto uguale
 ↳ Non c'è un di più → che possa impedirgli di essere unito
 ↳ Non c'è un di meno → ma è tutto pieno di essere

(τὸ ἔόν) → Non è divisibile → poiché è tutto uguale
 ↳ (infatti) Non c'è un di più → che possa impedirgli di essere unito
 ↳ (infatti) Non c'è un di meno → ma è tutto pieno di essere

Per quanto riguarda il secondo punto (il rapporto tra l'uguaglianza e la continuità esprime la pienezza), sebbene anche qui da un punto di vista contenutistico non c'è alcun problema a sostenere la reciprocità di tale attributi, mi sfugge esattamente quale sia l'ordine dei termini nel poema che Ruggiu segue per sostenere ciò; se infatti, come si è appena detto, per Ruggiu l'uguaglianza consiste nel non avere un più e un meno, se ne dovrebbe dedurre che l'uguaglianza comporta l'unità (l'uguaglianza esclude il più che potrebbe impedire l'uguaglianza v.22) e la pienezza (l'uguaglianza esclude il meno che impedirebbe una mancanza di essere v.23). Dunque, dal punto di vista del ragionamento "deduttivo" e seguendo l'ordine parmenideo secondo la ricostruzione di Ruggiu, non serve la continuità per implicare la pienezza, basta l'uguaglianza. Ammettendo invece l'altra ipotesi da me poco fa proposta, cioè che i tre οὐδέ siano coordinati fra di loro, i tre attributi (uguaglianza, continuità, pienezza) risulterebbero enunciati su un medesimo livello, quindi "di pari grado", senza uno schema deduttivo di uno dei tre dagli altri due o viceversa. Ovviamente se noi consideriamo questi tre attributi in quest'ultima ottica, cioè come equivalenti e come facce di una medesima medaglia (ipotizzando che una medaglia sia a tre facce) che è l'ἔόν, non ci deve stupire il fatto che una volta trovato uno qualsiasi dei tre, partendo da quello, possiamo poi trovare anche gli altri due. Ma si tratta appunto di trovare, non di derivare logicamente; le uniche "derivazioni logiche" (in senso parmenideo, non certo nel senso della logica formale), sono quelle tra il primo ed il rispettivo secondo emistichio di ognuno dei versi 21-22-23. Per una mia interpretazione di questi versi v. *infra* pp. 255-260.

dunque dirlo *omogeneo*. Su questo senso qualitativo insiste soprattutto Untersteiner⁷⁴⁴ di cui Ruggiu in larga parte pare accettare le riflessioni⁷⁴⁵. Una questione dove forse Ruggiu non si trova in sintonia con Untersteiner è quella relativa al *richiamo implicito* della pluralità; Untersteiner, infatti, afferma che “la ὁμοιότης non implica l’unità, ma, anzi, comprende la pluralità”⁷⁴⁶. Questa citazione necessita di due spiegazioni: prima di tutto che (1) il termine “unità” che viene negato in questo caso indica l’unicarietà e non l’unità “finale” intesa come *unitarietà* verso cui tende la realtà in quanto οὐλον⁷⁴⁷; d’altra parte (2) il termine “pluralità” va inteso come una moltitudine di ὁμοῖα che sono ἰσοπαλῆ, cioè parti “uguali fra di loro”, “indifferenziate”, altrimenti verrebbe meno proprio l’omogeneità.⁷⁴⁸ La posizione di Ruggiu, invece, è ben diversa, per cui “come è illegittimo voler ricavare da B8 una lettura in favore dell’*eon* come uno in antitesi al molteplice, del pari mi sembra non fondata una lettura che veda in questi versi una fondazione dell’essere come totalità di un molteplice”⁷⁴⁹. La giustificazione sostanzialmente risiederebbe nel fatto che l’unità e la molteplicità sono dei “dati” che non possono essere derivati dal semplice concetto di essere, e che la discussione qui “non può non prescindere dal fatto che esso sia uno o molteplice”. Se è vero, con Ruggiu, che in effetti non c’è una “deduzione” (sempre parmenidamente intesa) né dell’uno né del molteplice, è però vero anche, con Untersteiner, che i termini utilizzati rievocano la totalità⁷⁵⁰; inoltre, anche se non vi è un’esplicitazione da parte dell’Eleate, l’intero discorso deve portare verso una strada piuttosto che l’altra: o *unicità* o *unitarietà*. D’altronde, lo stesso Ruggiu, in tutti i tuoi lavori su Parmenide, mostra chiaramente di propendere per la proposta olistica, anche quanto si occupa solo dei versi del frammento 8⁷⁵¹, quindi senza considerare la parte *fisica* del poema. Sempre il medesimo Ruggiu, proprio commentando questi versi, afferma che “συνεχῆς pare suggerire che l’essere sia uno ma non come unità monadica, bensì come οὐλον”⁷⁵². Sia ben chiaro, la questione qui non è se Parmenide affermi l’unitarietà piuttosto che l’unicità – su questo punto le due posizioni collimano – quanto invece se ciò sia *fondato* già nel frammento 8, in particolare ai versi 22-25, oppure se serva la lettura di tutto il poema e delle testimonianze dossografiche. Da questo punto di vista, ammettendo sia corretta l’esegesi di Ruggiu, non si può che dare ragione a quest’ultimo, per lo meno relativamente all’analisi di 8.22-25: viene fondata l’unità ma in un senso che sembra essere riconducibile tanto all’unicità che alla totalità, come vedremo nelle prossime righe analizzando il senso quantitativo dell’uguaglianza; la questione, quindi, sembra giocare interamente sul senso “evocativo” dei termini in gioco.

Per quanto riguarda invece il senso quantitativo, Ruggiu ritiene si possano dare due spiegazioni, “1) dal punto di vista dell’unità monadica o 2) dal punto di vista della grandezza”⁷⁵³. Nel primo caso, cioè inteso come una somma o sottrazioni di parti, si dovrebbe ammettere la possibilità di separare tali parti in qualche modo; ma se tali parti sono tutte essere l’unica cosa che potrebbe separarle è il non-essere. Ma poiché il non-essere non è ammesso, allora tale divisione è impossibile. A questa

⁷⁴⁴ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXLIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 161.). In modo analogo anche Calogero che ricorda l’analogia con la sfera (Guido Calogero, *Storia della logica antica*. (Bari: Laterza, 1967), 140.). la lettura qualitativa di ὁμοιον implica la lettura qualitativa di μᾶλλον e χειρότερον cfr. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens; literarische und philosophiegeschichtliche Studien.*, 197.)

⁷⁴⁵ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 263–64 e 275 nota 5.

⁷⁴⁶ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXLIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 161.) Per la visione di Untersteiner *supra* p. 55, *infra* p. 294 n. 1463

⁷⁴⁷ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLI. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 163.)

⁷⁴⁸ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLXIII. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 175.)

⁷⁴⁹ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 266.

⁷⁵⁰ Soprattutto il concetto di συνεχῆς richiama l’idea dell’unità come unità del molteplice, *infra* pp. 197-198.

⁷⁵¹ Lo stesso titolo del decimo capitolo dove tratta queste questioni è “l’Essere come οὐλον” (Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 263–80.).

⁷⁵² Ruggiu, 266. Altrove: “[...] è chiaro che si deve poter effettuare una divisione del tutto in parti” (p. 275 nota 4). Su ciò concordo in pieno, come sarà evidente con la mia analisi dell’aggettivo συνεχῆς (*infra* pp. 172-198).

⁷⁵³ Ruggiu, 264.

medesima conclusione, secondo Ruggiu, si può arrivare anche con un altro ragionamento: partendo dalla volontà di “aggiungere” qualcosa si dovrebbe ipotizzare di poter distinguere tale “elemento aggiuntivo” da ciò a cui viene aggiunto; pertanto questo “qualcosa in più”⁷⁵⁴ dovrebbe essere diverso dall’essere, e quindi per forza il non-essere. Stesso identico discorso con una parte “da togliere”. Insomma, il non-essere sarebbe necessario sia per differenziare ciò che viene aggiunto/tolto a ciò a cui viene aggiunto/tolto, oppure semplicemente per poter separare le parti, anche ammesso che siano tutte “essere”, da togliere da aggiungere. Nel secondo caso invece, cioè considerando l’aggiunta come una estensione in grandezza, si dovrebbe avere un essere che si estendere “ulteriormente”, quindi andando a occupare uno “spazio” (in senso figurato, non necessariamente fisico) dove, prima della somma/estensione, non vi era essere, cioè vi era “non-essere”. In questo caso si infrangerebbe non solo la legge dell’impensabilità del non essere, come afferma Ruggiu, ma, *mi pare*⁷⁵⁵, anche la legge della “nascita” dell’essere dal non-essere, in quanto quest’ultimo diventerebbe essere. Stesso discorso, *mutatis mutandis*, con la sottrazione: dello spazio occupato dall’essere diventerebbe non-essere, e in tal modo si penserebbero il non-essere e la morte dell’essere. Questi ragionamenti richiamano chiaramente B 4.2 e l’impossibilità di separare τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος. Essi, inoltre, non fanno altro che ripetere le argomentazioni classiche delle interpretazioni standard, andando perciò nella direzione dell’affermazione dell’unità. Se, infatti, non vi sono parti da aggiungere o togliere (primo modo di leggere l’uguaglianza in senso quantitativo) si ha a che fare con una *unità monadica*, come in effetti lo stesso Ruggiu afferma⁷⁵⁶. D’altra parte, anche leggendo l’uguaglianza in senso quantitativo come “grandezza”, ugualmente viene negata la possibilità della divisione “in gradi” tramite cui misurare tale grandezza, cioè vi sarebbe *un unico grado*⁷⁵⁷. Tale unità, tuttavia, come abbiamo visto trattando la questione del “senso qualitativo” dell’uguaglianza, non è specificatamente presentata come unità *in opposizione al molteplice* o come *ricomprendente* il molteplice. Questo ἐὸν va considerato come una unità, ma ancora non si sa se come unità assoluta ovvero come insieme composto da più elementi. Il ragionamento finora espresso, infatti, può funzionare sia se consideriamo la realtà composta da un unico elemento, sia se la consideriamo come una “realtà unica” ma composta da vari elementi, un οὐλον.

Altri due termini molto importanti per questa analisi sono (οὐδὲ) διαιρετόν (v.22) e συνεχές (v.25); essi, inoltre, pur non costituendo una prova per la lettura olistica rispetto a quella monadica, indirizzano tuttavia verso di essa, come vedremo. Διαιρετόν vuol dire “separabile”; poiché qui l’aggettivo è negato (οὐδὲ διαιρετόν), si afferma l’inseparabilità, e a proposito di ciò si è già detto parlando dell’uguaglianza. Ciò che è importante è che l’inseparabilità porta direttamente alla *continuità* (l’ἐὸν è πᾶν συνεχές) in quanto “i due significati hanno la medesima carica concettuale, poiché dire che l’essere è συνεχές significa ammettere che esso escluda al proprio interno una divisione in atto oppure una separazione possibile”. Se noi però andiamo a leggere la definizione che Aristotele dà di “συνχέες”⁷⁵⁸ ci troviamo nell’imbarazzo di notare che tale termine si dice di

⁷⁵⁴ Il frammento 4 è rievocato anche al verso 1 dall’uso proprio di ὁμός che esprime la conformità/identità (a seconda dell’interpretazione generale che si dà al poema) tra il pensiero e l’essere. Per un approfondimento Ruggiu, 161-177, in particolar modo 172-174. Cfr. Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 238; Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCVIII nota 189; Fränkel, «Parmenidesstudien», 171.

⁷⁵⁵ Quest’ulteriore considerazione è mia, non di Ruggiu.

⁷⁵⁶ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 264.

⁷⁵⁷ Questa conclusione non è esplicitata da Ruggiu ma mi pare sia implicita nella sua argomentazione (Ruggiu, 264.). D’altra parte è perfettamente coerente con la linea “ontologica” per cui non vi sono “gradi dell’essere” ma tutto è essere in senso pieno.

⁷⁵⁸ “τὸ δὲ συνεχές ἔστι μὲν ὅπερ ἐχόμενόν τι, λέγω δ’ εἶναι συνεχές ὅταν ταῦτὸ γένηται καὶ ἐν τὸ ἐκατέρου πέρασ οἷς ἄπτονται, καὶ ὡσπερ σημαίνει τούνομα, συνέχηται. τοῦτο δ’ οὐχ οἷον τε δυοῖν ὄντων εἶναι τοῖν ἐσχάτοις. τούτου δὲ διωρισμένου φανερόν ὅτι ἐν τούτοις ἔστι τὸ συνεχές, ἐξ ὧν ἔν τι πέφυκε γίνεσθαι κατὰ τὴν σὺναψιν. καὶ ὡς ποτε γίνεται τὸ συνέχον ἔν, οὕτω καὶ τὸ ὄλον ἔσται ἔν, οἷον ἢ γόμφω ἢ κόλλη ἢ ἀφῆ ἢ προσφύσει.” “Il “continuo” è una forma di contiguo, e affermo che si ha quando l’estremo di ciascuna delle realtà a contatto fa tutt’uno <con l’estremo dell’altra realtà>, e, proprio come dice il nome, “sunechetai”, <cioè,

grandezze che sono divisibili⁷⁵⁹. Per Ruggiu il problema è risolvibile considerando che questo è il significato di “συνεχές” in ambito fisico, invece Parmenide qui si sta esprimendo con un registro linguistico matematico e politico che richiede una diversa costruzione semantica⁷⁶⁰ – da parte mia penso che in realtà il senso anche in Parmenide sia propriamente fisico, in parziale accordo con l’interpretazione di Casertano –. In ogni caso, continua Ruggiu, tale senso di συνεχές lo si potrebbe adottare solo dopo aver dimostrato che il soggetto è un’entità *fisica*; al contrario, non si potrebbe inferire la *materialità*⁷⁶¹ proprio dall’uso di tale termine⁷⁶². L’osservazione di Ruggiu è senza dubbio acuta, tuttavia, pur senza voler *dedurre* la *fisicità* del τὸ ἐόν parmenideo, mi pare il caso di far notare che questo è certamente un *valido indizio* a supporto della teoria per cui τὸ ἐόν esprime “la realtà in quanto tale”⁷⁶³ composta cioè da enti; Aristotele, infatti, sottolinea che la caratteristica della continuità è quella di “rendere un tutt’uno”⁷⁶⁴. Questa divisibilità reintrodotta, dunque, sarebbe perfettamente compatibile con l’idea della composizione delle parti nell’intero⁷⁶⁵. In ogni caso, comunque, συνεχές deve portare all’unità, sia che la si voglia intendere come *unitarietà*⁷⁶⁶ che *unicità*.

Tutte queste caratteristiche trovano la loro massima espressione nel concetto di *esaustività* che li ricomprende e sancisce in modo definitivo l’esclusione di *altro* dal τὸ ἐόν in ogni senso, sia interno che esterno. Dal punto di vista interno, per tutti i motivi finora detti, dal punto di vista esterno in quando c’è un limite, πείρασ che impedisce a qualsiasi cosa di “trovarsi fuori”⁷⁶⁷. Ma poiché nulla si

“si tiene insieme”>. Però, ciò non può avvenire se gli estremi restassero due. Sulla base di queste precisazioni, è evidente che il continuo si trova nelle realtà che danno origine ad un’unica cosa per via naturale e mediante contatto. E come nei casi di continuità si produce unità, così anche l’intero sarà uno, come negli oggetti tenuti insieme da chiodi o da colla o per via di giustapposizione o di congiunzione

organica” *Fisica* V 3 227a 10-17, traduzione di Radice (Roberto Radice, *Fisica: testo greco a fronte* (Milano: Bompiani, 2007), 444–45.) In modo analogo *Metafisica* 12 1069a 5-14. Vedi anche *Fisica* III 1 200b 19-20 e VI 1 231a 22. Sul tema del concetto di continuità in Aristotele v. *infra* pp. 175-190.

⁷⁵⁹ Ruggiu non manca di mettere in luce come questa problematicità fosse stata già notata da Gorgia (Sextus *Adv. Math.* VII 7 3). In ogni caso tornerò su questa questione nel capitolo dedicato al concetto di continuità, in particolar modo trattando di tale concetto in Aristotele (*infra* pp. 175-190).

⁷⁶⁰ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 272, 274–75 nota 2. In modo analogo ciò avviene con l’espressione “nel limite” (ἐν πείρασι v.26) che taluni interpretano in senso fisico, mentre secondo Ruggiu se il senso fosse fisico si cadrebbe in contraddizione perché il limite fisico suppone un *limitante*, ma questo potrebbe essere solo il non essere; dunque si avrebbe che il nulla è. Il limite invece va inteso come completezza (τέλειον); Ruggiu, 270–71. Similmente Fränkel (Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens; literarische und philosophiegeschichtliche Studien.*, 195.; tuttavia a p.193 aveva affermato che il limite potesse essere inteso anche in senso spaziale). Per la lettura di questi termini nel contesto del linguaggio mitico (Proemio), cioè nei rapporti con la dea, Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 89–92.

⁷⁶¹ Cfr. *Il significato di incorporeo nei Presocratici* in Reale, *I presocratici*, LVI–LVII.

⁷⁶² Tarán, *Parmenides*, 106.

⁷⁶³ Della possibilità di intendere il concetto di realtà in senso fisico si era già parlato a proposito di Verdenius e Kahn; esso, tuttavia, è stato colto in particolar modo da Casertano (Giovanni Casertano, *Parmenide: il metodo, la scienza, l’esperienza* (Napoli: Guida, 1978) passim; soprattutto pp. 190 e 200.) e Gilbert (Otto Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, 1975, 91.).

⁷⁶⁴ *Supra* n. 758. In particolar modo si noti l’analogia delle cose tenute insieme con la colla. Per un approfondimento *infra* 175-190.

⁷⁶⁵ Che in fondo Ruggiu sia ben consapevole di ciò è altresì evidente, per esempio Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 266. In modo analogo Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXLVIII; contra Tarán, *Parmenides*, 107–8.

⁷⁶⁶ Aristotele, tra l’altro, afferma esplicitamente che il significato di συνεχές è *comprensibile proprio a partire dal “senso letterale”* (ὥσπερ σημαίνει τὸ νόμα *Fisica* V 3 227a 12) di συνέχεται, cioè συν-εχω, cioè “tengo insieme”.

⁷⁶⁷ “L’aggettivo πύματον, estremo, [...] vuole significare come questo limite non abbia nessuna cosa oltre di sé né altro limite al suo esterno [...]” (Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 271.). Il limite qui non va inteso in senso fisico, vi sarebbe se no un *ente limitante* (*supra* n. 760) Inoltre “Il concetto di πείρασ [...] costituisce il vincolo e la necessità che lega quella cosa ad essere se stessa e non un’altra. Orbene questo limite determina per l’essere ciò per cui esso è altro dal nulla e quindi anche ciò che vincola l’ἐόν ad essere se stesso e perciò gli impedisce di confondersi con il nulla” (Ruggiu, 271.). Mi pare qui che si possa notare una leggera “sfumatura

può trovare “fuori”, e “dentro” c’è solo τὸ ἐόν – per i motivi detti prima –, allora ne consegue che c’è *solo* τὸ ἐόν.⁷⁶⁸

Tutti questi attributi finora trattati (cioè continuità, indivisibilità, uguaglianza, pienezza e limitatezza/esaustività), come abbiamo visto, si richiamano reciprocamente e continuamente; il motivo è che, nell’ottica di Ruggiu, in realtà, questi non sono che diversi aspetti di un unico *sema* che è l’interezza, l’essere οὐλον. Come abbiamo più volte ripetuto “l’essere οὐλον” è uno dei modi in cui si può intendere l’unità parmenidea – e così è proprio il modo in cui Ruggiu la intende – e questo, infatti, è il motivo per cui ho scelto di trattare proprio l’analisi di tali termini.

Infine, al termine della parte “ontologica” del frammento 8, c’è la ben nota immagine della sfera che, nell’ottica di Ruggiu, costituisce una *metafora*⁷⁶⁹ per rappresentare tutti gli attributi legati

epistemologica” del termine πεῖρας (che non viene tuttavia affermata in modo esplicito da Ruggiu), nel momento in cui la limitatezza di *to eon* viene vista come una dichiarazione del tipo “*to eon* è solo *to eon*”. Va tuttavia ricordato che nel momento di stesura del lavoro di Ruggiu (1975) ancora non era stato pubblicato il lavoro di Curd (1991 e 1998), pertanto qualsiasi influsso è da ricercare esclusivamente nella “predicazione speculativa” di Mourelatos, del cui lavoro Ruggiu dimostra più e più volte di conoscere in modo approfondito il contenuto. Ciò che ritengo particolarmente curioso è che questo senso del termine πεῖρας Ruggiu lo espone in un paragrafo dove sta spiegando dei versi del frammento 8 (8.42-49) e in cui il soggetto di indagine è *to eon*, ma tale senso è primariamente legato agli enti – il ragionamento pare essere “se *to eon* fosse un ente, la sua essenza corrisponderebbe al fatto di essere *to eon*” –, solo gli enti infatti necessitano di *limiti* che li separino fra di loro per evitare la (*con*)fusione con gli altri enti. È quel limite che *presuppone un limitante* detto in altri termini. Ruggiu, insomma, utilizza un senso di πεῖρας che presuppone ciò che vuole andare a negare, cioè la divisibilità e la differenziazione.

⁷⁶⁸ Per correttezza, segnalo che Ruggiu non compie questo “riassunto finale” in termini di “dentro/interno-fuori/esterno”, tuttavia mi pare che questo sia il senso generale dell’argomentazione. Ovviamente, nell’interpretazione di Ruggiu, non bisogna assolutamente leggere questi termini in senso letterale (cioè fisico) ma metaforico (Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 279–80 note 34 e 36.). Inoltre, sebbene si parli di limite estremo (πέρας), poiché il “limite” indica la perfezione, tale perfezione “sta in ogni momento dell’essere” (Ruggiu, 279 nota 34; Cfr. p. 89-92.); tutto ciò, secondo Ruggiu, a ulteriore riprova del senso *metaforico* del limite.

⁷⁶⁹ *Contra* Montero-Moliner per cui “[...] la descrizione della rotondità dell’ente esposta nei versi 8.42-49 è eccessivamente prolissa per credere che costituisca una mera metafora. Che Parmenide si esprimesse allegoricamente nel proemio è ben comprensibile. [...] Però a partire [...] dal frammento 2, dove parla la dea portatrice della verità e ciò che comunica è la “credenza verace”, si ha un vero discorso sulla realtà assoluta dell’*eon* [*lo Ente*]. Non è strano che in questa circostanza i versi 8.42-49, in cui si argomenta minuziosamente per quale motivo l’*eon* [*lo Ente*] è somigliante alla massa di una sfera omogenea ed equilibrata, costituiscano solo una metafora?” (“la descripción de la redondez de lo Ente expuesta en los versos 8.42-49 es excesivamente prolíja como para creer que constituye solo una metafora. Que Parménides se expresara alegóricamente en el Proemio es bien comprensible [...] Pero a partir [...] desde el fragmento 2, quien habla es la diosa portadora de la Verdad y lo que comunica es la “verdadera creencia”, es expresión justa de la realidad absoluta de lo Ente. ¿No es extraño que en esas circunstancias los versos 8.42-49, en que se argumenta minuciosamente por que lo Ente es semejante a la masa de una esfera homogénea y equilibrada, constituyan sólo una metáfora?” Montero Moliner, *Parmenides*, 142–43.). Secondo Reale, inoltre, “Parmenide ha appena terminato di condannare i vani nomi dei mortali, è impensabile che, immediatamente, faccia uso di uno di questi nomi (che tale sarebbe quello di sfera se non avesse un aggancio reale con la dottrina dell’essere), per dir altro da quello che esso significa. È ovvio che, con questo non si viene a dire che, dunque, la sfera va presa in tutto e per tutto alla lettera, ma semplicemente si riconosce che essa deve valere molto più che come semplice metafora. Probabilmente ci si avvicina al vero solo se ci si colloca dal punto di vista del pensare-immaginare arcaico, in cui l’intuizione, il concetto e l’immagine sono inseparabilmente connessi.” (Nota *Sulle interpretazioni del significato della “sfera”* di Reale in Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 240–41 nota 21.). Per una lettura completamente metaforica invece, tra i tanti, Joël (Karl Joël, *Geschichte der antiken Philosophie II* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921), 426.), Owen (Owen, «Eleatic Questions», 65–68.), Cordero (Néstor-Luis Cordero, *Les deux chemins de Parménide*, 1° (Paris; Bruxelles: J. Vrin; Editions Ousia, 1984), 188–90.), Coxon (Coxon, «The Philosophy of Parmenides», 140; Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 214; =Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 337–38.), Albertelli (Albertelli, *Gli eleati*, 1939, 148 nota 38.), Curi (Umberto Curi, *I presocratici: testimonianze e frammenti* (Padova: RADAR, 1971), 153 nota 39.), Guthrie (Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, 45.), Zafropulo (Zafropulo, *L’Ecole Eleate*, 113.), Fränkel, (Fränkel, «Parmenidesstudien», 35.), Mansfeld (Mansfeld, «Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche

all'interezza dell'eon. Per Ruggiu una lettura letterale, infatti, porterebbe ad una serie di contraddizioni e problematiche varie, prime tra tutte quelle legate ad una lettura "spaziale" e "materialistica"⁷⁷⁰ dell'eon.⁷⁷¹ Grazie ad una lettura metaforica si possono dunque accettare tranquillamente aggettivi come ἰσοπαλές in ogni sfaccettatura di significato, tanto quella cosmico-

Welt», 102.), Heitsch (Heitsch, *Parmenides*, 175–76.) e Curd (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 2004, 93–94.). Contro Palmer (*infra* 163). A favore dell'interpretazione metaforica il commento di Simplicio per cui "Se, poi, <Parmenide> dice che l'essere-uno è simile a massa ti ben rotonda sfera non ti meravigliare; attraverso la forma poetica, infatti, si accosta anche a qualche immagine mitica. In che cosa, dunque, differisce tra dire questo o, come diceva Orfeo, "uono argenteo"? ("εἰ δ'εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκῳ τὸ ἐν ὄν φησι, μὴ θαυμάσιος: διὰ γὰρ τὴν ποιήσιν καὶ μυθικοῦ τινος παράπτεται πλάσματος. τί οὖν διέφερε τοῦτο εἰπεῖν ἢ ὡς Ὀρφεὺς εἶπεν 'ὠεὸν ἀργύρεον';" *In Phys.* 146.29–147.2. Traduzione di Licciardi, Licciardi, *Parmenide tradito*, *Parmenide tradito*, 151–52.). Possiamo considerare invece interpretazioni letterali/fisiche quelle di Zeller (Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 236–42.), Diels (Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 82.), Patin (Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, 579.), Cornford (Cornford, «Parmenides' Two Ways», 103–6; Cornford, *Plato and Parmenides*, 44.), Burnet (Burnet e Reymond, *L'aurore de la philosophie grecque*, 205.), Gomperz (Gomperz, *Pensatori Greci*, 261.), Praechter (in Ueberweg et al., *Grundriß der Geschichte der Philosophie 1*, 84–85.) e Casertano (Casertano, *Parmenide*, 1989, 187–91.).

⁷⁷⁰ In passato questa tesi è stata sostenuta principalmente da Burnet (Burnet e Reymond, *L'aurore de la philosophie grecque*, 205–10.). in modo analogo Patin (Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, 579.) e Gilbert (Otto Gilbert, *Griechische Religionsphilosophie*. (Hildesheim; New York: G. Olms, 1973), 176–80; Cfr. Gilbert, *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, 91.). Secondo Gomperz (Gomperz, *Pensatori Greci*, 272.) si avrebbe una "coincidenza" tra l'essere materiale e spirituale; per Geymonat "il pensiero del grande eleate [...] antecede, in realtà, ogni consapevole distinzione tra idealismo e materialismo" (Ludovico Geymonat, *Storia della filosofia* (Milano: Garzanti, 1979), 18; similmente Ludovico Geymonat, *Storia del pensiero filosofico e scientifico I. Filosofia antica e medievale* (Milano: Garzanti, 1970), 55.); in modo analogo Martano (Giuseppe Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico I: Dai Milesii ad Antifonte* (Napoli: Il tripode, 1972), 108.): "Materialismo? Spiritualismo? Né questo né quello, o l'uno e l'altro insieme, per Parmenide, perché le categorie materia e spirito nella loro chiara distinzione sono state elaborate dalla filosofia posteriore". Sempre a favore di questa impossibilità di distinzione categoriale Guido De Ruggiero, *La filosofia greca*. (Bari: Laterza, 1921), 136; Paul Tannery, *Pour l'Histoire de la Science Hellene* (Sceaux: Jaques Gabay, 1990), 227; Kafka, *Die Vorsokratiker. 1921.*, 76; Giorgio De Santillana, «Prologo a Parmenide», *De homine* 22–23 (1967): 5; Calogero, *Studi sull'Eleatismo*, passim; Beaufret, *Le poème de Parménide*, 67. Secondo Casertano, per cui pure è impossibile utilizzare queste categorie, "sembra piuttosto evidente che quando Parmenide parla della terra, degli animali, dei corpi, egli si riferisca proprio a quei fenomeni materiali, fisici, corporei, che l'esperienza d'ogni giorno gli faceva incontrare, e non a degli enti che — in base ad un'ottica neoplatonica, berkeleiana o idealistica, hegeliana o posthegeliana — sembrano corporei, ma in realtà sono di natura mentale o ideale o spirituale" (Casertano, *Parmenide*, 1989, 194; ma l'argomentazione inizia già a p. 191.). Su questa ultima scia anche Reale, per cui si potrebbe parlare di una sorta di "materialismo a posteriori" (Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 242 nota 21.). In modo opposto ragiona Cerri, per cui il termine "materiale" descrive pienamente il tipo di realtà concepita da Parmenide che, seguendo gli ionici, mai avrebbe potuto concepire qualcosa di spirituale e immateriale; se mai gli aggettivi "impropri" sono altri, per esempio "metafisico" che si può utilizzare in Parmenide solo per descrivere ciò che va oltre l'esperienza empirica, non già oltre la fisicità della realtà: "[...] l'Essere, di cui egli parla, deve essere concepito come materia, materia che occupa spazio" (Cerri, *Parmenide*, 65.). Una posizione parecchio vicina a Cerri, paradossalmente, mi sembra essere quella di Zeller per cui, sebbene sia vero che "la distinzione fra il corporeo e incorporeo non solo gli [= a Parmenide] è estranea, ma è inconciliabile con tutto il suo punto di vista", tuttavia "il reale per lui è il pieno [...], ossia ciò che riempie lo spazio" (Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 237–38.). Per una ricostruzione del problema materialità/corporeità e relativa analisi v. Casertano, *Parmenide*, 1989, 191–95, soprattutto nota 106; Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 241–42 nota 21; Tarán, *Parmenides*, 106. Cfr. Javier Herrero, «Materia e idea en el ente de Parménides», *Revista de Filosofía* 15, n. 57 (1956): 261–72.

⁷⁷¹ Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 279 nota 34. Tra le principali interpretazioni criticate da Ruggiu quella "materialista" di Zeller ("Il reale per lui è il pieno [...] ossia ciò che riempie lo spazio" Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 237. Bisogna tuttavia precisare che per Zeller in Parmenide non è ancora presente la distinzione tra corporeo e incorporeo; a tal proposito risulta illuminante l'approfondimento di Reale a p. 241 *Lo pseudo-dilemma del materialismo o spiritualismo di Parmenide*; Cfr. *Il significato di incorporeo nei Presocratici* in Reale, *I presocratici*, LVI–LVII.), quella "geometrica" di De Santillana (De Santillana, «Prologo a Parmenide», 24.) e quella "concretista" di Hölscher (Uvo Hölscher, *Parmenides. Vom Wesen des Seienden: die fragmente, griechisch und deutsch* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969), 100–101.).

politica (→ uguaglianza di dignità)⁷⁷², quella *fisico-statica* (→ uguaglianza estensiva), che quella *fisico-cinetica* (→ uguaglianza dinamica)⁷⁷³. Tale “dinamismo”, inoltre, risulta particolarmente interessante nella nostra indagine in quanto, secondo Ruggiu, ci permette un diretto collegamento con l’idea di “Uno” neoplatonico (*Enneadi* V, 16). Mi pare dunque il caso, per concludere questo lungo paragrafo, di citare direttamente le parole di Ruggiu in merito a questo confronto, in quanto ritengo riassumano completamente la sua posizione generale in merito al problema dell’unità, ed in modo molto migliore di quanto potrei fare io:

L’immagine geometrica della sfera suggerisce una espressione grandiosa del reale, non piatta e uniforme, ma animata da un consesso di enti ciascuno dei quali è perfettamente uguale con ogni altro, poiché ha la medesima potenza e gli stessi diritti d’essere. La giustizia dell’essere si fonda su questa perfetta uguaglianza; [...] la prevaricazione consiste nel discriminare nell’essere gli enti, nel cercare di privilegiare qualche ente attribuendo ad esso un più di essere e quindi distinguere da esso gli altri enti assegnando loro un meno di essere. Si tratta di una immagine cosmica grandiosamente «democratica», [...] L’immagine parmenidea è riecheggiata dall’Uno o dal Bene neoplatonico o dall’analogia con il Sole di Platone: in entrambe queste filosofie l’accento cade sull’aspetto dinamico del reale. Ma la differenza è radicale, abissale: poiché in Platone e nei Neoplatonici il movimento dal centro verso la periferia costituisce un processo verso la disuguaglianza, cioè un processo di snervamento e di impoverimento dell’essere [...] [e] gli enti che pure sono, sono esclusi dal partecipare ugualmente dell’essere. Se l’interpretazione che fin qui abbiamo sviluppato è corretta, crediamo che in questi versi di Parmenide sia da

⁷⁷² Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 272. I modelli di Ruggiu sono principalmente Gregory Vlastos, «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies», *Classical Philology* 42, n. 3 (1 luglio 1947): 156–78, <https://doi.org/10.1086/363029>; Lloyd, *Polarità ed analogia*. Un altro autore che pure *penso* abbia influenzato Ruggiu (è nella sua bibliografia ma non è citato specificatamente insieme a Vlastos e Lloyd) è Minar (Edwin L. Minar, «Parmenides and the World of Seeming») che ipotizza un forte influsso dello *status* aristocratico di Parmenide, andando quindi in una direzione opposta rispetto a Vlastos che ipotizzava un “indirizzo democratico”. Tuttavia, come fa notare correttamente Capizzi (Antonio Capizzi, *La porta di Parmenide: due saggi per una nuova lettura del poema*, Filologia e critica (Roma: Edizioni dell’Ateneo, 1975), 70.), si tratta di semplici “congetture” a cui mancano reali supporti dalle notizie storiche e dai ritrovamenti archeologici. Lo stesso Capizzi, in ogni caso, insiste sul senso “politico” dell’omogeneità e collegherà l’immagine della sfera alla (presunta) concezione per cui nella città ideale l’*agorà* deve essere di forma circolare perfetta e trovarsi esattamente al centro della città in modo che sia equidistante dai confini e che ogni strada possa portare ad essa; tale immagine, inoltre, sarebbe ripresa anche dal concetto di “cuore della verità ben rotonda” (Capizzi, 68–89 in particolare nota 135.). Cfr. Jean-Pierre Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique* (Paris: François Maspero, 1966), 155.

⁷⁷³ Ruggiu si riaggancia direttamente alla teoria “dinamica” di Calogero (Calogero, *Studi sull’Eleatismo*, 29–33.), per la quale l’analogia con la sfera non è da intendersi relativamente al “modo di essere” (cioè “essere sfera”) ma all’“infinito ampliarsi nella forma omogeneamente finita della sfera” (p. 33). Tuttavia una concezione “dinamica”, come nota l’Albertelli (Albertelli, *Gli eleati*, 1939, 148 nota 38.) era già stata presentata da Patin (Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, 579.); posizioni analoghe in Bernard Van Hagens, *Parmenide*, *Gli uomini e la civiltà* 1 (Brescia: La scuola, 1945), 74; Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, 79. *Contra* Tarán, *Parmenides*, 156. Una delle conseguenze principali della lettura di Calogero è quella di legare l’analogia con la sfera al concetto di uniformità e quest’idea avrà ben più fortuna (per esempio Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLXIII.). Per Ruggiu l’immagine che meglio spiega questo concetto è quella del “processo di fusione di una sfera in cui la massa incandescente di metallo, mossa dalla propria forza interna, si espande dappertutto in modo eguale. [...] questo procedere verso l’uguaglianza, non trova alcun impedimento che possa arrestare o deviare la forza della massa, sicché essa continui sì ad espandersi, ma non più in modo uguale, bensì in modo tale da creare delle parti in cui vi sia un più di realtà e altre in cui vi sia un meno di realtà, di forza, di distanza e di volume. Nel caso dell’essere: in cui vi siano parti del reale o enti all’interno della totalità «che siano da una parte più e dall’altra meno» (B8, 47-48)” (Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 272. Lo studioso riprende tale immagine da Allen Workman, «La terminologie sculpturale dans la philosophie présocratique», *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy* 12 (1953): 46; Cfr. Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, 12.)

ritrovare la più rigorosa e conseguente difesa dei diritti del molteplice e insieme il massimo approfondimento del significato dell'espressione «tutto è divino» ovvero «tutto è essere». Non si possono accettare queste proposizioni e insieme discriminare nell'essere fra i diversi enti, [...] Ogni ente è essere [...] L'essere sta saldo [8.30] in tutta la sua potenza e nella totalità dei suoi diritti e prerogative in ogni ente. «Perciò da tutte le parti uguale a sé stesso, in modo uguale sta dentro i limiti» [8.49]: ogni parte, qualunque sia la propria collocazione, e ogni ente, qualunque sia la determinatezza che lo caratterizza, è quindi ἴσον, cioè uguale in potenza, qualità e dignità e sta «in modo uguale» nei limiti (ἐν πείρασιν), cioè protetto e vincolato dal πείρασις, che lo separa dal nulla e lo pone come non nulla, cioè come essere in senso pieno. [...] la scelta delle immagini in Parmenide non è certo casuale o approssimativa. Il dato significativo di molte delle immagini che compaiono in B 8 consiste nel fatto che esse, pur costituendo una rigorosa unità, tuttavia vengono a porsi come delle totalità che in sé stesse ammettono parti (si ricordi in particolare il contrassegno della συνέχεια). E tuttavia queste parti o questo molteplice in quanto visto sotto l'aspetto di essere, è costituito di ὁμοῖα o di ἴσα⁷⁷⁴. Riteniamo che questo possa significare che l'essere parmenideo non è l'Uno di Melisso o dei megarici, ma l'unità del molteplice, la totalità degli enti che entrano nei limiti a costituire l'esistente.

3. Le teorie del Tutto

3.1 Casertano e il cosmo.

Praticamente in contemporanea con la lettura di Ruggiu va sviluppandosi quella di Casertano. Essa viene presentata nel 1970⁷⁷⁵, esposta nel 1974⁷⁷⁶ e quindi ampliata e ridefinita nel 1978⁷⁷⁷. L'interpretazione dei due studiosi è simile sotto diversi aspetti, soprattutto in riferimento all'accettazione degli ἐόντα e il senso dei termini δόξαι e δοκοῦντα: per entrambi gli autori, infatti, i termini rinviano alla positività del dato e dell'esperienza sensibile; qualche differenza emerge invece circa il modo di considerare l'errore dei mortali.⁷⁷⁸ Per entrambi gli autori, sebbene essi arrivino a

⁷⁷⁴ Chiaro qui e nel confronto con i Megarici l'influsso di Untersteiner; cfr. *supra* p. 59, *infra* p. 294 n. 1463.

⁷⁷⁵ Giovanni Casertano, «Introduzione ad una nuova lettura di Parmenide», *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Napoli*. 13, n. 1 (71 1970): 259–65.

⁷⁷⁶ Giovanni Casertano, «Una nuova lettura di Parmenide», *Atti della Accademia di Scienze morali e politiche della Società nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli* 85 (1974): 379–421.

⁷⁷⁷ Casertano, *Parmenide*, 1978. Di questa è stata poi fatta una seconda edizione pressoché invariata nel 1989, ed è da questa seconda edizione che cito le pagine e a cui faccio riferimento.

⁷⁷⁸ Per Casertano “δόξαι e δοκοῦντα non hanno affatto una connotazione negativa; al contrario, è importante, è necessario (χρῆν), che esse vengano indagate, vengano studiate, perché il saggio è proprio colui che «indaga tutto in tutti i sensi» (B 1.32) [...] E l'«errore» degli uomini, come si è visto, non è quello di *parlare* del mondo delle δόξαι, del mondo degli ἐόντα invece che di quello dell' ἐόν, quanto quello di parlarne in modo confuso, impreciso, senza seguire alcuna ὁδὸς διζήσιος, alcun metodo, o peggio seguendo un certo metodo per poi abbandonarlo e seguire quello opposto (cfr. B 6.8-9)” (Casertano, *Parmenide*, 1989, 205.); per Ruggiu “nel poema «doxa» compare solamente in tre luoghi: B1, 30; B8, 51; B19,1; in nessuno di questi passi esso sembra avere una valenza in sé stessa negativa. L'attività a cui il concetto rinvia è certamente positiva, ma essa può assumere anche una carica di tipo negativo” (Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 128.) ed “errato non è attribuire «molti nomi» al divino che è unico, bensì ipostatizzare i nomi e fare di questi non la manifestazione molteplice dell'unica realtà, ma effettiva espressione di una molteplicità di divinità reciprocamente separate” (Ruggiu, 304.). Per entrambi gli studiosi, dunque, è giusto parlare delle δόξαι e l'accettazione della δόξα in quanto basata su fenomeni reali è strettamente connessa in entrambi ad una visione “realista” del mondo: per Ruggiu “la cosa non dipende più dal pensiero, ma è il pensiero e la parola a dipendere dalla cosa” (Ruggiu, 198; il concetto è ripetuto più volte nelle pagine 197-200.), inoltre “le parole quindi sono vere in quanto esse esprimono il reale, ma possono anche mantenersi lontane dalla verità” (Ruggiu, 291.); per Casertano “ciò che regola, ciò che determina, è l'essere, è la realtà al di là della quale il pensiero non potrà mai andare [...] *il pensare si esprime sempre e necessariamente nei limiti dell'essere* (B 8.34-36). [...] [è] l'essere a dettare le sue leggi al pensiero”

questa medesima conclusione per vie diverse, gli uomini che errano sbagliano a non riconoscere l'unità del reale, cioè la connessione tra tutti i vari ἐόντα. Tuttavia, il modo in cui i due studiosi guardano a tale unità è prospetticamente diverso: per Ruggiu, come detto nel capitolo precedente, l'unità è dell'essere inteso come *esistere* che è comune a tutti gli enti: un ente (che è/esiste) non è/esiste più di quanto non sia/esista un altro ente (che pure è/esiste); questo è uno dei modi di intendere ἐόν. Per Casertano invece “l' ἐόν parmenideo è la realtà nella sua totalità, nella sua assolutezza, e non negli aspetti particolari che le son propri; il discorso su τὸ ἐόν è il discorso formalizzato, astratto nel senso di ogni discorso scientifico, e non il discorso concreto ed empirico della descrizione fenomenologica: ma tutto ciò non toglie che τὸ ἐόν rimanga pur sempre quel reale, fisico mondo che ci circonda e non una qualche entità astratta e meta-fisica”⁷⁷⁹. In Ruggiu l'unità, pur essendo unità del reale ed essendo immanente al reale, richiede un “salto” verso la trascendenza, apre alla trascendenza: il ragionamento (= l'andare oltre le sensazioni) permette di comprendere che oltre alla “datità” dell'esperienza c'è altro, chiamiamola pure “proprietà di esistere”; con Casertano il medesimo ragionamento (cioè sempre “l'andare oltre i sensi”) permette di capire che i fenomeni non sono singoli ἐόντα impermeabili e solipsistici, ma parte di fenomeni più ampi, e tutti insieme costituiscono un unico grande fenomeno che è la Totalità, la Realtà, l'ἐόν. La lettura di Ruggiu apre alla *metafisica*, quella di Casertano alla *scienza fisica* vera e propria⁷⁸⁰. Non ritengo che sia un caso che Casertano traduca δόξα col termine “esperienza”⁷⁸¹. Il termine esperienza, infatti, è “epistemologicamente denso”, ci dice qualcosa di più del semplice “fenomeno”: è il fenomeno interpretato⁷⁸², è il dato sensibile già orientato verso l'astrazione.

(Casertano, *Parmenide*, 1989, 107–8.). Per quanto riguarda l'errore dei mortali però le posizioni dei due studiosi, pur rimanendo affini nelle conclusioni, iniziano a divergere: per Ruggiu, l'errore consiste nell'ipostatizzazione dei nomi, cioè nel credere che vi sia una perfetta aderenza tra il nome ed il referente, tra *vox* e *res* e che dunque la realtà sia scissa così come sono scissi i nomi: “errato non è attribuire «molti nomi» al divino che è unico, bensì ipostatizzare i nomi e fare di questi non la manifestazione molteplice dell'unica realtà, ma effettiva espressione di una molteplicità di divinità reciprocamente separate” (Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 304. Cfr. *infra* p. 159 n. 816); per Casertano, invece, come abbiamo visto all'inizio di questa nota, l'errore sta nell'utilizzare queste δόξαι in modo scorretto e confuso: “non la svalutazione dell'esperienza sensibile, bensì la critica dell'incapacità a sfruttarla ed organizzarla; non l'esaltazione del νόος contrapposto alla δόξα, bensì la critica del νόος che non è capace di giudicare le δόξαι.” (Casertano, *Parmenide*, 1989, 124.). Certo è che, nel concreto, le due posizioni finiscono per collimare. L'ipostatizzazione assoluta dei principi Giorno e Notte di cui parla Ruggiu non è forse uno dei possibili *modi fallaci* di intendere i fenomeni? Infatti “l'errore [...] non è nell'assunzione dell'ipotesi duale a fondamento della comprensibilità del mondo dell'esperienza, bensì nella assolutizzazione di uno solo dei due principi, o, se si vuole, nella loro contrapposizione; in tal modo, non si riesce più a cogliere, nel momento in cui si fa l'analisi dell'empirico, e pur restando sempre su questo piano, le leggi fondamentali della realtà fenomenica e si fallisce quindi in quello che rimane pur sempre il compito fondamentale del filosofo e dell'uomo: l'apprendere, il conoscere.” (Casertano, 216.).

⁷⁷⁹ Casertano, *Parmenide*, 1989, 190.

⁷⁸⁰ Su questa medesima scia mi pare continui Cerri per cui l'unità della realtà intera, che in Parmenide è vista solo come una *preannunciata* meta finale, potrà essere dimostrata un giorno con il continuo evolversi della scienza. V. *infra* p. 161

⁷⁸¹ Casertano traduce i vari versi in cui compare il termine δόξαι nei seguenti modi: 1, 30 “le esperienze degli uomini, nelle quali non è vera certezza” (Casertano, *Parmenide*, 1989, 15.); 8.51 “d'ora in poi apprendi le esperienze degli uomini” (p. 23); 19,1 “Così dunque, secondo le esperienze degli uomini, queste cose nacquero e ora sono” (p.31); tale traduzione torna ripetutamente nel commento, per esempio alle pagine 48, 55, 56 (nota 32: “[τὰ δοκοῦντα] significa « esperienze », in quanto τὰ δοκοῦντα è il complesso delle δόξαι degli uomini.”), 99, 101, 109 etc... Le δόξαι per Casertano sono “il campo delle esperienze — o, se proprio si vuole, delle «opinioni» —, cioè del probabile, del non-certo, del «fisico»: ma non dell'errore o della falsità” (p.63). Talvolta però egli utilizza il semplice termine “fenomeni” (es. p. 206). L'argomentazione completa di Casertano è principalmente alle pagine 203-213.

⁷⁸² Nella bibliografia di Casertano curiosamente manca il saggio di Redard (*Du grec δέχομαι «je reçois» au sanskrit ātka- «manteau»: sens de la racine *dek-*), tuttavia è chiaro che in qualche modo, leggendo altri testi dove il saggio di Redard era citato o tramite ricerche proprie, lo studioso italiano deve essere giunto a conclusioni simili circa l'aspetto “soggettivo” implicito nel termine.

La divisione tra la prima parte del poema e la seconda, dunque, – e qui a parer mio sta l'aspetto più originale e meritevole della lettura di Casertano – rispecchia i due modi possibili per guardare la realtà: nella sua interezza e unità, il Tutto, il Cosmo, quella che spesso ho indicato come Realtà con la R maiuscola; oppure nei suoi elementi costitutivi, cioè i fenomeni, visti sotto specifici punti di vista particolari, cioè “un discorso sugli ἐόντα, e non sulla realtà nel suo complesso, nella sua unità”. In questo senso, dunque, per Casertano, l'ἐόν è uno/unico e gli ἐόντα molti: l'ἐόν è l'insieme di tutti i fenomeni “uniti” fra di loro così come sono uniti Giorno e Notte in 8.53-54⁷⁸³ e nel frammento 9⁷⁸⁴, grazie al νόος che riesce a rendere παρεόντα, cioè vicini/connessi, i fenomeni che altrimenti sarebbero ἀπεόντα, lontani/sconnessi.⁷⁸⁵ In realtà, e questo è un dettaglio non irrilevante, quando noi analizziamo gli ἐόντα essi sono relazionati in qualche modo, tendono cioè a delle unità concettuali⁷⁸⁶, anche nella loro individualità.

Questo aspetto mi porta ad una riflessione, cioè il fatto che, sebbene Casertano non lo affermi, si introduce implicitamente il concetto di *scalabilità* sia a livello *esistenziale* che *gnoseologico*: i fenomeni sono composti da fenomeni più piccoli e si possono aggregare in fenomeni maggiori. Questa “scalabilità” può essere considerata, secondo me, il principale aspetto di rottura rispetto agli ionici – per loro tutti gli enti erano modificazioni di un'unica sostanza archetipa, tutti i fenomeni si rapportavano allo stesso modo rispetto all'ἀρχή; per un Parmenide siffatto, invece, i fenomeni si relazionano fra di loro e instaurano relazioni di diversa natura, di cui i “frammenti fisici” ci offrono alcuni esempi – e uno dei principi su cui si baseranno poi i pluralisti: i *semi*, le *radici* e *gli atomi* si possono comporre tra di loro in infiniti modi e infinite gradazioni; in particolare i *semi* sembrano essere non solo componibili all'infinito ma anche scomponibili all'infinito, a seconda delle letture che sono state poste. A prescindere da questa o quella lettura su Anassagora, in ogni caso, mi pare che sia abbastanza evidente che il concetto stesso di “relazione fra le parti” sia caratterizzante delle filosofie pluraliste più di quanto non lo sia in quelle degli ionici. In mezzo a questi due indirizzi filosofici c'è Parmenide. Non è dunque probabile, in effetti, che *almeno il germe* di questo cambiamento sia rinvenibile proprio nella filosofia del grande eleate?

Tornando dunque alla lettura di Casertano, egli afferma che

“φάος e νόξ sono usati correttamente ad indicare la composizione complessa di tutte le manifestazioni naturali (πάντα). Ogni cosa, cioè, ogni fenomeno del mondo dell'esperienza, per poter essere compreso razionalmente [...] dev'essere necessariamente ricondotto alla dualità di questi due principi contrari. [...] luce e notte sono gli elementi che in maniera esclusiva possono formare e dar conto della composizione di tutte le cose, senza bisogno di introdurre null'altro, e specialmente un intervallo vuoto; dal momento che l'un elemento non può essere pensato senza l'altro, l'assunzione delle due μορφαί fondamentali è l'unica condizione possibile per una descrizione corretta e verosimile delle esperienze umane, l'unica descrizione che ce ne dia una conoscenza coerente e razionale e le tragga fuori dal mondo caotico dell'immediato.”⁷⁸⁷

⁷⁸³ Casertano accetta la lettura di μίαν come “una sola” poiché entrambi i principi devono essere considerati nel loro reciproco “intrecciarsi dialettico” (Casertano, *Parmenide*, 1989, 221; per la trattazione completa dell'argomento pp. 215-229.) Cfr. *supra* p. 100 n. 481, *infra* p. 271-273.

⁷⁸⁴ Casertano, 221; 244-254.

⁷⁸⁵ Casertano, 206.

⁷⁸⁶ Di tale idea mi pare sia anche Cerri, *infra* p.284, Cerri, *Parmenide*, 196–99.

⁷⁸⁷ Casertano, *Parmenide*, 1989, 248–52.

Penso dunque che possiamo inserire la lettura dello studioso italiano in quel filone di interpretazioni che vedevano la possibilità della molteplicità come una conseguenza della possibilità di passare dall'unità alla dualità⁷⁸⁸, come pare sostenga anche Simplicio in *In Phys.* 31.3-9:

[citazione di *B* 8.53-59] E, poi, è in circolazione in mezzo ai versi anche un certo breve discorso in prosa⁷⁸⁹ contenente <parole> di Parmenide stesso di tal risma: «per questo motivo il rado è anche ciò che è sottile, caldo, luce, molle e leggero, mentre il freddo, l'oscurità, il duro e il pesante hanno ricevuto il nome in riferimento al denso: queste due <serie>, infatti, vengono distinte a partire da ciascuno dei due modi». In tal modo <Parmenide> assunse chiaramente due elementi opposti; per la qual cosa comprese per primo che i due <contrari> sono l'essere-uno, e dice che sono caduti in errore coloro i quali non hanno visto o messo chiaramente a nudo che la generazione <è> l'opposizione degli elementi che si congiungono.⁷⁹⁰

Tuttavia, mentre risulta chiaro per quale motivo il molteplice debba essere ricondotto alla dualità, nell'interpretazione di Casertano mi pare manchi un'esplicitazione di come avvenga il passaggio dalla dualità all'unità. Cionondimeno, a livello implicito, mi pare di rilevare due possibili argomentazioni.

Prima di tutto, dati i riferimenti all'esclusione del vuoto e quindi al concetto di *continuum*⁷⁹¹, mi pare si possa trovare un'argomentazione analoga a quella di Ruggiu: qualsiasi cosa è, tutto è pieno⁷⁹²; nella fattispecie, qualsiasi cosa “è un ente fisico”, la realtà è piena di enti fisici e non permette il vuoto⁷⁹³. Dunque la fisicità/materialità⁷⁹⁴ potrebbe essere “la bandiera” che accomuna tutti gli enti. Questa ipotetica spiegazione, che rispetto a quella di Ruggiu pone l'accento sulla fisicità, troverebbe la sua massima manifestazione nei versi dedicati alla descrizione della sfera: non più una “metafora”, nemmeno parzialmente, ma una vera e propria descrizione dell'universo che si troverebbe ad avere una forma sferica in modo analogo alla terra e ai corpi celesti.⁷⁹⁵ Poter dare una forma ben precisa a qualcosa (a prescindere dal caso specifico della forma sferica) vuol dire avere la possibilità di delimitare in modo netto l'intera realtà e poter dire che oltre a quella “non c'è nulla”; quindi è unica, è “solo lei”.⁷⁹⁶ Certo, questa lettura apre sempre la possibilità della controcritica “fuori dalla sfera

⁷⁸⁸ *Supra* p. 134-668.

⁷⁸⁹ Si tratta di uno scolio probabilmente di epoca alessandrina; v. Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 795; Licciardi, *Parmenide tradito, Parmenide tradito*, 177 nota 294.

⁷⁹⁰ “ἀντία, νύκτ' ἄδαϊ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε. καὶ δὴ καὶ καταλογάδην μεταξὺ τῶν ἐπῶν ἐμφέρεται τι ῥησείδιον ὡς αὐτοῦ Παρμενίδου ἔχον οὕτως ἐπὶ τῷδέ ἐστι τὸ ἀραιὸν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φάος καὶ τὸ μαλθακὸν καὶ τὸ κοῦφον, ἐπὶ δὲ τῷ πυκνῷ ὠνόμασται τὸ ψυχρὸν καὶ ὁ ζόφος καὶ σκληρὸν καὶ βαρὺ· ταῦτα γὰρ ἀπεκρίθη ἑκατέρως ἑκάτερα.” οὕτω σαφῶς ἀντίθετα δύο στοιχεῖα ἔλαβε· διὸ πρότερον ἐν τῷ ὄν δὴ ἔγνω, καὶ πεπλανῆσθαι δὲ φησι τοὺς τὴν ἀντίθεσιν τῶν τὴν γένεσιν συνιστῶντων στοιχείων μὴ συνορώντας ἢ μὴ σαφῶς ἀποκαλύπτοντας.”; traduzione italiana ad opera di Licciardi, *Parmenide tradito, Parmenide tradito*, 177.

⁷⁹¹ Casertano, *Parmenide*, 1989, 166-69.

⁷⁹² V. particolarmente Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 44 e 237.

⁷⁹³ In alcuni passi, tuttavia, Casertano dà l'idea di ritenere che la pienezza d'essere non sia causa del monismo ma una sua conseguenza: “c'è da notare che la inammissibilità del vuoto da parte di Parmenide discende naturalmente e spontaneamente dalla sua intuizione del mondo come di un «*plenum*, continuo, indivisibile», è quindi una logica conseguenza del suo monismo.” (Casertano, *Parmenide*, 1989, 169.).

⁷⁹⁴ Casertano, 185-95, 246-54.

⁷⁹⁵ “Questa realtà una e totale è altresì sferica, è un universo nel quale non è possibile fare tagli e separazioni, perché è tutta omogenea (ὁμόν), perché non è possibile pensare a parti di essa che siano «più reali» di altre” (Casertano, 151.). Cfr. Casertano, 185-202.

⁷⁹⁶ Questo possibile modo di intendere mi sembra confermato dal fatto che Casertano insista più volte sul concetto di compattezza e omogeneità dell'ἔόν; per esempio, analizzando il celebre ἐν, συνεχές di 8.6, contesta la lettura di Untersteiner non perché il concetto di οὐλον non sia idoneo ad esprimere l'ἔόν, ma perché esso è “compatibile” ed anzi è un “complemento concettuale”: “siamo convinti anche che il «ciò che è» parmenideo sia senz'altro οὐλον – un tutto compatto, «un tutto nella sua struttura», come vuole l'Untersteiner – , come del

non c'è nulla... tranne il nulla". Tuttavia, penso che tale obiezione può essere respinta con 3 possibili risposte: (1) prima di tutto si dà per scontato che tale problematica sia dell'interpretazione, mentre potrebbe benissimo darsi che lo stesso Parmenide "cadesse" in questa contraddizione; d'altra parte, la stessa fisica contemporanea, che ha fatto qualche progresso dai tempi di Parmenide, si trova tutt'ora ad affrontare problemi simili: pensiamo all'idea di universo in espansione. (2) Secondariamente, e questa penso sia la risposta forse più appropriata, in questa obiezione il vuoto viene ripresentato come "concetto-limite", non dotato di un referente, ma ottenuto come mera privazione (totale) di qualcosa che è (fisico). Se dunque il termine "ἔόν" ha come referente la realtà tutta, il termine "nulla", che va ad indicare ciò che è "fuori" dal reale, cioè ciò che non è reale, non è "ἔόν" (il "μὴ ἔόν" appunto), ha come referente un ipotetico "ente fisico che non sia fisico", ma ciò appunto è una contraddizione. Ed infatti, Parmenide dice chiaramente che il μὴ ἔόν non ha oggetto, che quella è una strada impraticabile, non è nemmeno pensabile⁷⁹⁷. Tuttavia, ciò non vuol dire che non sia "indicabile" tramite un nome, appunto "μὴ ἔόν". Questo ragionamento può inoltre essere rinforzato dall'osservazione che, una volta escluso il nulla/vuoto in quanto tale con l'esclusione della via indicibile, il problema del nulla/vuoto è analizzato in relazione agli enti e all'essere; per esempio, Parmenide si chiede in che modo potrebbe mai nascere l'ἔόν dal non-essere. Il non-essere viene analizzato in relazione al mutamento, cioè alla commistione con l'ἔόν e gli ἔόντα. Una volta espuntolo dalla Realtà (cioè l'ἔόν), anche immaginandolo "fuori" dall'ἔόν, l'ἔόν è ormai "salvo", è ἄσυχον⁷⁹⁸, non deve temere un "attacco dall'esterno". La collocazione "esterna" non andrebbe ad invalidare in alcun modo i ragionamenti sulla realtà che si basano sull'esclusione del μὴ ἔόν, proprio perché questo è "escluso" dalla Realtà. (3) Un'ultima possibile risposta è quella che darà Cerri nel 1999 di cui parleremo nelle prossime pagine⁷⁹⁹, cioè potremmo ipotizzare che la curvatura dell'universo ci permetta di percorrere all'infinito questa "superficie sferica" senza mai incappare nel nulla⁸⁰⁰. A ben vedere queste 3 ipotesi in realtà sono strettamente correlate e si potrebbero riassumere in un'unica grande risposta: il problema è intrinseco alla filosofia parmenidea (risposta 1) e si può uscirne con la "decostruzione" del problema (risposta 2 dal punto di vista concettuale, risposta 3 dal punto di vista "pratico").

Un'altra possibilità di intendere il passaggio dalla dualità all'unità è quello di ipotizzare l'introduzione del concetto di *modello*: così come esistono infinite sfere fisiche ma esiste un *unico* modello di sfera, un'unica sfera "intelligibile", così possiamo ipotizzare che tutti i fenomeni possano essere considerati come aspetti concreti di un *unico modello intelligibile* della realtà. In altre parole, prescindendo dalle caratteristiche dei singoli ἔόντα, si può fare un discorso sulla totalità di ciò che esiste grazie al processo astrattivo che, pur non avendo una piena comprensione dei singoli fenomeni, ci permette ugualmente di affermare con certezza che τὸ ἔόν, cioè "la totalità", "è immobile,

resto è documentato da B 8.38 e dall' οὐλομελές del v. 4. Ma soprattutto non vediamo una contraddizione tra la compattezza della realtà e la sua unicità: questa infatti non è che un completamento concettuale di quella, che può valere certamente quando il discorso si fa sui singoli ἔόντα, ma a maggior ragione e necessariamente vale quando il discorso verte su τὸ ἔόν. Del resto che la realtà sia

una viene provato dai versi immediatamente successivi, dove si afferma esplicitamente l'impossibilità di ammettere – a fianco dell'ἔόν, o prima di esso – l'esistenza di un μὴ ἔόν, cioè di una *non-realtà* o di *un'altra* realtà." (Casertano, *Parmenide*, 1989, 157.).

⁷⁹⁷ "che il μὴ ἔόν non possa essere né conosciuto né espresso, detto, non significa supporre un astratto e metafisico «non-essere» da contrapporsi ad un altrettanto astratto e metafisico «essere» per poi venir negato ed esorcizzato. Significa semplicemente che ciò che non è, che non esiste, non lo si può conoscere, dal momento che il pensare è sempre legato all'essere" (Casertano, 100.).

⁷⁹⁸ Particolarmente interessante l'analisi di Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 158.

⁷⁹⁹ *Infra* p. 161.

⁸⁰⁰ Questa soluzione probabilmente non sarebbe accettata da Casertano per cui "né si può pensare, a nostro avviso, ad un universo *finito* ed *illimitato* nella dottrina di Parmenide" (Casertano, *Parmenide*, 1989, 197.); tuttavia Casertano non aveva preso in considerazione l'ipotesi di considerare l'illimitato in questo modo che, mi pare, sia perfettamente compatibile con le sue premesse.

immutabile, uno, continuo, omogeneo, sferico, finito”⁸⁰¹. Dunque, a proposito della questione dell’unità, “l’Eleata rivendica l’assolutezza della verità scientifica di τὸ ἐόν inteso appunto come concetto astratto e formalizzato della realtà, rivendica l’universalità del discorso scientifico che *non può che essere uno e uno solo*, perché deve prescindere dalla variabilità e dall’immediatezza delle esperienze singole proprio per poterne dare una spiegazione razionale e soddisfacente”⁸⁰²; “il fatto che τὸ ἐόν sia *continuo* (ξυνεχές; si ricordi anche B 4 e B 5) significa da un lato che la speculazione parmenidea ha a suo oggetto proprio il mondo reale, ma dall’altro lato che questa speculazione si svolge lungo i binari di una rigorosa astrazione logica: le parole del v. 25 «sono a prima vista applicabili soltanto a ciò che occupa spazio, ma devono essere intese più astrattamente e generalmente come indicanti l’unità sotto ogni aspetto di ciò che è»⁸⁰³. E che l’intuizione della continuità sia da Parmenide verosimilmente rivendicata come caratteristica essenziale dell’universo [...] trova una conferma indiretta in Aristotele, quando anch’egli, in base allo stesso principio e quasi con le stesse parole di Parmenide, proclama l’unità, la continuità, la totalità e la perfezione dell’universo”⁸⁰⁴. Casertano non parla di “modello”, ma il concetto mi pare proprio quello; il concetto di unità, infatti, viene fatto derivare dal fatto che il *discorso scientifico* prescinde dalla mutevolezza degli enti di cui è discorso, ed è dunque uno solo. In questo senso, tuttavia, l’unità viene vista sotto il rispetto gnoseologico, sebbene afferisca la realtà.

Quali di questi due ragionamenti ha seguito Casertano? Probabilmente entrambi. L’unicità del discorso scientifico, d’altronde, sembra rispecchiare la possibilità di ridurre tutti gli enti ad un’unica realtà. Se per ipotesi, infatti, si potessero creare diversi ordini di realtà, allora ognuno potrebbe seguire diverse leggi fisiche. Tuttavia, con questi ragionamenti, si va ben oltre le parole di Casertano e si rischia di sovrainterpretare il testo.⁸⁰⁵ Se entrambi questi ragionamenti fossero veri, tuttavia, si potrebbe riuscire a spiegare come mai tutti i filosofi successivi si rifacessero a Parmenide, pur sostenendo teorie parecchio diverse; il giudizio platonico-aristotelico ci parla infatti di una divisione tra una parte “astratta” e una “sensibile”⁸⁰⁶; sull’evoluzione della “parte astratta” si concentreranno gli studi di Platone e il sistema delle idee⁸⁰⁷, su quella sensibile (cioè le relazioni fra i fenomeni i parti costituenti) le dottrine pluraliste.

La proposta di Casertano è estremamente interessante perché non solo rigetta le critiche mosse ai frammenti fisici, ma addirittura “trasforma” a sua volta la parte ontologica in fisica. Questo almeno nelle intenzioni: “non è possibile intendere le sue enunciazioni come degli enunciati meta-fisici; il fatto che il suo discorso su τὸ ἐόν è un discorso che non nega τὰ ἐόντα né ne prescinde né si pone in opposizione ad essi, ma ne vuole ricercare la verità, al di là dell’esperienza immediata, in un processo astrattivo, con conclusioni non metafisiche ma scientifiche”⁸⁰⁸. Nonostante queste parole, tuttavia, Casertano non dimostra in che modo il discorso che si costruisce su “τὸ ἐόν” sia scientifico e “non

⁸⁰¹ Casertano, 200.

⁸⁰² Casertano, 160. Corsivo mio.

⁸⁰³ Questa è, a sua volta, una citazione, cioè Edward Hussey, *The Presocratics* (London: Duckworth, 1972), 96.

⁸⁰⁴ Casertano, *Parmenide*, 1989, 168. Il riferimento è a *De Cael.* 216 a23 - b21 e 279 a7-b3. Casertano cita inoltre come confronto Düring, *Aristotele*, 409.

⁸⁰⁵ Il rischio, da parte mia, è ancora più accentuato dal fatto che nella mia ricerca sono venuto a conoscenza prima dello studio di Cerri che, sotto diversi punti di vista, può dirsi una continuazione dello studio di Casertano. Per Cerri il progresso scientifico intero, agli occhi di Parmenide, consiste nella scoperta di leggi di identificazioni/unificazioni che permettono di eliminare le differenze; in ultima analisi questo processo porterà ad un’identificazione ultima da cui si otterrà uni(cità). Nel testo di Casertano, invece, *manca* una precisa descrizione del passaggio dall’uni(cità) alla dualità. Poiché molte premesse di Cerri coincidono con alcune di Casertano, può darsi che abbia inteso come “suggestioni” implicite ciò che invece mi veniva *ab extra*.

⁸⁰⁶ Questa pare essere anche l’interpretazione degli antichi secondo Palmer (John Palmer, «Parmenides», a c. di Edward N. Zalta, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012, cap. 3.4, <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/parmenides/>; cfr. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 32–45.)

⁸⁰⁷ Cosa sono le Idee se non *modelli astratti* della realtà fisica?

⁸⁰⁸ Casertano, *Parmenide*, 1989, 145. V. anche Casertano, 148–50.

metafisico”.⁸⁰⁹ O meglio, l’unica spiegazione pare essere che con il ragionamento l’uomo è in grado di astrarre; ma questo può spiegare le relazioni fra i fenomeni, fra gli *ἑόντα*, non può certo *spiegare* il passaggio dalla dualità. Al massimo può ipotizzarlo, anticiparlo, ma non spiegarlo. La prima spiegazione che ho provato a fornire (quella della fisicità come fondamento della realtà), è una spiegazione metafisica, non scientifica. La seconda spiegazione (quella che il discorso scientifico è solo uno) è un’ipotesi che ritengo autofondativa: è vero che l’unicità del discorso scientifico presuppone l’unicità della realtà, ma è anche vero che noi possiamo avere la certezza dell’unicità del discorso scientifico solo se presupponiamo che vi sia un’unica realtà. Si torna al punto di partenza. Sebbene la lettura dell’*ἑόν* come totalità possa risolvere diversi problemi, sia a proposito della coerenza interna dei frammenti che delle testimonianze, così come è posta si configura ancora come una spiegazione *meta-ta-fisikà*, in quanto presuppone dei ragionamenti dialettici. Su scia di Casertano, ma fornendo sì un’interpretazione veramente scientifica, mi pare si muova Cerri che, sfruttando anche gli importanti risultati delle letture predicative, riesce a “trovare” una *specifica legge* che garantirebbe il passaggio dalla conoscenza degli enti alla conoscenza dell’*ἑόν* in modo lineare: la *legge dell’identificazione*.

3.2 Cerri e il “monoblocco”

Una delle letture più rivoluzionarie, originali⁸¹⁰ ed interessanti di Parmenide è stata fornita senza dubbio da Cerri. L’opera principale dello studioso è l’edizione critica dei frammenti di Parmenide del 1999⁸¹¹, tuttavia, negli anni seguenti, continuerà a pubblicare articoli dove sostanzialmente ribadirà le proprie tesi. Meritano una menzione particolare l’articolo del 2011 *La fisica di Parmenide*⁸¹², che riassume in modo sintetico il volume del 1999 ed aggiunge alcune considerazioni in merito alla lettura di Popper di cui non era a conoscenza durante la stesura del primo volume⁸¹³, e l’insieme delle tre *lectiones magistralis* tenute durante il convegno di *Eleatica 2013* da poco disponibili nel volume *Dall’universo-blocco all’atomo nella scuola di Elea: Parmenide, Zenone, Leucippo*⁸¹⁴. Quest’ultimo lavoro, oltre ad essere l’ultimo di Cerri in senso cronologico e dunque arricchito con le ultime considerazioni dell’autore, è anche il primo dove lo storico utilizza il termine “monoblocco”⁸¹⁵ per esprimere la realtà parmenidea. La “teoria del monoblocco” di Cerri, in ultima

⁸⁰⁹ I concetti con cui Parmenide ha a che fare, nella migliore delle ipotesi, possono essere considerati elementi di “fisica teorica”, la quale si distingue dalla fisica meccanica per procedere per ipotesi e modelli per spiegare fenomeni di cui non conosciamo la causa esatta, senza poterne verificare però la correttezza.

⁸¹⁰ Secondo Cerri le interpretazioni tradizionali continuano a “inciampare” su certe questioni; l’autore si chiede dunque: (a) il motivo di un’enfaticizzazione tanto grande del principio di identità e non contraddizione, che porta solo ad “una sensazione sgradevole di *truismo*” (Cerri, «La fisica di Parmenide», 51.); (b) il senso di affermare l’assoluta falsità-apparenza del mondo circostante, e, per contro, l’affermazione dell’esistenza di un essere “uno” unico, assoluto, eterno, etc... giustificato da alcuni interpreti come conseguenza di una *confusione primitiva* tra la funzione predicativa e quella esistenziale del verbo essere, attribuendo a Parmenide, “archegete della logica [,] un’insensibilità semantica che francamente sembra difficile attribuire persino al più incolto tra gli spettatori delle rapsodie *epiche* allora in piena fioritura” (Cerri, 52.); infine (c) il perché Parmenide si sia dilungato tanto ad esprimere teorie concernenti il mondo sensibile, subito dopo averne sancito la totale apparenza-inconsistenza. Per maggiori delucidazioni in merito si rimanda direttamente a Cerri, *Parmenide*, 11–26. Ritengo comunque che, consapevolmente o meno, l’opera di Cerri sia in gran parte debitrice del lavoro di Casertano: il concetto di “monoblocco”, di cui parleremo fra poco, mi pare un’evoluzione dell’*ἑόν* come “totalità del reale”.

⁸¹¹ Cerri, *Parmenide*.

⁸¹² Cerri, «La fisica di Parmenide».

⁸¹³ Il testo di Popper fu pubblicato in Italia solo nel 1998 e Cerri ne venne in possesso solo poco prima della stampa del proprio volume ma quando ormai il testo era già completo, per cui riuscì a malapena ad aggiungere qualche citazione “all’ultimo” (Cerri, 78.).

⁸¹⁴ Sfortunatamente questo libro è stato stampato poco prima della scadenza di questo elaborato; me ne sono potuto servire pertanto in modo assai limitato in fase di revisione, diversi mesi dopo aver concluso questa parte sull’interpretazione di Cerri.

⁸¹⁵ Il termine, invero, era comparso su alcuni abstract delle conferenze rivenibili sul sito ufficiale di *Eleatica*.

analisi, consiste nell'affermazione di *un'unità ultima* a cui tutta la realtà deve essere ricondotta. La filosofia parmenidea, per Cerri, consiste sostanzialmente nel tentativo *scientifico* di “mettere in atto delle unificazioni” tra elementi ed aspetti della realtà diversi, apparentemente eterogenei, che permettano di comprendere *razionalmente*, cioè *scientificamente*, in che modo “funzioni il mondo”. Questo atteggiamento scientifico in realtà, secondo Cerri, è rinvenibile anche nei primi filosofi ed è strettamente correlato al concetto stesso di filosofia, cioè quell'atteggiamento per cui l'uomo è desideroso di una *vera* conoscenza, che si può attuare solo riconducendo il molteplice ad unità. In ciò consiste il passo in avanti della filosofia rispetto al sapere *mitico*, che al contrario si limita ad affermare una serie di *nomi* ed *epiteti* che sono solo giustapposti⁸¹⁶.

Il passo successivo di Parmenide rispetto agli ionici consiste, oltre che nell'aver portato avanti la ricerca scientifica dal punto di vista contenutistico⁸¹⁷, nell'aver esplicitato in fondamento

⁸¹⁶ Tale critica fu espressa palesemente da Eraclito (22 B 40: “πολυμαθίη νόον ἔχειν οὐ διδάσκει” “Il sapere molteplice non insegna ad avere intelletto” traduzione di Cerri, Cerri, «La fisica di Parmenide», 60. La seconda parte del frammento, citata solo in Cerri, *Parmenide*, 48., attacca direttamente anche Esiodo: “Ἡσίοδον γὰρ ἂν ἐδίδαξε καὶ Πυθαγόρην αὐτίς τε Ξενοφάνεά τε καὶ Ἑκαταῖον.” “L'avrebbe altrimenti insegnato ad Esiodo, a Pitagora e ancora a Senofane e ad Ecateo”, Traduzione di Cerri. Accuse analoghe 22B57: “διδάσκαλος δὲ πλείστον Ἡσίοδος· τοῦτον ἐπίστανται πλείστα εἰδέναι, ὅστις ἡμέρην καὶ εὐφρόνην οὐκ ἐγίνωσκεν· ἔστι γὰρ ἔν” “Maestro della massa degli uomini è Esiodo: pensano che egli sia sapiente più di qualsiasi altro, lui che non conosceva nemmeno il giorno e la notte; sono in *realtà una sola e stessa cosa*”, corsivo mio, traduzione di Cerri, Cerri, 42; =Cerri, «La fisica di Parmenide», p.58. In modo analogo 22 B 129. Vi sono poi tutta una serie di frammenti che, come è noto, tendono a porre l'unità degli opposti. Per una spiegazione dettagliata del pensiero di Eraclito in quest'ottica v. Cerri, *Parmenide*, 40–49.) e da Platone (*Leggi* 7, 811a – b). Al contrario, *la ricerca scientifica* ci permette di comprendere cosa è qualsiasi cosa tramite identificazioni, perciò “Helios (Sole), il figlio possente del Titano Hyperion e di Theia, è una massa di lava incandescente sospesa nel cielo; Selène (Luna), la sua dolce sorella che illumina blandamente le cose avvolte dalle tenebre della notte, è una massa oscura di materia, sulla quale rimbalza la luce del sole, quando è sceso al di sotto del nostro orizzonte, ma continua a diffondere i suoi raggi ignei nel cosmo; [...] e così via...” Cerri, «La fisica di Parmenide», 57. In apparenza, o per lo meno parziale, contraddizione si pone Calenda, per cui la conoscenza umana procede invece per distinzioni; lo stesso Calenda riconosce tuttavia che questo tipo di sapere non è un sapere “pieno” ma limitato – in perfetto accordo con l'epistemologia contemporanea che ammette sin da principio i limiti della scienza fisica –; il sapere pieno, infatti, è quello divino che procede per identificazioni appunto: “la conoscenza umana, completamente diversa dalla vera conoscenza dell'essere, che non appartiene all'uomo, è caratterizzata dunque dalla distinzione” (Guido Calenda, *Epistemologia greca del VI e V secolo a.C. Eraclito e gli eleati* (Roma: Aracne, 2011), 180.). Rispetto a Cerri dunque non si pone alcuna differenza circa il concetto di “conoscenza vera” o “piena”. C'è invece vero e proprio disaccordo sulla possibilità di ottenere siffatta conoscenza; per Cerri è virtualmente possibile col progresso scientifico, tanto che si può preannunciare l'unità finale, invece per Calenda “per Parmenide il problema fondamentale è lo statuto della conoscenza umana: l'impossibilità di trovare una definizione logica – necessaria e quindi vera – di un ente rappresenta un ostacolo non aggirabile. [...] quello di Parmenide costituisce un messaggio forte che fin dall'inizio della filosofia occidentale *annulla le pretese ontologiche della conoscenza umana* tramite un ragionamento stringente.” (Calenda, 181–82. Corsivi dell'autore). In modo trasversale si pone Ruggiu (Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 197–200; il tema è toccato anche alle pp. 303-306.), per cui la conoscenza umana non è in grado di porre immediatamente questa identità tra pensiero/parola e realtà – questa è caratteristica del pensiero divino appunto – ma *mediatamente* le identità possono essere poste grazie al ragionamento, al λόγος; si tratta però di identità tra parole e le rispettive cose, tra *vox* e *res*; il livello di identità a cui vorrebbe giungere Cerri invece è ben oltre, è una totale e ultimativa identità tra i fenomeni, tra gli εἶναι.

⁸¹⁷ “Ecco qual è lo spazio della seconda parte del poema, uno spazio immenso: l'illustrazione sistematica ed enciclopedica della realtà, alla luce del sapere scientifico più aggiornato, assunto nella versione propria di Parmenide stesso e della sua scuola. Dai frammenti e dalle testimonianze superstiti, cogliamo il susseguirsi di astronomia, fisiologia vegetale, animale e umana, psicologia, sessuologia e, disseminata dappertutto, teologia, cioè reinterpretazione in chiave naturalistica e razionalistica del pantheon tradizionale. È probabile che varie altre discipline fossero oggetto dell'esposizione. Ed è qui che Parmenide dava comunicazione dei risultati più originali conseguiti dalla sua ricerca: una nuova mappa celeste (fr. 10; 11; 12); sfericità della terra [...]; la luce lunare come riflesso di quella solare (fr. 14; 15); identità di Espero e Fosforo.” Cerri, *Parmenide*, 73. Un approfondimento di alcune di queste tematiche è compiuto alle pp. 52-57, specificatamente dedicate alla sfericità della terra, alla luce lunare e all'identificazione di Espero e Lucifero; a proposito di quest'ultima

metodologico-epistemologico della ricerca scientifica stessa, cioè che essa può avvenire solo quando si pone l'uguaglianza tra un ente/concetto⁸¹⁸ *da conoscersi* e un ente/concetto già conosciuto⁸¹⁹. Il verbo ἔστι, per Cerri, in Parmenide, equivale a “ἔστι ἴσον”, “è uguale”, espressione che è mutuata dal linguaggio geometrico dell'epoca e che tutt'ora “sopravvive” con il simbolo di uguaglianza matematica “=” (uguale). Essa, oltre ad essere utilizzata da Euclide negli *Elementi*, è utilizzata anche da Platone nella dimostrazione del Teorema di Pitagora (*Menone* 82b 9 – 85b 7) “nella quale si alterna liberamente con il semplice è (ἔστι) o *diviene* (γίγνεται)”⁸²⁰. Il fatto che in Platone le espressioni ἔστι ἴσον, ἔστι e γίγνεται si alternino mi pare sia evidenziato da Cerri proprio per dimostrare che il semplice “ἔστι” può avere già in sé il senso di “ἔστι ἴσον”.

È palese che c'è una forte influenza delle letture predicazionali, soprattutto di quella di Mourelatos dell'identità inter-teoretica, e ciò è più volte affermato dallo stesso Cerri⁸²¹, il quale abbraccia completamente questa tipologia di lettura. I punti di contatto però iniziano e finiscono qui, le differenze sono poi sempre più notevoli nello sviluppo della critica, fino a portare a conclusioni opposte. Per Mourelatos, la parte fisica del poema è “ironica”⁸²², invece per Cerri è l'esposizione di una vera e propria *fisica scientifica*⁸²³, che va a illustrare aspetti ed esiti *specifici* (sebbene solo provvisori⁸²⁴) di quel *sistema fisico*⁸²⁵ per cui la prima parte del poema costituisce il *metadiscorso metodologico-epistemologico* (sostanzialmente i frammenti che riguardano il rapporto tra essere e pensare che precedono il frammento 8 e i primissimi versi di esso)⁸²⁶ e quella che noi chiameremmo *fisica teorica* (sostanzialmente la prima metà del frammento 8 dove si espone la teoria generale del tutto). Il termine *fisica teorica* va inteso proprio in senso contemporaneo, cioè quella branca della

ritengo particolarmente interessante la posizione di Cerri che, per spiegare l'ambiguità delle fonti (A 1.23 DK; A 40a DK) che attribuiscono tale scoperta ora a Pitagora, ora a Parmenide, sostiene che l'intuizione di tale identità sarebbe venuta a Pitagora il quale l'avrebbe condivisa coi propri studenti; in tal modo, direttamente o indirettamente, la voce sarebbe giunta a Parmenide, che l'avrebbe sottoposta a “verifica sperimentale”; accertatosi della veridicità dell'affermazione, l'avrebbe esposta nel proprio poema (Cerri, 55.). Questa ipotesi, se corrispondesse a verità, sarebbe un'ulteriore prova di quanto detto circa la concezione lineare del tempo connessa all'evoluzione delle scoperte scientifiche (*infra* n. 528). Circa le scoperte scientifiche di Parmenide esistono una miriade di testi, impossibile citarli tutti, per cui mi limito a segnalare i due recentissimi testi in lingua italiana di Rossetti (Rossetti, *Un altro Parmenide. Volume I.*; Rossetti, *Un altro Parmenide. Volume II.*) e Calenda (Guido Calenda, *Un universo aperto* (Diogene Multimedia, 2017).), grazie a cui il lettore potrà avere una panoramica aggiornata su tali questioni e da cui potrà estrarre una serie di ulteriori citazioni bibliografiche. Si tenga presente, inoltre, che per la corretta interpretazione dei frammenti “fisici”, secondo diversi autori un valido aiuto può essere fornito dalla dossografia; per esempio, secondo Finkelberg (Finkelberg, «The Cosmology of Parmenides»), la testimonianza di Aezio A 37 DK può essere utile per comprendere il frammento 12.

⁸¹⁸ Sull'identità degli enti coi concetti razionali si è già detto *supra* p. Cfr. 111-113.

⁸¹⁹ Cfr. *supra* n. 816.

⁸²⁰ Cerri, «La fisica di Parmenide», 59.

⁸²¹ Per esempio Cerri, *Parmenide*, 60 nota 83; (=Cerri, «La fisica di Parmenide», 62 nota 16).

⁸²² Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 194–263, in particolar modo p. 223 e 228-231.

⁸²³ Cerri, *Parmenide*, 52–57, 69–77.

⁸²⁴ Cerri, 69–77. Cerri insiste parecchio sulla linearità del tempo in Parmenide e in vari altri presocratici (es. Talete A 1.35, Senofane B 18), contrariamente alla vulgata per cui per il tempo andrebbe visto in un'ottica infinitamente ciclica. Solo il tempo, infatti, può consentire il progresso scientifico, come afferma anche chiaramente Ippocrate: “valide scoperte nel lungo corso del tempo e sarà scoperto anche il resto, solo che [...], conoscendo quanto è stato già scoperto, si prendano da qui le mosse per l'ulteriore ricerca” (*Vetus medicina* 2; traduzione di Cerri, Cerri, 72.)

⁸²⁵ Per Cerri ai giorni nostri la scienza ancora progredisce nello stesso modo: da una parte le singole scoperte che accrescono il nostro grado di conoscenza *specifico*, dall'altro l'elaborazione di grandi sistemi cosmici ultimativi (Cerri, «La fisica di Parmenide», 75.); mi verrebbe da aggiungere, e penso che Cerri sarebbe d'accordo, che per loro stessa natura questi sistemi non possono essere verificati in modo diretto e completo ma solo corroborati col tempo dai dati fornitici.

⁸²⁶ Cerri, *Parmenide*, 57–62.

fisica che non si occupa nello specifico di singole questioni ma dei principi generali della fisica in quanto tale.⁸²⁷

Un altro aspetto particolarmente originale della lettura fisico-epistemologica di Cerri è il modo in cui dal senso predicazionale si passa a quello esistenziale; tale passaggio è strettamente correlato al concetto di monismo. Poiché la scienza *procede*⁸²⁸ per unificazioni, alla fine si giungerà ad una unificazione ultima tale per cui oltre questa “cosa”⁸²⁹ rimanente, che è l’*ἔόν*, non potrà esserci null’altro. A questo punto, di questa *ultima realtà rimasta*, non potendo più essere identificata con altro, non si potrà dire che una sola cosa, cioè che “esiste”. E questa “esistenza” va intesa per Cerri in senso *materiale*, in accordo anche con quanto dice Aristotele, come una *materia che occupa spazio*.⁸³⁰ Tale esistenza, inoltre, va intesa in senso “forte”, non cioè come l’esistenza di un altro oggetto qualsiasi, per esempio un libro, che esiste *hic et nunc*. Questa “realtà ultima”, essendo ciò a cui ogni altro ente/pensiero/cosa può/deve essere ricondotta, *de facto* si trova ad essere esistita sempre e ad esistere per sempre. Il fatto che però ogni altra realtà possa essere ricondotta a questa ultima, implica che essa non muti nel tempo; più che di una *infinità temporale*, dunque, è più appropriato parlare di un *eternamente identico*⁸³¹ rispetto al trascorrere del tempo⁸³², e ciò è ben reso dall’idea di “eterno presente” che suggerisce il *vōv* di 8.5⁸³³. Tale realtà, tra l’altro, come occupa tutto il tempo, così deve anche occupare tutto lo spazio ed essere “piena” per le solite argomentazioni. Così come però per l’aspetto temporale è *eternamente fuori dal tempo*, ugualmente per lo spazio ci si ritrova ad affermare un apparentemente paradossale *finito illimitato*, allo stesso modo in cui la fisica contemporanea intende l’universo⁸³⁴: in estrema sintesi, un esempio lo si può avere prendendo in considerazione le superfici sferiche, come la Terra, dove noi possiamo “procedere all’infinito” (non rischieremo mai di giungere ai limiti della Terra e cadere)⁸³⁵ pur tuttavia essendo la superficie terrestre quantitativamente finita e limitata. Inoltre, possiamo dire che questa “realtà ultima” è ingenerata, imperitura, etc... e tutti i *semata*⁸³⁶ del frammento 8. Sebbene dunque Parmenide non sia

⁸²⁷ Cerri non esita a fare interessantissimi paragoni con le teorie attuali, in particolar modo di Einstein (*passim*) Hawking (Cerri, 67–69.) e Capra (Cerri, «La fisica di Parmenide», 73–74.).

⁸²⁸ Sull’importanza del progresso scientifico *supra* n. 824.

⁸²⁹ Il termine “cosa” è normalmente bandito dal linguaggio formale e specifico per via della sua assoluta indeterminatezza e da sempre è ritenuto un orrore linguistico. Ma la sua assoluta aspecificità lo rende, a mio parere, il termine più adeguato per esprimere questo “oggetto” che non è né oggetto fisico né un oggetto del pensiero; esso è “*ἔόν*” nel senso più generico possibile, è “thing” nel modo in cui Mourelatos sosteneva la *Naïve Metaphysics of Things* (*supra* p. 111-113), è, appunto “cosa”.

⁸³⁰ “[...] l’Essere, di cui egli parla, deve essere concepito come materia, materia che occupa spazio. Possiamo, se vogliamo, chiamarlo “metafisico”, nel senso che è al di là dell’esperienza umana; ma non nel senso che sia immateriale o “spirituale” o puramente mentale” Cerri, *Parmenide*, 65.

⁸³¹ “l’Essere non può avere origine o fine temporale, è quindi eterno, senza distinzioni di passato presente o futuro; di conseguenza, esclude altresì qualsiasi fenomeno di movimento o trasformazione, in quanto i processi di questo tipo presuppongono rottura di un precedente equilibrio statico” Cerri, 64. L’argomentazione di Cerri continua con la citazione di Aristotele (*Met.* 984 a 17 – b 1) in cui lo Stagirita ci riassume la posizione per cui gli “assertori di un’unica sostanza” – qui Cerri è certo di vederci un riferimento a Parmenide – avrebbero negato ogni tipo di trasformazione, per cui “tutto” in realtà deve poter essere ricondotto ad “un’unica cosa”.

⁸³² “eterno (cioè al di fuori del tempo)” Cerri, 70.

⁸³³ Sulle problematicità di questo *vōv* abbiamo già detto (*supra* p. 93 n. 454); per quanto riguarda la concezione della temporalità dell’*ἔόν* in Cerri v. Cerri, 65–66; 222–23. Un’analisi della versione di Cerri è da Pulpito in Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo*, 167–74. Molto utili le osservazioni di Radice sul senso di *vōv* in Aristotele in Radice, *Fisica*, 1103–14.

⁸³⁴ Cerri, *Parmenide*, 66–69.

⁸³⁵ L’esempio è di Cerri, Cerri, 66–69.

⁸³⁶ Mi è parso il caso di spendere qualche parola in più per la questione dello spazio e del tempo, oltre che dell’unità ovviamente, perché è qui che si scorge l’originalità propria dell’interpretazione di Cerri, cioè la *lettura materiale*. Per quanto riguarda gli altri *semata* (ingenerabilità etc...) il senso è facilmente derivabile da quanto si è detto e, *mutatis mutandis* partendo dalla considerazione che il soggetto parmenideo è *la materia in quanto tale*, sostanzialmente in linea con le letture classiche: generazione e corruzione sono riconducibili a trasformazioni che negherebbero il principio *nihil ex nihilo* (Cerri, «La fisica di Parmenide», 54.); *la pienezza*

ancora riuscito a compiere tutte le unificazioni e giungere a questo “monoblocco” finale, ha ben chiara la meta, ha ben compreso quali caratteristiche debba possedere questo $\epsilon\acute{o}\nu$ finale, prima fra tutte l’*unità* – intesa qui nel duplice senso di *unicità/unitarietà*⁸³⁷ –, per cui “il monismo ontologico è soltanto prospettazione, prefigurazione della proposizione definitiva cui perverrà ineluttabilmente la scienza, al termine del suo lungo lavoro di ricerca e di unificazione progressiva dei fenomeni, in apparenza diversi, ma in realtà identici l’un l’altro”⁸³⁸. Mi chiedo dunque, *rebus sic stantibus*, se per Cerri non si possa considerare già “la materia in quanto tale” come una risposta definitiva *in attesa* della scoperta delle varie leggi che possono permettere di porre tutte le identificazioni non ancora compiute; nella lettura di Cerri, infatti, tutto è materia per Parmenide, e questo emerge in modo chiaro non solo dalle dichiarazioni esplicite sul tema⁸³⁹, ma soprattutto dall’analogia che egli compie con la concezione della “pienezza” del campo elettromagnetico⁸⁴⁰ e la pienezza dell’essere parmenideo: se tutto è pieno, ed è pieno di materia, la “materia” nel suo senso più aspecifico⁸⁴¹ possibile può ben rispondere all’esigenza di spiegare che cosa sia quella “cosa” (/monoblocco/realtà ultima) su cui finora mi sono espresso

Per quanto riguarda gli aspetti specifici della critica testuale e filologica dei frammenti inerenti il tema dell’unità, ci pare giusto segnalarne due in particolare: (1) il termine οὐλον viene considerato

è dovuta all’assenza di un “vuoto” che si porrebbe come eterogeneo rispetto all’essere, cioè come “altro” irriducibile e impossibile da “rendere uguale” nel processo di unificazione (Cerri, *Parmenide*, 65.); ma come non ammette il “vuoto” dentro o fuori di sé così non può ammettere alcuna divisione che verrebbe a creare delle alterità – di fatto è esattamente il procedimento inverso dell’unificazione cui la scienza tende, sarebbe dunque, mi pare, un “andare a ritroso”, cioè un non più progredire in avanti ma un innescare un “eterno ritorno” – etc...

⁸³⁷ Si è più volte fatto intendere che unicità e unitarietà sono fra loro autoescludentisi perché l’uno nega e l’altro implica il molteplice; tuttavia si è anche fatto vedere come i due aspetti possono essere resi compatibili laddove si possa dare un’interpretazione che permetta di accettare entrambi i sensi a seconda del *punto di vista* (per esempio dal punto di vista del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ o dei sensi) oppure come fa Ruggiu per cui l’essere è uno unico e medesimo come comune ma è molteplice come manifestazione negli enti; in modo analogo Cerri riesce a far combaciare i due aspetti, *unitarietà* come momento *pre-unificazione*, cioè momento in cui pensiamo tramite le differenze e non conosciamo la *legge universale* che permette l’identificazione di tutto, e *post-unificazione*, cioè dopo che abbiamo compreso *che e perché* tutto in realtà è “uno solo”. Mi pare il caso di mettere in luce una considerazione che Cerri non esplicita ma che mi pare operante nella sua lettura, cioè che tale identificazione deve essere compiuta a livello gnoseologico; a livello *ontologico* (o meglio *ontico*) essa “non ha da compiersi” perché è già compiuta da sempre (v. le considerazioni precedenti sull’eternità): infatti tutto è materia. Cfr. 53-57.

⁸³⁸ Cerri, *Parmenide*, 69–70.

⁸³⁹ *Supra* n. 830.

⁸⁴⁰ “Dunque la fisica moderna esclude il vuoto, perché quello che sembra vuoto è in realtà «campo magnetico», non disomogeneo rispetto alla materia, anzi ad essa equipollente e con essa convertibile secondo parametri di equivalenza. È giunta a questa conclusione per via sperimentale, attraverso il bombardamento meccanico degli atomi e delle particelle sub-atomiche. Parmenide era giunto all’esclusione del vuoto-Non Essere venticinque secoli prima, [...] per via teoretica, tenendo fermi i due principi elementari che «nulla nasce dal nulla» e che «l’effetto non può non essere identico alla causa». Non aveva idea delle «stringhe magnetiche equipollenti alle particelle subatomiche», ma si inchinava all’idea razionalissima che la Natura non ammette salti miracolosi. Non disponeva di tubi catodici né di sincrotroni, ma solo del suo puro *esprit de géométrie*. Scrutava l’orizzonte lontano tra mare e cielo dall’alto di un promontorio meraviglioso, Elea, protesa a picco sul mare tra due porti popolosi di navi, che andavano e venivano. E ragionava: [segue la citazione dell’analogia con la sfera 8, 44-49]” Cerri, «La fisica di Parmenide», 75.

⁸⁴¹ La correttezza di tale aspecificità troverebbe una prova “euristica” nel fatto che con le teorie fisiche contemporanee il concetto di materia è stato superato da quello di campo: “Come dice Albert Einstein: «Noi possiamo perciò considerare la materia come costituita dalle regioni dello spazio nelle quali il campo è estremamente intenso... In questo nuovo tipo di fisica non c’è luogo insieme per campo e materia poiché il campo è la sola realtà».” (Cerri, 74. La citazione, riferita da tantissimi autori senza mai indicare l’opera originale, dovrebbe essere estratta da Albert Einstein, *Teoria dei quanti di luce*, a c. di Armin Hermann, trad. da Francesco La Teana (Roma: Newton & Compton, 2005).)

praticamente come un sinonimo di ἔν⁸⁴², in quanto “è una totalità assoluta, non articolata come l’uomo in organi corporei [...] è dunque una monade”⁸⁴³. La posizione è dunque diametralmente opposta a quella propugnata da Untersteiner⁸⁴⁴ e a cui gran parte della critica recente aderisce. (2) Per quanto riguarda il controverso termine *μουνογενές*, Cerri accetta la versione di Simplicio⁸⁴⁵ e argomenta il “contrasto” con ἀγένητον considerando l’espressione come una “metafora arditissima, che inserisce nel contesto un elemento di contraddittorietà sarcastica”⁸⁴⁶. Il significato sarebbe semplicemente “unico esistente” come il cosmo platonico (*Timeo* 31 b 3; 92 c 9).⁸⁴⁷

L’esegesi di Cerri, dunque, pur essendo estremamente originale e senza dubbio innovativa, ai limiti dell’anacronistico, pur restituendo legittimità alla *scienza fisica* parmenidea, anzi, addirittura riducendo totalmente la filosofia parmenidea ad una *scienza fisica*, insieme *teorica* (prima metà del fr.8) e *pratica* (i vari frammenti fisici in senso stretto), pur risentendo fortemente delle letture predicazionali che criticavano il monismo classico e su queste basandosi, nonostante tutto ciò, alla fine, si indirizza verso un *monismo assoluto*, ben espresso dal termine “monoblocco”, caratterizzato da una netta e totale opposizione al mondo *fenomenico* e *plurimo* da cui pure prende le mosse. Ciò che mi lascia un po’ basito in tutto ciò non è tanto l’unità finale “di destinazione”, che era riconosciuta anche dallo stesso Untersteiner, quanto il fatto che essa sia vista in modo così *assoluto* e *monadico*, sebbene vi si giunga “a gradi” e costituisca il risultato ultimativo di un lungo processo di unificazioni successive che implica, di per sé, la possibilità di vedere una divisione (sebbene solo sotto il profilo *fenomenico*, ma che è tuttavia *reale*); insomma, l’unità a cui si giunge sembra essere la *totalità* (il monoblocco fisico come totalità dei fenomeni aggregati in quanto riconosciuti identici, la verità gnoseologica come totalità delle spiegazioni delle singole unificazioni) a cui tende l’οὐλον inteso da Untersteiner, non già l’unità monadica.

4. L’interpretazione modale di Palmer e il *monismo generoso*.

Una delle più recenti interpretazioni di Parmenide è quella *modale* di Palmer⁸⁴⁸: Parmenide sarebbe il primo a porre la differenza ontologica, e conseguentemente gnoseologica, tra il *necessario* e il *contingente*. Da ciò, nei modi che vedremo, egli deduce quello che definisce *monismo generoso* (*generous monism*⁸⁴⁹) per cui *unico* è solo “l’ente necessario”; esso, tuttavia, non impedisce

⁸⁴² In realtà altrove Cerri sostiene che il concetto di ἔν è “superiore” (Cerri, *Parmenide*, 228.) in quanto ricomprende oltre al concetto di οὐλον anche quello di συνεχές; tuttavia, poiché Cerri intende συνεχές come “non frazionabilità” (Cerri, 223.), mi pare esso sia già compreso nella sua lettura di οὐλον. Pertanto i tre termini vengono a porsi come sinonimi, *de facto*.

⁸⁴³ Cerri, *Parmenide*, 220.

⁸⁴⁴ “Con straordinario nitore è contrapposta alla singolarità assoluta dell’Essere la pluralità degli enti sensibili e intelligibili [...] con buona pace di quei critici che continuano [...] a negare all’Essere parmenideo l’attributo fondamentale dell’uno. Particolarmente accanito su questo terreno fu Untersteiner [...]”. Cerri, 237.

⁸⁴⁵ Cerri, 221–22. Le argomentazioni, in breve, sono: Simplicio afferma di copiare il testo direttamente e cita 52 versi in modo continuativo per cui è più affidabile (gli altri invece “mostrano o addirittura dichiarano di citarlo a memoria o di seconda mano” p. 222; in particolar modo la versione di Plutarco pare una perifrasi più che una citazione; sull’affidabilità di Simplicio torneremo nella seconda parte di questo lavoro a più riprese, in particolar modo a p. 206 n. 1049); il termine è utilizzato da Platone che sta chiaramente pensando a Parmenide; le altre fonti che trasmettono οὐλομελές terminano con ἀγένητον, ma così si avrebbe una ripetizione, solo Simplicio termina con ἡδ’ ἀτέλεστον. L’argomento sarà trattato meglio *infra* pp. 201–235.

⁸⁴⁶ Cerri, 221.

⁸⁴⁷ Per l’analisi del passo *infra* pp. 201–235.

⁸⁴⁸ L’origine di tale lettura, come abbiamo visto, può essere rintracciata in Verdenius (*supra* p. 30 sgg). Per un’analisi approfondita sui *pro* e i *contra* di una possibile lettura modale di B 2.3 e B 2.5 si rinvia a O’Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 180–96; in riferimento al frammento 6, ma in stretta connessione con l’argomento O’Brien, 197–215.

⁸⁴⁹ Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 38, 42, 44–46, 181, 184, 189.

l'esistenza di tutti gli altri enti contingenti. In questo senso, dunque, si può parlare di compatibilità tra monismo e pluralismo, in modo analogo a quanto sostenuto da Curd⁸⁵⁰ o Mourelatos⁸⁵¹ o, già nell'antichità, da Aristotele⁸⁵². La tesi di Palmer è esposta, brevemente, nella voce *Parmenides* della *Stanford Encyclopedia of Philosophy* da lui curata⁸⁵³ e, in modo più completo, nel volume *Parmenides & Presocratic Philosophy*⁸⁵⁴ del 2009.

Secondo Palmer, la clausola modale del secondo emistichio di B 2.3 non ha un semplice valore epesegetico⁸⁵⁵, ma costituisce un'aggiunta “nuova e cruciale”⁸⁵⁶, cioè ci dice che il soggetto non solo

⁸⁵⁰ Sia chiaro, le due interpretazioni divergono (v. Palmer, «Review of The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought»; Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 26–31, 43–45, 96–97, 189 n.2, 199 17.) ma entrambe forniscono degli esempi di come si posano conciliare monismo (το ἓόν) e pluralismo (τα ἑόντα) assumendo che i due termini si riferiscano ad aspetti diversi della realtà.

⁸⁵¹ Vale il medesimo discorso fatto per Curd, guardando alla realtà da un determinato punto di vista si accetta il monismo (dell'identità inter-teoretica), da un altro il pluralismo (degli, secondo la NMT)

⁸⁵² Per Palmer è decisivo *Metafisica* 1, 5 986b27-34. Tale passo, tra l'altro, è il medesimo citato da Curd per sostenere la propria tesi.

⁸⁵³ Punto 3.5 “The modal interpretation” (<https://plato.stanford.edu/entries/parmenides/#ModInt>).

⁸⁵⁴ In particolare modo i capitoli 2-4 (Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 51–188.); per quanto riguarda i restanti capitoli il primo è un riassunto delle principali interpretazioni fornite da altri autori (il contenuto è analogo a quello della voce *Parmenides* della *SEP*), i capitoli 5-7 sono dedicati al rapporto tra Parmenide inteso in senso modale e gli immediati successori (Zenone, Melisso, Anassagora ed Empedocle), ed infine nel capitolo 8 Palmer analizza i rapporti tra Parmenide e i suoi predecessori o contemporanei (i Milesi, Senofane ed Eraclito); questi ultimi capitoli approfondiscono tematiche trattate da Palmer già in altri articoli (per esempio John Anderson Palmer, «Melissus and Parmenides», *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 (2004): 19–54.).

⁸⁵⁵ Palmer cita a titolo esemplificativo il riassunto delle posizioni in merito stilato da O'Brien (O'Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 312.) in cui, secondo l'autore, si considera “ovvio” che se qualcosa è allora non può non essere. Ma ciò non è assolutamente vero, può infatti darsi che qualcosa sia in un dato momento e non sia in un altro; ma, anche ammettendo per ipotesi che sia sottintesa la contemporaneità, da un'esistenza di un dato ente o dall'affermazione di un suo predicato – la critica vale sia per una lettura esistenziale che predicativa – non si potrà *mai* dedurre la *necessità* di tale esistenza/predicazione, ma solo la sua possibilità, in quanto ovviamente realizzata. Ma se tale ente/predicazione sia necessario/a o contingente non è possibile inferirlo in alcun modo (Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 98.).

⁸⁵⁶ “the modal clause adds something both new and crucial” (Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 99.). Ovviamente lo stesso discorso vale per B 2.5. Secondo Palmer, questa “novità” inaugurata da Parmenide sarà talmente “cruciale” che, in seguito, diventerà *tipica* del linguaggio filosofico. Mentre infatti nessun “autore non filosofico” (*non-philosophical autor*) utilizzerà il verbo essere *da solo* per indicare l'esistenza necessaria (questa era solita essere indicata tramite l'utilizzo di avverbi come αἰὲν *sempre*, παντελῶς *completamente*, εἰλικρινῶς *assolutamente*), già lo stesso Platone inizierà ad utilizzare il participio (τὸ ὄν per indicare “ciò che è (=esiste oppure è quel che è) *necessariamente*”; questo avverrebbe soprattutto in quei passaggi dove vi è un forte richiamo (implicito o esplicito) a Parmenide, per esempio in *Repubblica* 5 (447 a9, b10-11, 478 a6, b3-4, c6; ugualmente accade con τὸ μὴ ὄν 477 a10, 478 b6, b9, c3, c6, 479 d5). Ciò che però è particolarmente interessante è il fatto che, nel momento in cui Socrate si trova costretto a doversi esprimere sugli enti contingenti, cioè “ciò che è” nel senso *comune* del termine, precisa che tali enti, che costituiscono l'oggetto della δόξα, e partecipano tanto dell'essere che del non-essere, “non si possono dire propriamente in alcuno dei due modi [cioè essere o non-essere] in modo assoluto” (οὐδέτερον εἰλικρινῆς ὀρθῶς ἂν προσαγορευόμενον); per Palmer, questo indicherebbe che il senso contingente viene derivato da quello “pieno” di essere in senso necessario: “la clausola esplicativa [...] suggerisce che [tali] enti [...] sono solo in un senso limitato e condizionato. [...] Le cose che sono (quello che sono) solo in modo limitato o condizionato ‘sono’ in un senso derivato.” (“The explanatory clause [...] suggests that entities [...] are only in a limited and qualified sense. [...] things that are (what they are) in only a limited or qualified way ‘are’ in a derivative sense” Palmer, 127. Corsivi dell'autore). In modo analogo ciò avviene nel *Timeo*, dove le cose divenienti (cioè contingenti) vengono identificate con le espressioni “ὄν δὲ οὐδέποτε” (28 a1) e “ὄντως δὲ οὐδέποτε ὄν” (28 a3); questo “*mai*” (οὐδέποτε) ovviamente non indica la non esistenza (o non predicazione) assoluta, bensì la negazione dell'assolutezza di “ciò che è *assolutamente*”: il senso, dunque, è che queste cose sensibili (contingenti) non potranno *mai* essere considerate come necessarie. Un altro modo per indicare questi enti, sempre in queste medesime righe, è l'espressione “τὸ γινόμενον μὲν αἰεῖ”, cioè “le cose che divengono sempre”, “le cose che sono sempre divenienti”, quasi a suggerire, secondo Palmer, un tentativo di sottrarre il verbo “εἶμι”

dall'imbarazzo di riferirsi a due realtà tanto diverse, quella contingente e quella necessaria (Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 126–29). In modo analogo, anche Aristotele, secondo Palmer, dimostra di far ricorso ad un uso “ristretto” del verbo essere per indicare ciò che è “in senso fondamentale”, cioè in quanto non viene ad essere e non cessa di essere; il senso non è quindi direttamente quello modale ma, *de facto*, la necessità di tali ὄντα è implicita. Tuttavia, tale indagine di Palmer su Aristotele, mi pare possa far sollevare qualche obiezione, per i motivi che ora vedremo. (1) Prima di tutto, secondo Palmer, l'uso ristretto del verbo essere sarebbe evidente in *Fisica* I, 2 184b 22–23 dove il termine ἐόντα sarebbe sinonimo, al plurale ovviamente, dello στοιχείον della riga 25. L'uso “ristretto” è dunque evidente. Tuttavia Aristotele, in questo passaggio, sta trattando la questione del numero dei principi e degli enti fondamentali dando chiaramente a intendere che essi siano concetti diversi; dalla riga 15 alla riga 22 (prima metà) l'oggetto di indagine è l'ἀρχή, il principio, invece da 22 (seconda metà) a 24 è στοιχείον, l'elemento; infine, alla riga 25, Aristotele riassume dicendo che la questione ruota intorno all'unità o la pluralità dell'ἀρχή e dello στοιχείον. Se dunque il termine ἐόντα esprimesse gli enti necessari, ci si aspetterebbe che Parmenide venga citato in questo secondo elenco; invece Parmenide e Melisso sono citati a proposito del problema dell'ἀρχή; si potrebbe rispondere che per Aristotele Parmenide cerca il principio e non l'elemento, ma non sarebbe alquanto curioso che Aristotele utilizzi un termine così “rischioso” e poliedrico come ἐόντα nel *sensu tecnico* inaugurato proprio da Parmenide per indicare qualcosa di diverso da ciò che avrebbe inteso Parmenide? Questa osservazione non ha alcun valore probante ovviamente, però dovrebbe far riflettere. Che per la filosofia parmenidea sia più idoneo il concetto di στοιχείον mi pare essere suggerito anche da alcuni passi di Simplicio (per esempio *In Phys.* 6.35, 7.16 e 27, 11.23, 16.7, 17.22, 26.27, 34.14, 36.17, 38.13 *etc.*). È comunque vero che, nei fatti, distinguere tra στοιχείον e ἀρχή non è così semplice; a tal proposito ricordiamo le parole del Burnet: “La parola ἀρχή, con la quale si è diventati abituarmente designare l'oggetto di ricerca dei primi cosmologi, è, sotto questo punto di vista, puramente aristotelica [...] quello che cercavano i primi cosmologi, era molto più che un inizio, era il fondo eterno di tutte le cose” (“Le mot ἀρχή, par lequel les premiers cosmologistes passent d'habitude pour avoir désigné l'object de leur recherche, est, dans ce sens, purement aristotélicien [...] ce que les premiers cosmologistes cherchaient, c'était beaucoup plus qu'un commencement, c'était le fond éternel de toutes choses” Burnet e Reymond, *L'aurore de la philosophie grecque*, 13.). (2) Il secondo luogo in cui ὄντα è usato in questo senso è *Fisica* I, 8 191a 23–33 dove lo Stagirita sostiene che “gli antichi” (τῶν ἀρχαίων) incorsero nell'aporia della negazione dei fenomeni partendo dall'affermazione che “nulla di ciò che è” (τῶν ὄντων οὐδέν) si genera o si distrugge (riga 27). Tralasciando la questione in sé sollevata da Aristotele, per Palmer sono rilevanti due questioni: (a) prima di tutto, il fatto che il tema dell'ingenerabilità e dell'indistruttibilità del principio non riguarda solo gli Eleati ma praticamente tutti i Presocratici monisti: l'acqua per Talete era ingenerata *etc.*... (b) secondariamente, che si dice esplicitamente “nulla di ciò che è”, e non semplicemente “nulla”; d'altronde, sappiamo che effettivamente gli ionici attribuivano l'ingeneratezza/indistruttibilità al principio che facevano proprio, non già a tutti gli enti. Per questo motivo, secondo Palmer, la specificazione “τῶν ὄντων” sta proprio ad indicare che non abbiamo a che fare con “enti” ma con “enti fondamentali” – circa il senso della specificazione “τῶν ὄντων” mi pare utile citare Licciardi per cui “l'espressione περὶ τοῦ ὄντος ὄντος [...] è, com'è noto, un'espressione tecnica platonica e neoplatonica con cui si rimanda al mondo intelligibile nel suo complesso che, in quanto reale, è opposto a quello sensibile (cf. *Pl.*, *Sph.* 240b3; 240; 240b13; 247a3; 247 e 3; 266e1; *Phdr.* 249c4; *Resp.* VI, 490b5; IX, 585d8; *Ti.* 52c5).” (Licciardi, *Critica dell'apparente e critica apparente*, 186; Cfr. Licciardi, *Parmenide tradito, Parmenide tradito*, 202–3.); la specificazione “τῶν ὄντων” potrebbe essere quindi usata per indicare l'intelligibile e non propriamente “il necessario” (sebbene poi accettando determinate letture questi due termini andrebbero ad indicare *de facto* la medesima realtà) – . Se però le cose stessero così come sostiene Palmer, si avrebbero delle conseguenze che stonano con la sua interpretazione generale: l'aporia, infatti, consisterebbe nella confusione tra questo senso assoluto del verbo essere e “l'essere degli enti”. Insomma, secondo Aristotele gli “antichi” avrebbero inteso il verbo essere *solo* “in senso stretto” e perciò lo avrebbero negato ai “molti” (τα πολλά), cioè i fenomeni, per attribuirlo *solo* a “ciò che è”, arrivando per necessità ad affermarne l'esistenza unica. Ma allora, se le cose stessero così, già gli ionici avrebbero inteso il verbo εἶμι in questo modo; anzi, *solo* in questo modo – cioè, letto con gli occhi di Aristotele, solo in senso sostanziale e non accidentale, come preciserà in 191b 13–18 – per cui non si capirebbe la “novità” di Parmenide. Di più: non si capirebbe la necessità della specificazione del secondo emistichio di B 2.3 “e non può non essere”; il senso della necessità dovrebbe già essere implicito, in modo analogo a come avviene in *Repubblica* 5 dove infatti Socrate si sente in dovere di specificare la natura degli enti “che sono in senso condizionato” e non quella dell'essere necessario. Secondo Palmer inoltre, se ho capito correttamente il suo ragionamento, questa medesima accusa verrebbe mossa esplicitamente a Parmenide/Melisso in almeno 2 passi: in *Fisica* I. 2 185a 27–29, dove “Aristotele vede certamente Parmenide come colui che ha affermato che solo la sostanza è e così ha affermato di rigettare la conclusione che ‘molte cose sono’ (“Aristotle certainly sees Parmenides as one who held that only substance is and thus aimed to avoid the conclusion ‘many things are’ Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 133.) e in *Fisica* I. 3 186a

“è”, ma che “non può non essere”, cioè *necessariamente deve essere*, cioè *in ogni caso in ogni tempo e in ogni luogo*⁸⁵⁷, a prescindere da ogni considerazione possibile. Questa necessità è assoluta e coinvolge il soggetto sia sotto il profilo esistenziale (*deve esistere*, “must exist”) che predicazionale (*deve essere ciò che è*, “must be what it is”).⁸⁵⁸

Dalla semplice constatazione che il “soggetto X” di B 2.3 *deve esistere e deve essere quel che è*, cioè dalla semplice esistenza ed identità rispetto a sé stesso, si possono poi dedurre i famosi *semata* del frammento 8: *ingeneratezza e indistruttibilità* (in quanto ciò che deve essere deve essere sempre)⁸⁵⁹, *interezza e uniformità* (ciò che deve essere deve essere in modo uguale ovunque sia)⁸⁶⁰, *immobilità/fermezza* (ciò che deve essere deve mantenersi nel medesimo posto senza alterarsi nel

25 dove afferma che Parmenide sbaglia intendendo l'essere in un solo senso, quello assoluto, e non ha compreso invece che si può intendere in molti modi. Le due accuse, in fin dei conti, mi paiono la medesima, cioè l'aver considerato il senso di “essere” solo in modo assoluto. Tuttavia, se ciò fosse vero, si tornerebbe fondamentalmente alla classica accusa rivolta a Parmenide ora “potenziata”: non solo egli non avrebbe compreso la differenza tra essere *esistenziale* e *predicativo*, ma addirittura nemmeno tra *esistere in senso assoluto* ed *esistere in senso contingente*. E tutto ciò è palesemente assurdo, non solo per i motivi “classici” già esposti da numerosi critici – quelli relativi alla confusione tra senso esistenziale e predicativo –, ma soprattutto perché Aristotele accuserebbe Parmenide di non comprendere ciò che secondo Palmer invece è il nocciolo della sua filosofia, cioè proprio la differenza tra necessario e contingente. Certo, potrebbe essere che Aristotele non ha compreso Parmenide. Ma è credibile un fraintendimento di tale portata? Inoltre, come se ciò non bastasse, ci troveremmo di fronte ad un Parmenide che soffre di ‘doppia personalità’: da una parte egli sentirebbe il bisogno di precisare che con “ciò che è” intende “ciò che è e non può non essere”, dimostrando quindi di sapere che “ciò che è” è ambigua come espressione e può essere intesa in due modi, necessario e contingente; ma d'altra parte, accettando questa critica aristotelica, Parmenide stesso finirebbe per ricordarsi *solo* di questo senso necessario e si scorderebbe che “ciò che è” può essere detto anche in modo non assoluto. Certo, potrebbe sempre trattarsi di un errore di Aristotele che, per di più, soffrirebbe anche lui di ‘doppia personalità’: qui (*Fisica* I, 3) accusa Parmenide di non comprendere la differenza tra questi due sensi, ma altrove (*Metafisica* I. 5 986b 32-34) afferma che per l'Eleate l'essere è “uno κατὰ τὸν λόγον ma molteplice κατὰ τὴν αἴσθησιν”, cioè riconosce che per Parmenide l'essere può dirsi in due modi diversi. Per l'analisi di Palmer dell'“uso ristretto” del verbo essere v. Palmer, 129–33. Un senso analogo, cioè το εἶναι come “ente fondamentale”, secondo Palmer è rilevabile anche in Gorgia (Palmer, 35–36, 129.).

⁸⁵⁷ La natura spazio-temporale dell'εἶναι per Palmer è indimostrata (e nemmeno affermata esplicitamente a dirla tutta) e presupposta nella filosofia di Parmenide. Sul tema tornerò nelle prossime righe. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 152.

⁸⁵⁸ Palmer, 98. Cfr. *supra* p. 36-135.

⁸⁵⁹ Palmer, 140–50. L'argomentazione di fondo è sostanzialmente la classica, cioè che ciò che nasce implica un non-essere prima/ancora e ciò che muore un non-essere dopo/più. Ovviamente ciò è da leggersi sia in senso esistenziale (non è possibile che *ciò che è/esiste e deve essere/esistere* inizi o cessi di esistere) che predicativo (non è possibile che *ciò che è quel che è e deve essere quel che è* inizi o cessi di *essere quel che è*). Le principali peculiarità della lettura di Palmer sono due, anche se in realtà ritengo siano strettamente connesse: (1) prima di tutto che Palmer intende γένοιτο del verso 19 – e ugualmente ἔγενετ' del verso 20 – come sostitutivo del verbo essere e non con il significato principale di “nascere” in quanto il greco antico non possiede l'ottativo passato di εἶμι; traducendo in questo modo si avrebbe un maggior parallelismo con quanto preannunciato nel verso 5 e darebbe un maggior peso anche alla questione dell'indistruttibilità che altrimenti sembrerebbe essere in secondo piano (per un approfondimento, Palmer, 148–50.). (2) Secondariamente, secondo Palmer, ciò che l'intero “blocco argomentativo” (v 5-21) vuole dimostrare non è tanto la negazione della nascita e della morte assoluta (dimostrata già doppiamente dalle argomentazioni dei versi 6b-9a e 9b-11), quanto l'impossibilità di un alternarsi nel tempo di “enti necessari discreti” che si avvicinano fra loro nascendo e morendo, cioè relegati ad una esistenza *discreta* nel tempo (Palmer, 144–47.). Su questo punto tornerò nel corpo principale del testo, quel che qui mi pare necessario evidenziare è che queste due “peculiarità” non sono altro che due facce della medesima medaglia, cioè il ritenere che il *focus* parmenideo sia il problema della temporalità; in altre parole, il senso dell'argomentazione nella sua interezza è l'affermazione dell'eternità di *ciò che è e deve essere*.

⁸⁶⁰ Per Palmer la dimostrazione è praticamente immediata: se qualcosa esiste sempre in modo identico, cioè è quel che è sempre, allora non può avere fratture interne, altrimenti in alcuni punti sarebbe in un modo e in altri in altri modi. Al contrario, poiché “è necessariamente quel che è”, ovunque sia deve essere uguale a tutti gli altri punti. Per funzionare però l'argomento deve sottintendere la spazialità del soggetto (Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 150–53.).

tempo)⁸⁶¹ e perfezione (ciò che deve essere deve essere ben definito e inviolabile)⁸⁶². Oltre a questi “principali”, ve ne sono altri che da essi dipendono o comunque sono strettamente connessi con essi (*subsidiary programme*)⁸⁶³; tra di essi i ben noti “unità” e “continuità”.

⁸⁶¹ Palmer, oltre al termine specifico “unmoved”, che usa per tradurre ἀκίνητον ed indicare l’immobilità fisica, utilizza il termine “still”, in senso specifico per tradurre ἀτρεμές, ma anche in senso “generico” per indicare l’immutabilità *sensu lato* dell’ἔόν, la sua caratteristica di rimanere “uguale nell’uguale”, τῶν τ’ ἐν τῶν τῶν (/τῶν τ’ ἐν τῶν τῶν), *the same in the same*, dove il primo “uguale” indicherebbe l’uguaglianza rispetto a sé, la *self-identity*, cioè l’*inalterabilità*, mentre il secondo (“nell’)uguale” indicherebbe “il medesimo posto”, cioè la caratteristica dell’immobilità in senso stretto. Ovviamente, come prima (v. nota precedente) è sottintesa la spazialità dell’ἔόν. Per quanto riguarda l’argomentazione in sé, lo stesso Palmer riconosce una certa “debolezza”: molti critici hanno ipotizzato che il cambiamento di luogo avrebbe compromesso l’identità con sé stesso e anche Palmer ammette che questa argomentazione avrebbe senso. Tuttavia, continua lo studioso, in Parmenide tale argomentazione manca in senso esplicito; al contrario viene esplicitamente ripetuto il concetto che la Dea tiene l’essere in saldi legami, come già si detto quando si stava argomentando l’impossibilità della crescita. Gli “stretti legami” della Dea, dunque, impedirebbero ogni tipo di mutamento e il movimento è visto come un tipo specifico di movimento (Palmer, 154.). Se però è corretta questa argomentazione, in un certo senso avrebbero ragione coloro che sostengono che il mutamento di sede viene negato in quanto comprometterebbe l’identità con sé stesso; non è forse questo, in ultima analisi, il motivo per cui viene negato il cambiamento *qua talis*? Si potrebbe dire che il mutamento viene escluso in quanto comporta il *non-essere*, ma al *non-essere* si arriva partendo dal concetto di “diverso dall’essere” che il mutamento implica, cioè dalla negazione rispetto all’essere da sé stesso. Forse è questo il motivo per cui Parmenide non ha sentito il bisogno di argomentare *esplicitamente* in questo modo. D’altra parte, è vero che, così come l’argomentazione viene posta, col richiamo all’immagine epica della Dea, è sicuramente “meno trasparente e più retorica di quanto si vorrebbe” (“less transparent and more rhetorical than one might like” Palmer, 155.). Mentre inoltre, nel caso dell’uniformità, si poteva dare una lettura non-fisica, come infatti per decenni è stato fatto, per accettare l’*immobilità* è necessario ammettere la spazialità dell’ἔόν, salvo letture “riduzioniste” che leggono qui un’argomentazione contro il mutamento o “metaforiche”, come quella di Mourelatos (*supra* p. 93 n.456), che però portano comunque ugualmente ad una riduzione sul tema del mutamento generico. Per la lettura approfondita di Palmer di questa questione Palmer, 153–55. Per l’influsso di questo aspetto della teoria parmenidea in Anassagora Palmer, 254. Per la mia lettura del concetto di *immobilità* connesso con le affermazioni per cui la Dea *tiene stretti i legami* – tali legami sarebbero le leggi della fisica che sono immutabili e dunque il cambiamento nel mondo avviene, ma in modo definito, seguendo tali leggi da cui non può prescindere – *infra* pp. 220 sgg (soprattutto p. 220 n.1114) e 269 sgg.

⁸⁶² Il termine italiano “perfezione” che uso per tradurre la “qualità di essere *perfect*” di Palmer potrebbe ingenerare qualche confusione: nella critica italiana, infatti, tale termine viene utilizzato spesso per indicare l’“assenza di mancanze”, che invece Palmer indica con espressioni quali “*not unfulfilled, not unfinished, not unaccomplished*” (Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 154.), per tradurre “οὐκ ἀτελεύτητον” (v.32; per l’analisi di questo termine *infra* p. 202 sgg.), cioè in merito alla questione della completezza e dell’impossibilità di mutare; Palmer, invece, usa il termine “perfect” esclusivamente per tradurre τελεστόν (v.4) e, corrispettivamente, “perfected” per tradurre τετελεσμένον (v.42). La scelta di Palmer di utilizzare una terminologia differente dipende dal fatto che la “perfezione” a cui si rimanda in questo ultimo “blocco argomentativo” (v.42-49, già anticipati appunto dal τελεστόν del verso 4) non è la medesima dei versi precedenti, altrimenti si avrebbe una mera ripetizione: qui Parmenide si sta riferendo alla perfezione dei limiti dell’ἔόν che hanno *letteralmente* la forma sferica. La lettura metaforica della sfera, così come la lettura metaforica dell’immobilità, vengono rigettate pienamente da Palmer, per il quale il non riconoscimento dell’istanza *modale* ha portato all’astrattizzazione – probabilmente anche idealizzazione (*stricto sensu*) e “platonizzazione” mi verrebbe da leggere fra le righe, ma una tale espressione non l’ho ritrovata nel testo – del soggetto parmenideo e, per conseguenza, una lenta ma inesorabile “progressiva delitterarizzazione” (*progressive deliteralization*) del poema stesso (Palmer, 156.). Il riconoscimento della clausola modale porta inevitabilmente all’accettazione di un’esistenza *fisica*, cioè temporalmente e spazialmente intesa. Mentre però, dal punto di vista temporale, possiamo parlare di una “infinita esistenza” (per i motivi già detti dell’assenza di una nascita e di una morte), cioè di qualcosa che “occupa tutto il tempo” – la presenzialità del νῦν va intesa, se ho ben capito quel che sostiene Palmer, nel senso che l’ἔόν si trova ad essere completamente già come è nel tempo presente, quindi escludendo ogni cambiamento futuro o passato, v. Palmer, 146. – lo stesso non vale per l’aspetto estensivo, per cui l’ἔόν avrebbe una data forma precisa, specificatamente quella della sfera appunto. La perfezione in questo senso, dunque, è legata alla “finitezza” non nel comune senso, già riconosciuto da altri, che all’ἔόν “non manca nulla” – quindi negazione dell’*indefinitezza* – ma nel senso che è proprio fisicamente (de)finito. Tale “limite fisico”, tuttavia, per essere semplicemente definito, potrebbe avere una

Prima di vedere questi due attributi, è però necessario fare una piccola precisazione, cioè che per Palmer la deduzione dei *semata* a partire dalla semplice *modalità* di essere ed esistere è possibile *solo se si dà presupposta l'esistenza nel tempo e nello spazio*. Da nessuna parte, infatti, Parmenide dimostra o semplicemente afferma che τὸ εἶν vada inteso in senso spaziale o temporale ma, come giustamente nota Palmer, tale problema è senza senso per un preplatonico. Sarà Platone il primo a porre l'ipotesi di un *piano ontologico* separato da quello *ontico*, e lo stesso Aristotele “ci dice che Parmenide (e Melisso) ritenevano che non ci fosse altra sostanza oltre quella degli enti percettibili, cioè [che non vi fosse] sostanza immateriale”⁸⁶⁴. Senza questo presupposto ognuna delle “dimostrazioni” parmenidee sarebbe destinata a fallire⁸⁶⁵; inoltre, proprio in questo duplice senso spazio-temporale si possono comprendere la continuità e l'unità. La continuità, infatti, è da intendersi sia in senso spaziale che temporale. Su ciò in passato hanno insistito diversi autori, tuttavia Palmer affronta la questione in modo diverso: chi accettava la doppia natura della continuità vedeva la dimostrazione stessa in modo duplice, la medesima argomentazione poteva essere intesa in senso spaziale che temporale. Questa unica argomentazione è quella di 8.22-25 “anticipata” da 8.6a.

In realtà, secondo Palmer, il συνεχές del verso 6 fa parte del “blocco argomentativo” in cui si discute della questione temporale e della nascita/morte, si tratta cioè di una continuità, e quindi unità, intesa in senso temporale. L'argomentazione si svolgerebbe in due momenti: dopo la breve anticipazione di 8.4-6a, nei versi 6b-11 Parmenide argomenta contro la nascita a partire dal non-essere, cioè la creazione *ex nihilo*, che garantisce, insieme alla negazione della distruzione “*in nihilo*”, una eternità rispetto al passato e rispetto al futuro. Tuttavia, fermi a questo stadio, potrebbe darsi la possibilità di una continua nascita di enti (necessari)⁸⁶⁶ discreti che si susseguono fra loro, riempiendo così tutto il tempo senza *mai* dover ricorrere ad una soluzione di continuità con il non-essere. Secondo Palmer, dunque, i vv. 11-15⁸⁶⁷, servirebbero proprio a negare ciò: l'ente necessario non può nascere dall'ente

forma qualsiasi. La forma sferica, invece, con l'assoluta omogeneità della superficie, aggiunge un *quid* in più, cioè l'inviolabilità, l'essere tale per cui “il non-essere non si introduca o eserciti una forza contro ciò che è [e deve essere]” (“not-being does not intrude or force itself upon What Is” Palmer, 158.). I limiti “estremi” dunque, letteralmente, costituiscono un limite di demarcazione assoluto (“full stop” Palmer, 158.) tra “ciò che è e non può non essere” e ciò che c'è al di là, che ovviamente non è “ciò che non è e non può essere”, in quanto appunto “non può essere”, ma “ciò che è ma può non essere”, cioè il mondo *contingente*. Che l'εἶν occupi una posizione ben definita nello spazio, in un primo momento, potrebbe sembrare in opposizione ad alcuni termini quali ἔμπλεον οὐ συνεχές πᾶν; questi, infatti, sembrano suggerire che l'εἶν occupi tutto lo spazio possibile. In realtà, come precisa Palmer, tali termini indicano una pienezza/completeness (=totalità di essere) dell'εἶν relativamente allo spazio occupato: l'essere non è pieno, uguale a sé stesso, indistinguibile, continuo etc. *...ovunque*, ma *solamente* laddove “egli è”, ovunque egli sia (*wherever it is* Palmer, 186-87.).

⁸⁶³ Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 140-56.

⁸⁶⁴ “[...] says that Parmenides (and Melissus) supposed that there was no other substance apart from the substance of perceptibles, that is, no immaterial substance” Palmer, 152 cfr. 34-35. Il riferimento è a *De Caelo* 3. 1. 298b 21-22.

⁸⁶⁵ La negazione della genesi e della distruzione riposa sulla negazione del passaggio da essere a non-esser e viceversa; ma tale passaggio, come ogni mutamento, richiede implicito il concetto di tempo. L'uniformità e l'interezza presuppongono l'estensione spaziale per essere compresi quantitativamente e non solo qualitativamente. L'immobilità nello spazio e, per ultima, la finitudine della forma sferica richiedono ovviamente la spazialità per essere intese letteralmente e non solo metaforicamente.

⁸⁶⁶ Preciso necessari perché è dell'ente necessario che si sta discutendo. Per quanto riguarda gli esseri contingenti è vero esattamente il contrario, cioè che ci sono una quantità praticamente infinita di enti discreti che si susseguono nel tempo.

⁸⁶⁷ “Thus it must either be altogether or not at all. Nor ever from not being will the force of conviction allow something to come *to be beyond it*: on account of this neither to be born nor to die has Justice allowed it, having loosed its bonds, but she holds it fast.”

necessario e *sussequirgli*⁸⁶⁸ in una successione “a intermittenza” (*intermittent*)⁸⁶⁹, ma è “tutto intero” (ὅμοῦ πᾶν) e “continuo” (συνεχῆς) nel tempo. Tale lettura mi pare molto più convincente di altre per spiegare come mai Parmenide utilizzi proprio qui il concetto di unità; tuttavia, mi pare che tale concetto sia ancora soggetto ad alcune “contestazioni”, in particolar modo una: l’unità, come è posta qui, sembrerebbe si possa intendere solo come *indivisibilità nel tempo* (cioè non vi sono una pluralità di enti necessari “a intermittenza”, cioè che si alternano nel tempo), ma non si dice assolutamente nulla circa lo spazio ancora, per cui potrebbe darsi la possibilità che vi siano più di un ente necessario che permangono nell’eternità del tempo “vicini” fra loro. Dunque, anche ammesso che in seguito ci sia una dimostrazione della continuità nel tempo, il termine ἔν *qui* non può essere inteso in senso assoluto.

Andiamo oltre, e vediamo se è possibile, altrove, ricavare la continuità in senso spaziale. Secondo Palmer ciò avverrebbe con lo *συνεχῆς* di 8.25, il cui senso sarebbe esclusivamente spaziale. L’argomento, infatti, ci dice che nell’ἔόν non ci sono “zone” qualitativamente diverse⁸⁷⁰, perciò, in modo analogo a prima, possiamo considerarlo come un “tutt’uno”. Questa volta il termine greco non è più ὅμοῦ πᾶν ma οὐλον, intero (*whole*), e, al posto di ἔν, troviamo *μουνογενῆς*⁸⁷¹, che Palmer traduce con “uniforme” (*uniform*)⁸⁷². Anche in questo caso, comunque, mi pare che il concetto di “unità” sembri essere richiamato come esclusione di una diversità interna che possa compromettere la continuità, non come unità assoluta. Nulla, insomma, vieta che vi siano più di un ente necessario. Lo stesso Palmer più volte afferma che l’ἔόν, cioè l’ente necessario, occupa uno spazio ben delimitato (come anche ci suggerisce il “quarto blocco argomentativo”, quello sulla *limitatezza/perfezione*⁸⁷³), oltre cui vi sono una molteplicità di *enti contingenti*. Per quale motivo, dunque, non si può ammettere che *vicino* ad esso non vi siano anche altri *enti necessari*, in modo analogo a quanto sostiene Curd?

La risposta a questa domanda, forse⁸⁷⁴, potrebbe essere che, dovendo essere “ciò che deve essere” uniforme e continuo, se noi avessimo “due ἔόν” separati, si avrebbe che “ciò che deve essere” risulterebbe, nella sua totalità, diviso in due (o più); ma ciò sarebbe appunto negato dal blocco 8.22-25. Tuttavia, ognuno sarebbe un’unità con sé stesso, ed è questo il senso che emerge dalla lettura di Palmer. Mi pare, infatti, che, se ci atteniamo all’interpretazione di Palmer, manchi esplicitamente un’affermazione di Parmenide per cui “ciò che è” debba essere solo in una singola unità – come abbiamo visto l’ἔν di 8.6 è connesso alla continuità temporale, ci dice cioè che non possono esserci più ἔόν sparsi nel tempo che si alternano –; d’altra parte, non vi è alcun passo parmenideo ed alcuna testimonianza di terzi, eccetto il verso 8.14 e i relativi commenti, che trattano la questione di più

⁸⁶⁸ In questo senso strettamente temporale Palmer intende *παρ’αὐτό*; nell’ottica di Palmer, infatti, non avrebbe alcun senso, qui, negare la nascita “accanto” a ciò che già è in quanto si utilizzerebbero termini spaziali per un problema temporale – o, se vogliamo rimanere nell’ottica tradizionale, un problema ontologico –. Mi pare il caso di aggiungere un’altra considerazione: questa argomentazione ha senso nell’ottica *monista* in senso stretto in quanto di fatto si nega la “moltiplicazione” dell’ἔόν tramite generazione; ma per essere valido, tale argomento, deve necessariamente presupporre che l’ἔόν sia materiale, o per lo meno “occupante uno spazio fisico”, pena ridursi a semplice analogia metaforica; ma l’interpretazione tradizionale, che di fatto tende a unificare Parmenide e Melisso, rifiuta categoricamente la corporeità dell’ἔόν. Dal punto di vista linguistico bisogna riconoscere con Palmer che il *παρά* con l’accusativo può voler dire anche “dopo, oltre”, mentre, sempre in accordo con Palmer, se Parmenide avesse avuto in mente un senso spaziale avrebbe potuto utilizzare il dativo che significa soltanto “vicino, accanto” in senso spaziale (fonte: LSJ). Tuttavia, *contra* Palmer, bisogna comunque ammettere che il senso principale di *παρά* + accusativo è comunque quello spaziale (fonte: LSJ).

⁸⁶⁹ Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 146.

⁸⁷⁰ Vedi anche Palmer, 186.

⁸⁷¹ Il rapporto simmetrico-analogico tra ὅμοῦ πᾶν e οὐλον e tra ἔν e *μουνογενῆς* non è affermato da Palmer ma è una mia conclusione.

⁸⁷² Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 152.

⁸⁷³ *Supra* n. 862.

⁸⁷⁴ Palmer non ipotizza nemmeno questa eventualità, per cui mi tocca provare a ricostruire un’argomentazione partendo dalle sue stesse dichiarazioni.

“ἔόν” contemporaneamente presenti in diverse porzioni di spazio; ma Palmer legge questo verso in senso temporale, non spaziale. Inoltre, se anche si leggesse spazialmente questo verso, resterebbe il fatto che ciò che viene negata è una “nascita accanto”, non una *presenza eterna* accanto. L’argomentazione teofrastea, per cui l’unità è derivata dall’esclusione di ciò che è “oltre” ciò-che-è in quanto risulterebbe essere “non-essere”⁸⁷⁵, non avrebbe alcun senso nell’ottica della lettura di Palmer. Tale argomentazione, infatti, parte del presupposto che “ciò che è oltre l’essere non è”, in quanto dovrebbe essere diverso dall’essere in senso stretto, cioè non-essere. Ma nell’ottica di Palmer questo ragionamento sarebbe valido solo se noi accettassimo che la diversità vada a colpire l’aspetto della necessità dell’ἔόν; ed in questo caso, infatti, tutto ciò che è diverso sotto questo rispetto è *contingente* ed esiste accanto all’ἔόν. Il ragionamento teofrasteo, infatti, escluderebbe anche gli enti contingenti, porterebbe dunque al monismo assoluto. Ma una volta ammesso che l’*ente necessario* è perfettamente compatibile la presenza di plurimi enti contingenti, cosa vieta di permettere che vi siano anche altri enti necessari? Non può darsi il caso che esistano altri enti, con le medesime caratteristiche (identità con sé stesso, immutabilità, fermezza, perfezione sferica etc...), che siano *necessariamente esistenti e necessariamente quel che sono*, essendo tuttavia cose diverse tra di loro? La lettura di Palmer, d’altra parte, ci dice *come* debba essere l’ἔόν per essere *necessario*, non ci dice nulla sulla realtà intrinseca di questo ἔόν. In ultima analisi, penso, questa lettura può collimare con quella di Curd – pur superandone molti aspetti critici, soprattutto grazie al recupero della dimensione esistenziale – per cui l’*ente necessario, de facto*, può essere considerato *l’ente fondamentale*. Nulla vieta, in accordo appunto con Curd, che questi possano essere più di uno, diversi fra loro “nella materia”, “nella sostanza”, ma ugualmente necessari. In questo senso, dunque, si potrebbe rivedere, in una nuova luce, la teoria “classica” per cui le idee platoniche (ma anche i semi di Anassagora, le radici di Empedocle, gli Atomi di Democrito e Leucippo – e, in un certo senso, secondo me anche il Motore Immobile aristotelico che forse è uno forse una cinquantina –) non sono altro che, *mutatis mutandis* (per esempio in merito alla questione della materialità), una “pluralità di ἔόν parmenidei”. Prendiamo, per esempio, gli Atomi di Democrito e Leucippo: essi sono in movimento continuo e differiscono fra loro per la forma, pertanto potrebbero sembrare esclusi; il realtà (1) lo stesso Palmer ritiene “debole” l’argomentazione dell’immobilità⁸⁷⁶ e, (2) per quanto riguarda la differenza delle forme, essere differiscono fra loro, ma ogni atomo è uguale a se stesso. In aggiunta a ciò, nella lettura di Palmer, la “prova” del fatto che la sfera rappresenti la forma migliore è ridotta ad una mera reminiscenza pitagorica⁸⁷⁷, perciò non vi sarebbero forme migliori di altre e tutti gli atomi sarebbero degni del nome ἔόν allo stesso modo. Per i restanti attributi, non si può dire forse che gli Atomi siano *necessari*, ognuno *identico* a sé stesso, e *immutabili* nel tempo, oltre che *ingenerati e imperituri*? Discorsi analoghi per le radici, i semi e le Idee.

⁸⁷⁵ 28 A 28 DK.

⁸⁷⁶ *Supra* n. 861.

⁸⁷⁷ Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 157.

PARTE II

I rinvii al concetto di unità nel testo parmenideo

Dopo aver visto le principali interpretazioni critiche in merito al tema dell'unità, è ora il caso di guardare direttamente al testo parmenideo, per vedere se in esso si trovano realmente delle argomentazioni a favore di questa o quella interpretazione. Una particolare attenzione sarà riservata alla verifica dell'ipotesi che qui si sta difendendo, cioè che l'unità può sì essere affermata, ma come interezza che racchiude in sé la molteplicità, cioè come *uni-molteplicità*. Tuttavia, poiché il concetto di unità è strettamente collegato a quello di *continuità*, è forse bene concentrarsi in un primo momento su questo secondo concetto.

Capitolo 5. Il concetto di continuo

1. Συνεχής – continuo?

1.1 Premesse

L'aggettivo συνεχής, *continuo*, è senza dubbio quello maggiormente connesso con il tema dell'unità, tant'è che accompagna ἔν in 8.6; tale aggettivo torna in 8.25 nella forma ζυνεχές come qualità del tutto (πᾶν). Il concetto di continuità è inoltre ripreso in 8.23, allorquando si afferma che la caratteristica di “essere continuo” non può essere impedita (all'ἔόν?⁸⁷⁸) dal fatto che non vi è un “μᾶλλον”, cioè un “qualcosa di più”. In questa sezione di versi (8.22-25) il concetto di continuità, inoltre, sembra essere strettamente legato a quello di (*in*)divisibilità. Infine, proprio il verso 8.25 (οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι), connette il tema dell'unità/divisibilità con quello dell'unità dell'essere (o degli enti?) tematizzato nel frammento 4, dove compare il termine ἔχεσθαι con un senso strettamente correlato a quello espresso originariamente dal verbo συν-έχω che dà origine proprio a “συνεχής”; sempre nel frammento 4, al verso 4, compare il termine συνιστάμενον (da συνίστημι), cioè “raccolto insieme”, che pure credo abbia attinenza con la questione della continuità. Ricapitolando, ritengo che un piccolo approfondimento sul termine συνεχής possa essere utile per far luce sui seguenti passi:

- Fr. 4, nella sua interezza (vv.1-4);
- V. 8.6 per il primo emistichio ἔν, συνεχές;
- Vv. 8.22-25, in particolare v.23 (οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἶργοι μιν συνέχεσθαι) e 25 (τῶι ζυνεχές πᾶν ἐστίν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει).

Qualsiasi studioso, nel momento di analizzare il concetto di continuità in Parmenide, compie un immancabile riferimento al concetto di continuità in Aristotele; poiché lo Stagirita espone un concetto di continuità che rinvia alla fisicità, generalmente, lo studioso di turno trae una di queste due conclusioni: o che τὸ ἐὸν va inteso in senso fisico, oppure che, squalificata a priori la corporeità, la continuità in Parmenide vada intesa in senso metaforico o “qualitativo”⁸⁷⁹. D'altronde, anche noi utilizziamo il concetto di continuità in questo senso talvolta, per esempio, quando diciamo che c'è una “continuità di pensiero”; ma non per questo reputiamo che il pensiero sia qualcosa di corporeo. Poiché le argomentazioni di entrambi questi “schieramenti” sono plausibili, la questione viene decisa da altri elementi, cioè dalla lettura generale che si dà di Parmenide. Per tale motivo, pur avendo una

⁸⁷⁸ Grammaticalmente l'oggetto a cui viene impedito di essere continuo è il pronome “μιν”, che generalmente si ritiene essere riferito all'ἔόν. Nulla vieta però che possa avere valore riflessivo (seppur il valore riflessivo è attestato meno frequentemente) e riferirsi al μᾶλλον, stesso. V. *infra* pp. 255-260.

⁸⁷⁹ Nel senso che non vi sono parti di essere che sono “più essenti” di altre: tutto ciò che è “è” a pari grado, possiede il medesimo essere.

mia idea ben precisa⁸⁸⁰, eviterò di trattare i passi citati come argomentazioni a favore della corporeità dell'essere o meno – sebbene non potrò esimermi dal toccare l'argomento della corporeità in modo incidentale –. Fra l'altro, sebbene io stesso sia convinto della *fisicità* dell'ἔόν, non posso non rilevare un grave “vizio” nel ragionamento di tutti coloro che giustificano la fisicità a partire dal paragone con la continuità in Aristotele: tali studiosi, infatti, prendono come riferimento la *Fisica*, un testo cioè in cui ciascun termine è visto nella sua sfumatura fisica, sebbene il termine di per sé possa essere visto anche sotto luci diverse.⁸⁸¹ Piuttosto, ciò su cui voglio mettere l'accento è il senso del termine, il concetto, l'immagine mentale che la parola vuole veicolare.

1.2 Συνεχής nei vocabolari

Il LSJ⁸⁸² come primo e *unico* significato “base”, prima cioè di vedere i significati puntuali rispetto alla situazione in cui si predica tale attributo, ci dà “*holding together*”, cioè tenuto insieme. Sull'importanza di questa precisazione si tornerà quando vedremo la definizione aristotelica.

Quindi, dopo questo primo significato basilare, il LSJ ci informa che il termine può essere utilizzato principalmente in riferimento allo spazio e al tempo. In riferimento allo *spazio* indica primariamente la “continuità di quantità” (*of quantity*) ed è chiarito che il significato è “opposto a *διωρισμένος*”, cioè indica l'impossibilità di distinguere i due elementi fra di loro continui. I riferimenti sono proprio a Parmenide 8.6 e 8.25 e a dei passi di Aristotele (*Metaf. 1069a5, Ph.200b18*) che analizzeremo meglio in seguito. Successivamente, sempre rimanendo nell'ambito spaziale, il LSJ si rifà ai concetti di *contiguità* (*contiguity*) e *allineamento* (*in a line with*) dei corpi nello spazio fisico e di *successione* dei numeri⁸⁸³ o delle parole; in quest'ultimo caso, ovviamente, il riferimento allo spazio è

⁸⁸⁰ Sono concordo con quella schiera di autori che, in vario modo, sostengono che pur essendo inopportuna la distinzione categoriale materialità/immaterialità in Parmenide, dal punto di vista contenutistico, dovendo necessariamente noi esprimerci su questo tema in quando post-platonici, non si può che affermare la fisicità dell'essere. V. *supra* p. 150 n. 770.

⁸⁸¹ Si pensi per esempio alla continuità dei comportamenti dell'uomo virtuoso (o vizioso) o del ripetersi in modo incessante di determinate azioni, per esempio il piovere; esempi in tal senso emergeranno durante l'analisi nelle pagine seguenti.

⁸⁸² La consultazione di altri vocabolari ha riportato ai medesimi esiti per cui evito di riportare le loro traduzioni. Mi limito a segnalare che Cunliffe, oltre al classico “continuo”, riposta solo “without remission or break” (Cunliffe, *A lexicon of the Homeric dialect*, 370.). Il senso di questa precisazione sarà chiarito dal discorso che porterò avanti nel corso del capitolo.

⁸⁸³ Voglio anticipare il fatto che per Aristotele i numeri non sono un esempio di continuità perché non sono a contatto (*Phys. 227a 20*; v. anche *Met. XII/A 10 1075b 28-30*). Quando qui utilizzerò l'esempio della serie numerica lo farò perché, essendo attestata l'attribuzione della continuità ad essa nel mondo greco, risulta un esempio molto comodo da utilizzare e facile da comprendere; tuttavia, lo farò avendo in mente un concetto di “serie numerica” che possiamo immaginarci in uno spazio virtuale, senza tenere in considerazione il concetto di “numero” come era nella mente di Aristotele, cioè immanente l'oggetto fisico. Tale questione richiederebbe un approfondimento non qui possibile; per la questione si rinvia a *Met. 1075a 8 – 1086a 21* e relativi studi (tra i principali ricordiamo, in ordine cronologico Hippocrates George Apostle, *Aristotle's Philosophy of Mathematics* (Chicago: University of Chicago Press, 1965); Julia E Annas, *Interpretazione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele: la filosofia della matematica in Platone e Aristotele* (Milano: Vita e Pensiero, 1992); Marcello Zanatta, «Aspetti epistemologici e ontologici della fisica e della matematica in Aristotele», *Studi di filosofia aristotelica*, 2008, 133–72, <https://doi.org/10.1400/135912>; James Franklin, *An Aristotelian Realist Philosophy of Mathematics: Mathematics as the Science of Quantity and Structure* (Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2014), <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=2057860>.) Interessante il fatto che Aristotele, spiegando la concezione del vuoto secondo i Pitagorici, riporti, senza criticarla in alcun modo, anche la loro teoria secondo cui la serie numerica si può considerare come interrotta da un “vuoto” tra i numeri che permette la loro distinzione: “del resto, anche i Pitagorici sostenevano l'esistenza del vuoto, dicendo che esso [...] determina le nature, come se fosse una realtà che separa ciò che è consecutivo, e ne è <principio> di distinzione. E ciò si verificerebbe in primo luogo nei numeri, dato che è proprio il vuoto a distinguere la loro natura.”

“metaforico”, si tratta di uno “spazio concettuale”, lo spazio della serie numerica e lo spazio della frase. Già questi due usi diversi devono metterci in guardia circa l’ambiguo rapporto tra la continuità e la divisibilità/indivisibilità; da una parte si dice che il senso è “opposto” al concetto di divisibilità, ma dall’altro si fa l’esempio delle parole nella frase o dei numeri, che in realtà sono perfettamente divisibili: il fatto che dopo il 4 ci sia il 5 non ci impedisce di “separare” il 4 e considerarlo come un “elemento” a sé, per esempio nell’operazione $4+6=10$ oppure dicendo “ho 4 mele”. Ugualmente accade nelle frasi, in cui le parole possono essere riprese singolarmente. Inoltre, come vedremo fra poco, anche per Aristotele il continuo è divisibile. Ancora oggi, in matematica si dice che la linea numerica è continua. Ciò è possibile perché intendiamo la continuità non nel senso che non possiamo “separare” due elementi, ma nel senso che nella “disposizione” sono tali per cui non ci può essere fra di loro un altro elemento: tra il numero intero 4 e il numero intero 5 non possiamo mettere alcun altro numero intero. In una frase di senso compiuto abbiamo un ordine di parole che non può essere alterato, pena il mutamento della frase.

Questo concetto, l’impossibilità di una “intromissione”, è presente ancora di più negli altri sensi di *συνεχές*, ad iniziare da quello temporale, cioè *non-intermittente (unintermitting)*. L’intermittenza è, detto banalmente, proprio un alternarsi di stati opposti: di suono e silenzio, di apparire e sparire di una luce, in un certo senso di essere e non essere. Sempre in senso temporale, l’avverbio *συνεχῶς* viene tradotto come “senza lasciare un intervallo” (*without leaving an interval*), quindi “immediatamente” (*immediately*) o *costantemente*; il senso dove veramente emerge questo aspetto di non-rottura dell’equilibrio è quello metaforico per cui, “detto di una persona, *costante, perseverante*” (*of persons, constant, persevering*)⁸⁸⁴.

Tutte queste sfumature ci devono far pensare che la continuità rinvii non tanto ad una serie di *identici*, quanto piuttosto ad una serie di elementi, magari pur diversi sotto certi aspetti, ma omogenei nella loro natura essenziale. Il 5 è diverso dal 4 che è diverso dal 3, ma sono tutti numeri interi, fra di loro non si pone qualcosa di altro, per esempio un triangolo o una banana, e nemmeno nessun altro numero intero⁸⁸⁵. Una persona che è “continua” non compie necessariamente sempre i medesimi ed identici atti, tuttavia compirà sempre atti conformi ad una “linea” di comportamento; oppure compirà atti rispetto ad essa neutri, ma *mai* compirà qualcosa di opposto ad essa e totalmente difforme: Socrate *mai* infrangerà le leggi, gli *eroi classici* mai commetteranno atti immorali, per esempio. Il termine *συνεχής*, dunque, nell’uso generale, sembra implicare un concetto di omogeneità che esclude una eterogeneità assoluta e totale, l’alterità opposta. Ma, soprattutto, la continuità sembra implicare la molteplicità: continuità di parole, numeri, comportamenti, etc... Il fatto che vi sia poi un riferimento implicito al molteplice sembra essere evidenziato proprio dal significato letterale, cioè “tenuto insieme” (*holding together*), che indica proprio che, in qualche modo, “i molti sono ridotti a uno”. Si era detto anche che il termine è chiarito come opposto a *διωρισμένος*, il che sembra in effetti stonare un po’ con l’implicazione del molteplice. Tuttavia, questi due aspetti possono in realtà essere combinati senza problemi: la continuità, infatti, ci permette di raccogliere elementi diversi, quindi *distinguibili* (per esempio i diversi atti di una persona), in riferimento ad uno specifico *parametro* (es. la linea di comportamento etica) per cui essi *non sono distinguibili*. Le azioni di Socrate in vita sono dunque distinguibili per determinati parametri (per esempio nell’essere concretamente azioni differenti, di durata diversa, eseguite in luoghi diversi e con persone diverse), ma, dal punto di vista etico, sono tutte azioni rispettose delle leggi, non distinguibili fra di loro. C’è dunque sì un rinvio ad

(“εἶναι δ’ ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενόν [...] ὁ διορίζει τὰς φύσεις, ὡς ὄντος τοῦ κενοῦ χωρισμοῦ τινὸς τῶν ἐφεξῆς καὶ [τῆς] διορίσεως· καὶ τοῦτ’ εἶναι πρῶτον ἐν τοῖς ἀριθμοῖς· τὸ γὰρ κενὸν διορίζει τὴν φύσιν αὐτῶν. ἐξ ὧν μὲν οὖν οἱ μὲν φασιν εἶναι οἱ δ’ οὐ φασι, σχεδὸν τοιαῦτα καὶ τοσαῦτά ἐστιν.” *Phys.* 213b 20-29; trad. Radice, *Fisica*, 349–51.)

⁸⁸⁴ Per esempio in Plutarco 2, 74 c 5.

⁸⁸⁵ Questo perché vi è un *ordine*, una *legge* che regola l’ordinamento; anche questo tema verrà ripreso negli esempi successivi.

una “unità” (intesa principalmente come “aspetto comune” o “aspetto unico del molteplice”), ma non ad una unicità in senso assoluto. C’è *unificazione*, c’è οὔλον, non ἔν⁸⁸⁶.

Già limitandoci a queste osservazioni, quindi senza vedere il contesto parmenideo e il senso “tecnico” in ambito filosofico, potremmo dunque affermare che una generica “continuità di essere” vada intesa come un “insieme” di elementi caratterizzati dal fatto di possedere (o “partecipare a” o “inerire a” o “di cui si predicare” etc.... insomma tutti quelle espressioni utilizzate dai vari filosofi per esprimere questa tipologia di legame) la “qualità” (*lato sensu*) di “essere”, cioè elementi che sono e non quelli che non-sono. Sarebbe però erroneo arrivare in modo definitivo a questa conclusione partendo solo dal senso generale del termine, è necessario analizzare sia il senso “tecnico”, cioè filosofico, che, soprattutto, il contesto in cui il termine appare. Mi pare altresì che questo sia tuttavia un ottimo punto di partenza.

2. La continuità per Aristotele: uno e molti, divisibilità e indivisibilità, fisicità e astrattezza.

2.1 La definizione.

Prima di tutto, guardiamo le definizioni che Aristotele ci dà del concetto di continuità *in merito agli enti*⁸⁸⁷, più precisamente in *Fisica* 227a 10-17 e in *Metafisica* 1069a 5-8.

Fisica 227a 10-17:

Il “continuo” (*sunechés*) è una forma di contiguo (*echomenon*), e affermo che si ha quando l’estremo di ciascuna delle realtà a contatto fa tutt’uno <con l’estremo dell’altra realtà>, e, proprio come dice il nome, “*sunechetai*”, <cioè, “si tiene insieme”⁸⁸⁸>. Però, ciò non può avvenire se gli estremi restassero due. Sulla base di queste precisazioni, è evidente che il continuo si trova nelle realtà che danno origine ad un’unica cosa per via naturale e mediante

⁸⁸⁶ Assumendo che ἔν voglia dire “unico” in senso assoluto. Ma ora questa è una sfumatura irrilevante, non stiamo analizzando questo termine, ci interessa solo il concetto di “unità monadica” di cui vogliamo affermare l’esclusione.

⁸⁸⁷ Come vedremo in seguito Aristotele utilizza il concetto di continuità applicato sia a ciò che esiste fisicamente, “la grandezza” (τό μέγαθος *Phys.* 319a 12)

⁸⁸⁸ La traduzione “si tiene insieme” è di Radice e senza dubbio corretta; tuttavia si vuole far notare che, escludendo la prima attestazione in assoluto che è quella parmenidea e sul cui significato si discuterà approfonditamente in seguito, la testimonianza più antica è quella di Democrito in 68 B 5.81 (per la cui analisi v. *infra* p.195) dove il senso è quello di “essere contenuto” che, certamente, è strettamente connesso al senso di “essere tenuto insieme”; infatti, ciò che è “tenuto insieme” a qualcosa, è, al pari di quella cosa a cui è tenuto insieme, *parte* dell’intero che insieme a quella cosa costituisce, quindi “è contenuto” nell’interezza dell’insieme come la parte è contenuta nell’intero. Si ritiene necessario insistere su questo aspetto perché è su ciò che si insisterà in seguito per provare a scardinare la lettura tradizionale di 28 B 8.22-25.

contatto. E come nei casi di continuità si produce unità, così anche l'intero sarà uno, come negli oggetti tenuti insieme da chiodi o da colla o annodati⁸⁸⁹ o di congiunzione organica⁸⁹⁰.

L'aspetto più evidente che emerge dal testo di Aristotele è che il continuo è ciò che permette un *passaggio dalla molteplicità all'unità*, in perfetto accordo con quanto si era concluso precedentemente. Questo "passaggio" è legato ad una serie di importanti considerazioni:

1. Riguarda le *estremità* delle realtà: ciò vuol dire che la "fusione" delle molteplici realtà non avviene in modo totale, per esempio come se noi fondessimo due cubi di piombo e ne stampassimo uno unico più grande, ma solo le estremità, proprio come se noi volessimo saldare i due cubi e "rendessimo una" quelle che prima erano le due superfici esterne. In tal modo, eliminando tutto ciò che potrebbe fraporsi fra le superfici, otteniamo un'unica forma nuova. Ciò non toglie che quest'uno è in realtà un composto di due che non sono più staccabili, ma che concettualmente possiamo considerare come due.
2. Le realtà sono *a contatto*: ciò vuol dire che viene a mancare la possibilità di qualsiasi altro elemento di fraporsi, cioè è impossibilitata l'intermittenza.
3. "*fa tutt'uno*": l'unità non è data a priori, cioè assoluta, ma è *prodotta* come risultato finale. Interessante che Aristotele utilizzi il termine "ἔν" per indicare questo risultato⁸⁹¹: avrebbe dunque ragione Casertano ad asserire, contro Untersteiner, che ἔν è complementare e οὐλον e non esclude a priori il molteplice.
4. Gli estremi *non possono rimanere due*: viene negata la divisibilità degli estremi, come già detto al punto 1. Ciò non toglie però che l'intero possa essere idealmente diviso come qualcosa al di qua o al di là dell'estremo che ora non è più estremo ma è "nel mezzo", cioè "è parte".⁸⁹²

⁸⁸⁹ In questo punto modifico la traduzione di Radice; il termine greco è "ἄφῆ" e Radice traduce "per via di giustapposizione", ma tale espressione, secondo me, è troppo "debole". Secondo il GI il termine viene utilizzato per indicare (oltre al senso del tatto che qui è palesemente fuori questione) il contatto o l'atto della presa, per esempio nella lotta (Plut. 6.86f); in senso anatomico può indicare una giuntura, un'articolazione (Aristotele, *De Gen. et Corr.* 326b) ed il verbo da cui trae origine, cioè ἄπτω, indica l'azione dell'annodare, del legare o dell'attaccare; insomma del tenere attaccato con dei legami, come indica bene l'utilizzo in ambito anatomico. Visto che qui Aristotele ci sta indicando dei possibili modi per tenere unite le parti di un tutto fisico, cioè tramite chiodi (γόμφω) o colla (κόλλη), l'alternativa più sensata mi pare quella del tenere unito tramite lacci/legami, tenuto conto sia del verbo da cui trae origine sia dal fatto che lo stesso Aristotele utilizza il termine in ambito anatomico con questo senso. Che la semplice giustapposizione o il contatto fisico (senza legami, cioè la sola vicinanza) non basti per garantire la continuità è affermato poco dopo in 227a 21-23: "Se un termine è continuo, necessariamente è a contatto, mentre se è a contatto, non è detto che sia continuo, infatti non necessariamente gli estremi di <due> oggetti, pur se siano insieme, facciano unità" ("εἰ μὲν συνεχές, ἀνάγκη ἄπτεσθαι, εἰ δ' ἄπτεται, οὐπω συνεχές· οὐ γὰρ ἀνάγκη ἔν εἶναι αὐτῶν τὰ ἄκρα, εἰ ἅμα εἶεν". Traduzione presa da Radice, *Fisica*, 445-47.) Che le parti in contatto fisico non necessariamente costituiscano unità è ripetuto anche alla riga 25. Zanatta traduce "per assemblamento" (Aristotele, *Fisica*, a c. di Marcello Zanatta (Torino: UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese), 1999), 267.), Ruggiu e Russo usano il termine "giuntura" (Aristotele, *Fisica*, a c. di Luigi Ruggiu (Milano: Rusconi Libri, 1995), 261; Gabriele Giannantoni, a c. di, *Aristotele. Volume primo*. (Milano: Mondadori, 2008), 183.). Cfr. Robbiano, *Becoming Being*, 130.

⁸⁹⁰ "τὸ δὲ συνεχές ἔστι μὲν ὅπερ ἐχόμενόν τι, λέγω δ' εἶναι συνεχές ὅταν ταῦτὸ γένηται καὶ ἔν τὸ ἐκατέρου πέρασ οἷς ἄπτονται, καὶ ὅσπερ σημαίνει τοῦνομα, συνέχεται. τοῦτο δ' οὐχ οἷόν τε δυοῖν ὄντων εἶναι τοῖν ἐσχάτων. τούτου δὲ διωρισμένου φανερόν ὅτι ἐν τούτοις ἔστι τὸ συνεχές, ἐξ ὧν ἔν τι πέφυκε γίγνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν. καὶ ὡς ποτε γίγνεται τὸ συνέχον ἔν, οὕτω καὶ τὸ ὅλον ἔσται ἔν, οἷον ἢ γόμφω ἢ κόλλη ἢ ἀφῆ ἢ προσφύσει". Traduzione da Radice, *Fisica*, 445.

⁸⁹¹ Riga 11: "συνεχές ὅταν ταῦτὸ γένηται καὶ ἔν τὸ ἐκατέρου πέρασ οἷς ἄπτονται"; ma il termine ricorre anche nelle righe 14, 15 e ben due volte nella riga 16.

⁸⁹² Questo concetto mi pare molto importante nell'ottica di un raffronto con Parmenide: Parmenide, quando vuole riferirsi ai limiti dell'ἔόν che lo mantengono saldo, utilizza l'espressione *limite estremo*, πείρας πύματων (8.42); per quale motivo tale precisazione? Se si accetta la mia proposta la risposta è alquanto semplice; le estremità "interne" sono estremità degli ἔόντα, cioè estremità che *separano* gli enti fra di loro ma, nello stesso tempo, li tengono uniti proprio come nella descrizione aristotelica. Il limite estremo, al contrario, è quello che non può unirsi con altri limiti (altrimenti si avrebbe un infinito) ma sancisce la *de-finizione* totale dell'ἔόν. In senso fisico esso corrisponde ai "limiti dell'universo" di cui Parmenide scrive nei frammenti fisici (πείρατ'

5. Il senso di *συνεχής* lo si capisce dal *verbo da cui deriva, συνέχω*, cioè “tenere insieme”⁸⁹³: il *συνεχής* è dunque, primariamente, un insieme, implicante le parti per definizione, ma che non possono essere “staccate”, proprio come gli oggetti tenuti insieme dalla colla. Ma negare la possibilità di separare le parti non vuol dire che essere non esistano, al contrario se ne afferma implicitamente l’esistenza.
6. *L’intero è uno*: ὅλον ἔσται ἓν, in accordo con quanto anticipato al punto 3. L’esempio pratico di Aristotele degli oggetti tenuti insieme con la colla e i chiodi o di congiunzione organica rendono perfettamente l’idea. Possiamo dunque dire che qualsiasi intero è “continuo delle parti”, ed anzi il concetto di intero sembra basarsi proprio su ciò. Nell’intero, infatti, le parti sono relazionate fra di loro, e queste relazioni permettono la continuità; ben diverso è un generico “insieme di enti” dove essi non sono in relazione fra di loro⁸⁹⁴

Tutte queste considerazioni, che spesso si richiamano, non sono altro che aspetti di un’unica concezione dei termini in gioco. Sono tutte facce di una medesima medaglia. Mi si permetta una licenza poetica, sono come i colori che compongono l’arcobaleno, cioè, per rimanere in tema, sono come “parti” di un “unico intero”. Quest’ultima mia osservazione non è casuale. Il discorso di Aristotele, infatti, che è chiaramente *fisico*, porta a conclusioni che trascendono la fisicità e possono essere “applicate” in generale a tutto ciò che potremmo definire “ente” in senso esteso, esattamente in quel modo in cui Mourelatos parlava della *metafisica naïve*, quello che italiano indicheremmo col brutto termine “cosa”. Il discorso aristotelico astrae dagli enti fisici, da cui innegabilmente parte, e si rivela valido in assoluto, applicabile a *qualsiasi cosa*, cioè enti fisici, concetti, pensieri etc... Per esempio un “sistema teorico” non è altro che un insieme di teorie che *sono tenuto insieme* in un qualche modo, analogamente a come avviene con gli oggetti tenuti insieme con la colla e i chiodi di cui parla Aristotele. I diversi aspetti che ho cercato di analizzare nell’elenco puntato poco sopra rimangono, nella loro specificità, discorsi indipendenti, ma nel loro senso ultimo convergono ad una medesima conclusione che tutti li ricomprende.

Una delle conclusioni a cui mi pare opportuno giungere è dunque che la continuità ci apre alla possibilità di un pensiero duplice, ci permette non solo di pensare agli εἶδη (le “cose”) nella loro individualità ma anche come “un tutt’uno”, apre alla possibilità di vedere un’unica medesima realtà in due modi diversi, apparentemente incompatibili (come uno e molteplice), senza tuttavia cadere in contraddizione. Per dirla in termini parmenidei – o almeno quelli che penso siano i corretti termini parmenidei – la realtà sensibile, cioè *in base ai sensi*, appare molteplice mentre il *pensiero unificatore* ci permette di concepire il concetto di “realtà unica” senza contraddizioni. Ma questo, si noti bene, non vuol dire che la realtà (che appare) molteplice è falsa o sbagliata. Vuol semplicemente dire che

[...] ἄστρον 10.7). Se l’ἓν fosse una realtà “monolitica” come veniva inteso nell’ ‘800, il limite estremo sarebbe l’unico limite, per cui il concetto di “estremo” sarebbe inutile e ridondante. Senza contare poi una serie di altre problematiche che sono strettamente connesse (per esempio “come fanno a esserci limiti se l’ἓν non è spazialmente esteso?” “come mai i limiti sono al plurale?” etc... alla fine l’unica risposta che si può dare, formulata in un modo o in un altro, è sempre la medesima, cioè che “bisogna leggere il verso in modo metaforico”; questa è ormai la risposta “jolly” che viene data quando non si sa come risolvere una questione sull’Eleate). Questa questione è strettamente legata al fr. 4 (*infra* pp. 273-286).

⁸⁹³ Tra i vari significati riportati dal LJS mi pare opportuno far presenti i seguenti (in ordine di comparsa): *keep together, keep from dispersing*, cioè si sottolinea l’aspetto del *passaggio* dal molteplice all’unità; *contain, comprise, embrace*, cioè tale raccoglimento fa sì che non vi sia qualcosa di esterno e/o che possa sfuggire (cfr. 8.23; cfr. *infra* p. 255-260), *detain, sequesterate*, a ribadire che quest’unione non è una semplice giustapposizione ma c’è una forza attiva; in tal senso anche il significato *constrain or force one to a thing* si adatta bene alla situazione parmenidea e l’esempio che porta il LJS, cioè ἡ ἀγάπη τοῦ Χριστοῦ σ. ἡμῶς (l’amore di Cristo ci unisce, 2 Ep. Cor. 5.14) costituisce un interessantissimo parallelismo con la situazione dell’ἓν che è “tenuto insieme/unito” da Necessità; persino l’ultimo significato posto dal LJS, cioè “πρὸς τι to be connected with”, mantiene vivo il senso dell’unità. Gli altri vocabolari consultati propongono traduzioni analoghe.

⁸⁹⁴ Si potrebbe obiettare che un qualsiasi insieme di enti ammassati sono tenuti insieme dal fatto di occupare un medesimo spazio complessivo, o comunque sono “tenuti insieme” nelle maglie spazio-temporali del reale. E ciò, ritengo, è proprio ciò che sostiene in ultima analisi Parmenide; tuttavia, facendo ciò, egli non elimina il concetto di intero, ma giunge proprio alla conclusione che “tutto è intero”, come sembrano confermare diverse testimonianze antiche: πᾶν ἔστι ἓν, dove ἓν è inteso proprio come ἓν συνεχές, cioè l’uno-intero.

è possibile un'integrazione delle differenze, che esse non portano necessariamente al non essere assoluto, insomma l'esatto contrario della "vulgata" su Parmenide. Mi si permetta dunque un'osservazione: se questo concetto di continuità è quello che ha in mente Parmenide, e quindi il concetto di unità va inteso come sopra accennato, non solo non dobbiamo stupirci dell'evoluzione pluralista, ma possiamo anche ben comprendere per quale motivo, dopo Parmenide, la maggior parte degli antichi ha attribuito al terribile e venerando padre una teoria monista. Perché... È proprio così! Nei modi sopra descritti Parmenide ci parlerebbe dell'unità del reale e, in questo senso, è un monista. Così come è un pluralista. Il principale errore della critica ottocentesca e novecentesca risiederebbe nel non aver compreso il *modo* in cui Parmenide parla dell'uno e il modo in cui parla dei molti. Tra i due aspetti non solo non c'è incompatibilità, ma anzi c'è integrazione reciproca e necessaria. Questo non vuol dire, però, che vi siano "due piani" di realtà, uno intelligibile e l'altro fisico-sensibile. Anzi, proprio come detto, la realtà è *una sola*, ed è proprio la realtà fisica. Ma questa realtà fisica può essere indagata *solo* coi sensi, e ci fornirà il molteplice, o con *i sensi* e *il nous*, e ci fornirà allora la realtà unica ma variegata. L'errore dei mortali non consisterebbe nel considerare il mondo molteplice, ma nel considerarlo *solo* molteplice (quindi intermittente e con passaggi dall'essere a non essere) e non riconoscere il principio unificatore del reale a cui solo la (*cono*)scienza può portarci. Parmenide è un fisico in tutti i sensi, è anzi tra i padri della fisica e della scienza. Cosa fa, d'altronde, la scienza se non collegare gli aspetti del reale spiegando il molteplice con leggi universali? Probabilmente se la dea avesse detto al *kouros* "adesso ti parlo dell'intero e delle parti", allora molti dubbi non sarebbero sorti. Perché dunque ciò non viene detto? La mia ipotesi, ma è una mera opinione, è che l'intenzione di spiegare il molteplice tramite leggi unificatrici dovesse essere l'intento di ogni fisico-filosofo, e che ciò fosse dunque sottinteso. Sarebbe come se leggendo un manuale di fisica moderna nell'introduzione si trovasse scritto "qui si espongono le teorie che spiegano la realtà". Sarebbe pleonastico.

Nelle righe immediatamente successive alla definizione di continuo, cioè 227a 17-33, Aristotele insiste nuovamente sull'importanza della *formazione dell'unità*, infatti ogni continuo è consecutivo (ἐφεξῆς), ma non ogni consecutivo può essere considerato continuo in quanto potrebbe non venirsi a formare tale unità e poiché tra di essi può porsi qualcosa di intermedio. La formazione dell'unità – con l'impossibilità di un intermedio, ma questa è l'altra faccia della medesima medaglia, si tratta di due aspetti di un unico concetto⁸⁹⁵ – costituisce dunque il *proprium* della continuità.

Una definizione più stringente, ma concettualmente identica⁸⁹⁶, si ritrova in *Metafisica* 1069a 5-8:

Il continuo è una determinata sorta di contiguo. E parlo di continuità quando i limiti in virtù dei quali due cose si toccano e si continuano sono divenuti un solo e identico limite, sicché ovviamente si riscontra continuità in quelle cose che possano naturalmente divenire una sola cosa in virtù del contatto⁸⁹⁷

Non reputo dunque necessario un commento su questa seconda definizione.

Ciò che invece merita qualche riflessione aggiuntiva è il contesto in cui Aristotele ci dà queste definizioni. Tanto in *Fisica* V che nella seconda metà di *Metafisica* XI il tema principale il

⁸⁹⁵ Per il fatto che le estremità vengono a coincidere: si pensi per esempio a due linee unite/separate da un punto, tale punto è unico per entrambe; oppure si pensi a due oggetti metallici fusi, i due lembi fusi non sono più distinguibili se non concettualmente e la loro separazione fisica (necessaria per inserire un intermedio) comporterebbe un passaggio dall'uno al due e la perdita di continuità.

⁸⁹⁶ Anche le parti precedenti e le parti seguenti sembrano un riassunto di quanto detto in *Fisica* V 3.

⁸⁹⁷ "τὸ δὲ συνεχὲς ὅπερ ἐχόμενόν τι. λέγω δὲ συνεχὲς ὅταν ταῦτο γένηται καὶ ἐν τὸ ἐκατέρου πέρασ οἷς ἄπτονται καὶ συνέχονται, ὥστε δῆλον ὅτι τὸ συνεχὲς ἐν τούτοις ἐξ ὧν ἔν τι πέφυκε γίγνεσθαι κατὰ τὴν σύναψιν". Traduzione di Russo in Giannantoni, *Aristotele I*, 995–96.

movimento, cioè quel tipo di mutamento⁸⁹⁸ che consiste nel passare da un contrario all'altro (es. caldo-freddo) lungo una "serie graduata" di una specifica natura non sovrapponibile con altre⁸⁹⁹. L'aspetto più interessante dal punto di vista di uno studio parmenidamente orientato è senza dubbio il fatto che Aristotele insiste sul fatto che il passaggio è tra i contrari e non tra Essere e Non-Essere, questo infatti non sarebbe un movimento ma un mutamento assoluto, cioè generazione o corruzione⁹⁰⁰. Tralasciando la questione della possibilità del mutamento assoluto o meno, in quanto compete la fisica aristotelica e non quella parmenidea, è interessante notare che il passaggio Essere → Non-essere viene posto su una linea *diversa* da quella del *movimento*, ed il perché ciò è assai rilevante lo si capirà fra poco.

Qual è dunque il ruolo del concetto di continuità in un discorso sul movimento? In effetti, il discorso "sull' insieme (ἅμα), sul separato (χωρίς), l'essere a contatto (τὸ ἄπτεσθαι), sull'intermedio (μεταξὺ), sul consecutivo (ἐφεξῆς), sul contiguo (ἐχόμενον) e sul continuo (συνεχές)"⁹⁰¹ che occupa l'intero capitolo 3 del quinto libro (226b 18 – 227b 2) sembra un fulmine a ciel sereno che irrompe senza preavviso e senza alcuna continuità tematica. In realtà, sebbene già nelle righe 227b 27-32 si accenni al concetto di "moto continuo" ("συνεχῶς δὲ κινεῖται"), è solo con il Capitolo 4 (227b 3 – 229a 6) che diventa chiaro in che modo le due tematiche siano connesse. Saper applicare il concetto di continuità al moto e agli elementi del moto (il soggetto che si muove, la qualità/quantità/luogo che muta e il tempo) ci permette infatti di capire in che modo possiamo dire che il movimento è *uno*. Il ragionamento di Aristotele non ci interessa, mi limito perciò a riportare alcuni passi che ritengo interessanti non tanto per l'argomentazione in sé – cioè per capire il senso di quel che dice Aristotele – ma per il fatto che mettono in luce il forte legame tra queste tematiche:

1. *Phys.* 227b 6-11: "Il movimento è uno anche per specie, quando, essendo uno per genere, si trova in una specie non <ulteriormente> divisibile. Ad esempio, nella varietà dei colori, il diventar nero e il diventar bianco differiscono secondo la specie, [...] Però, quando si raggiunge il bianco non si può andar oltre <nel processo di gradazione>: ecco perché il diventar bianco è uno per specie rispetto ad ogni diventar bianco"⁹⁰². Queste righe sono

⁸⁹⁸ Per mutamento Aristotele intende un cambiamento qualsiasi (soggetto → soggetto, cioè il *movimento*; soggetto → non-soggetto, cioè corruzione; non-soggetto → soggetto, cioè generazione); *Phys.* 224b 35 – 225a 5, 229a 30 – 229b 2.

⁸⁹⁹ *Phys.* 225a 34 sgg. I movimenti riguardano il mutamento in senso proprio (non *per accidens*) di ciò che cade sotto le categorie di quantità qualità e luogo; *Phys.* 225b 8-9, 226a 23-25, 226b 10, *Met.* 1068b 15-20. L'importanza dei contrari nel movimento è approfondita in *Phys.* 229a 7 – 229b 22.

⁹⁰⁰ *Phys.* V 224b 7-10: "il mutamento però, assume il suo nome più dal "verso cui" che dal "da cui". In tal senso, pure la corruzione è un mutamento, <un mutamento> verso il non-essere, considerato che l'oggetto che si corrompe muta a partire dall'essere. La generazione, poi, muta verso l'essere, ma certamente venendo dal non-essere" ("μᾶλλον γὰρ εἰς ὃ ἢ ἐξ οὗ κινεῖται ὀνομάζεται ἢ μεταβολή. διὸ καὶ ἡ φθορὰ εἰς τὸ μὴ ὄν μεταβολὴ ἐστίν· καίτοι καὶ ἐξ ὄντος μεταβάλλει τὸ φθειρόμενον· καὶ ἡ γένεσις εἰς ὄν, καίτοι καὶ ἐκ μὴ ὄντος." Trad. Radice, *Fisica*, 429.); poco dopo in 225a 6-10: "Partendo da queste premesse, è necessario che i mutamenti siano tre: quello da soggetto a soggetto, quello da soggetto a non-soggetto e quello da non-soggetto a soggetto" ("ὥστε ἀνάγκη ἐκ τῶν εἰρημένων τρεῖς εἶναι μεταβολάς, τὴν τε ἐξ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον, καὶ τὴν ἐξ ὑποκειμένου εἰς μὴ ὑποκείμενον, καὶ τὴν ἐκ μὴ ὑποκειμένου εἰς ὑποκείμενον." Trad. Radice, 431.). Generazione e corruzione non sono però movimenti in quanto il movimento presuppone la contrarietà rispetto ad un altro movimento o da uno stato di moto a uno di quiete (o viceversa), invece generazione e corruzione sono opposti fra di loro. Per l'argomentazione completa *Phys.* 225a 20 – 225b 9. Il mutamento assoluto (tra Essere e Non-Essere), che in senso proprio riguarda la sostanza (riguarda le altre categorie solo *per accidens* perché esse vengono a non essere più in atto allorquando la sostanza cui ineriscono si degrada) è dunque *escluso* dai tipi di movimento, infatti "non si dà movimento della sostanza" (*Phys.* 226a 23).

⁹⁰¹ "τὸ ἅμα καὶ χωρὶς, καὶ τί τὸ ἄπτεσθαι, καὶ τί τὸ μεταξὺ καὶ τί τὸ ἐφεξῆς καὶ τί τὸ ἐχόμενον καὶ συνεχές" *Phys.* 226b 18-20

⁹⁰² "εἶδει δὲ μία, ὅταν τῷ γένει μία οὖσα καὶ ἐν ἀτόμῳ εἶδει ἦ. οἷον χρώματος μὲν εἰσι διαφοραὶ—τοιγαροῦν ἄλλη τῷ εἶδει μέλανσις καὶ λεύκανσις [πᾶσα οὖν λεύκανσις πάση λευκάνσει ἢ αὐτὴ κατ' εἶδος ἔσται καὶ πᾶσα μέλανσις μελάνσει]—λευκότητος δ' οὐκέτι· διὸ τῷ εἶδει μία λεύκανσις λευκάνσει πάση." Trad. Radice, *Fisica*, 449.

interessanti per un duplice motivo. Prima di tutto perché ci permettono di vedere un esempio pratico di come, *grazie al concetto di continuità* (la scala cromatica è infatti continua perché le varie tonalità sono in continuità tra di loro)⁹⁰³ una molteplicità (i colori) possa essere ridotta ad un'unità indivisibile (l'indivisibilità della specie in specie ulteriori), pur rimanendo sempre divisibile (nei colori).⁹⁰⁴ Ovviamente, per Parmenide sarebbe anacronistico parlare di divisione in generi e specie, tuttavia il ragionamento che c'è alla base – cioè la classificazione di una serie di elementi *distinti* sotto una precisa categoria (*lato sensu*) basata su una caratteristica comune che rende tali elementi omogenei sotto quel rispetto – mi pare perfettamente in linea con capacità di pensiero di Parmenide, soprattutto se pensiamo al frammento 4, dove gli ἀπεόντα diventano παρεόντα. Secondariamente, è interessante perché, sebbene i colori siano sempre inerenti a qualcosa di fisico, di per sé non sono enti: sono qualità, non sostanze; eppure, Aristotele vi applica il concetto di continuità.⁹⁰⁵ Dunque, il concetto di continuità può essere applicato a qualcosa di non prettamente fisico, sebbene rinvii ad una fisicità a cui inerire.

2. *Phys.* 227b 20 – 228a 3: “Tuttavia, preso per sé <il movimento> è uno o sostanzialmente o per numero. E come sia tale risulterà evidente alla luce di queste distinzioni. Sono tre di numero le realtà con cui il movimento ha attinenza: ciò <che si muove>, il ciò in cui (ἐν ᾧ) <si muove>, e il quando <si muove>. [...] L'essere uno in senso proprio consiste in tutti questi caratteri. Il “ciò in cui” deve essere uno e indivisibile, come la specie e il quando (ad esempio il tempo uno e senza interruzioni). Inoltre il “ciò che si muove” deve essere uno non accidentalmente, [...] e neppure per il fatto di essere comune: infatti due uomini potrebbero guarire contemporaneamente, risanati allo stesso modo (ammettiamo da una malattia agli occhi): ma in tal caso non si tratta di una guarigione unica, ma di una <guarigione> secondo la specie”⁹⁰⁶. Queste righe ribadiscono concetti già visti: prima di tutto la compresenza del carattere dell'*indivisibilità* (rispetto a ciò per cui si parla di unità) e della possibilità che ci si possa riferire a più enti diversi (come mostra l'esempio dei due malati che guariscono *in un unico modo* pur trattandosi di *due guarigioni diverse*); quindi il fatto che l'unità-continuità vada intesa in senso non necessariamente fisico visto che *deve* dirsi anche del “ciò in cui (ἐν ᾧ) si muove”, cioè un luogo, una quantità o una *qualità*.
3. *Phys.* 228a 20-24⁹⁰⁷; questo passo presenta alcuni problemi di traduzione per cui riporto due diverse traduzioni⁹⁰⁸ e metterò in corsivo quei punti su cui voglio esprimermi a riguardo.

⁹⁰³ Se non ci fosse continuità (delimitata dai due estremi polari che sono i contrari) non si potrebbe passare da uno all'altro così come non si può passare dall'essere musicale all'essere bianco, qualità che afferiscono due “linee” diverse. Sebbene manchi – o mi è sfuggita – un'affermazione esplicita della continuità dei colori, è pur sempre vero che, come cercherò di far vedere con varie citazioni – in particolar modo con quella del punto 2, il movimento è *uno/continuo* perché, tra le altre cose, è *uno/continuo* il “rispetto” sotto cui (“ἐν ᾧ”, lett. “[il ciò] in cui”) vi è il cambiamento, in questo caso la tonalità.

⁹⁰⁴ Su questo aspetto si tornerà ancora nel punto successivo. Cfr. Simplicio *In Phys.* 119,16-17: “Purtuttavia, anche se gli si concedesse <che l'essere è uno nel senso di> continuità, è stato mostrato che il continuo è molti per divisione” (“καίτοι κἂν συνεχές τις αὐτὸ συγχωρήσῃ, πολλὰ δέδεικται τὸ συνεχές τῆ διαιρέσει”, trad. Licciardi, *Parmenide tradito, Parmenide tradito*, 226.).

⁹⁰⁵ V. nota precedente.

⁹⁰⁶ “γένει μὲν οὖν καὶ εἶδει κινήσις μία οὕτως, ἀπλῶς δὲ μία κινήσις ἢ τῆ οὐσία μία καὶ τῶ ἀριθμῷ· τίς δ' ἢ τοιαύτη, δῆλον διελομένοις· τρία γὰρ ἔστι τὸν ἀριθμὸν περὶ ἃ λέγομεν τὴν κίνησιν, ὃ καὶ ἐν ᾧ καὶ ὅτε. [...] τὸ δ' ἀπλῶς μίαν ἐν ἅπασιν τούτοις· καὶ ἐν ᾧ γὰρ ἐν δεῖ εἶναι καὶ ἄτομον, οἷον τὸ εἶδος, καὶ τὸ ὅτε, οἷον τὸν χρόνον ἓνα καὶ μὴ διαλείπειν, καὶ τὸ κινούμενον ἐν εἶναι μὴ κατὰ συμβεβηκός, ὥσπερ τὸ λευκὸν μελαίνεσθαι καὶ Κορίσκον βαδίζειν, μηδὲ κοινόν· εἴη γὰρ ἂν ἅμα δύο ἀνθρώπους ὑγιάζεσθαι τὴν αὐτὴν ὑγίανσιν, οἷον ὀφθαλμίας· ἀλλ' οὐ μία αὐτή, ἀλλ' εἶδει μία.” Trad. Radice, *Fisica*, 451.

⁹⁰⁷ “ἐπεὶ δὲ συνεχῆς πᾶσα κινήσις, τὴν τε ἀπλῶς μίαν ἀνάγκη καὶ συνεχῆ εἶναι, εἴπερ πᾶσα διαιρετή, καὶ εἰ συνεχῆς, μίαν· οὐ γὰρ πᾶσα γένοιτ' ἂν συνεχῆς πάση, ὥσπερ οὐδ' ἄλλο οὐδὲν τῶ τυχόντι τὸ τυχόν, ἀλλ' ὅσων ἐν τᾷ ἔσχατα.”

⁹⁰⁸ Qui confronto le traduzioni di Radice e di Russo. Le altre due principali traduzioni italiane sono di Ruggiu e di Zanatta che però non analizzo in quanto fondamentalmente concordanti con la traduzione di Russo. Le riporto giusto a titolo di completezza: “Poiché ogni movimento è continuo, quello unitario in senso assoluto è necessariamente anche continuo, se è vero che ogni <movimento> è divisibile e, se è continuo, è uno. In effetti, non ogni <movimento> può essere continuo a ogni <movimento>, come neppure nessun'altra cosa che capiti

Radice rende: “poiché ogni movimento è continuo, *basta che sia uno perché sia anche necessariamente continuo*; se poi ogni movimento, *per quanto divisibile*, è continuo, allora è uno. Come ciascun evento non è continuo rispetto ad un altro evento casuale, così non tutti i movimenti sono continui fra loro, ma solo quelli i cui estremi sono unificati.”⁹⁰⁹ Russo, invece, traduce così: “poiché ogni movimento è continuo, *necessariamente il moto che sia uno in senso assoluto, è anche continuo, se è vero che esso è tutto divisibile*, e se è continuo, necessariamente esso è uno. Invero, non ogni movimento può essere continuo con ogni movimento, come neppure qualsivoglia altra cosa con qualsivoglia altra cosa, ma son continue soltanto quelle cose le cui estremità sono unificate”⁹¹⁰. Prima di tutto analizziamo il secondo aspetto che ho evidenziato, cioè quello del nesso divisibilità-continuità, nel testo greco rinvenibile nell’espressione “εἴπερ πᾶσα διαίρετή”. Il termine εἴπερ è di per sé ambiguo in quanto indica “l’essere realmente in una data situazione” che può essere inteso sia in senso causale – poiché la realtà è così allora... – che in senso concessivo – sebbene la realtà sia così, tuttavia... –; in che modo va considerato? La miglior traduzione mi pare essere quella di Radice che trova il modo di mantenere l’ambiguità originaria con l’espressione “per quanto”; essa, infatti, in genere si usa in senso concessivo, tuttavia lascia trasparire la possibilità di una sorta di correlazione causale (in modo analogo a “in quanto” o “nella misura in cui”). Come vedremo più avanti, la continuità trova il proprio senso nella tensione tra divisibilità e indivisibilità, a seconda del punto da cui si guarda al problema; la continuità *richiede* la divisibilità tanto come l’intero implica le parti – ed infatti Russo traduce in senso ipotetico/causale – tuttavia qui, si sta analizzando il concetto di continuità rispetto al concetto di unità (in particolar modo all’unità per la specie) e che, dunque, implica l’indivisibilità rispetto al principio unificatore (v. 227b 29)⁹¹¹. Si potrebbe dunque propendere per il significato concessivo e potremmo dire che l’essere divisibile non inficia la continuità; ciò è perfettamente in accordo con l’ambigua natura del concetto di continuità che implica molteplice e unità contemporaneamente. Tra l’altro, Aristotele utilizza il termine πᾶσα che potrebbe essere inteso in duplice modo; o come “qualsiasi” o per specificare che è “tutto/interamente” divisibile (πᾶσα διαίρετή); ipotizzando il secondo caso ritengo che già qui sia implicito il concetto di “divisione all’infinito” che costituisce un problema non indifferente per la mentalità greca, almeno fino a che lo Stagirita non esporrà la propria teoria dell’infinito potenziale, ben diverso dall’infinito in atto. Su questa questione tornerò in seguito. D’altra parte potrebbe essere in relazione con il πᾶσα della riga precedente e quindi voler dire semplicemente “ogni”; in questo caso, però, andrebbe rivisto il senso dell’intero blocco argomentativo⁹¹². Per quanto riguarda la traduzione di Russo, come già anticipato, egli traduce “se è vero che esso è tutto divisibile”, propendendo per un significato sfumato tra l’ipotetico ed il causale, pure attestato dai vocabolari. In quest’ottica la divisibilità e l’unità, se presenti contemporaneamente, sono condizioni sufficienti ad affermare la continuità. Se fosse veramente questo il senso del testo, allora, non solo ci sarebbe compatibilità tra divisibilità/molteplicità e unità/indivisibilità nel concetto di continuità, ma anzi si sottolineerebbe che questa tensione è il *proprium*, la proprietà caratteristica, del concetto di continuità. Entrambe le traduzioni, in realtà, presentano dei *pro* e dei *contra* in questo contesto⁹¹³, ma in ogni caso emerge chiaramente, una volta di più, che l’unità-

lo è a quello che capiti, ma <sono continue> tutte quelle i cui estremi costituiscono un’unità.” (Aristotele, *Fisica*, 1999, 269–70.); “Poiché ogni movimento è continuo, un movimento che è «uno in senso assoluto», è necessariamente anche continuo, (giacché è divisibile), e, se è continuo, è «uno». Infatti non ogni movimento potrà essere continuo con ogni altro movimento – così come non può esserlo qualunque cosa, con ogni cosa che capita -, ma solo quei movimenti i cui estremi sono «uno».” (Aristotele, *Fisica*, 1995, 267.).

⁹⁰⁹ Radice, *Fisica*, 453.

⁹¹⁰ Russo in Giannantoni, *Aristotele I*, 186.

⁹¹¹ In modo analogo si dice che il continuo è indivisibile anche in *De sensu* 448b 19-20; v. anche *Met.* 1016b 5-8.

⁹¹² Cfr. *infra* n. 916.

⁹¹³ Se ha ragione Radice, perché la divisibilità dovrebbe costituire potenzialmente un problema? E per quale motivo Aristotele non si sarebbe affrettato a specificare nelle righe immediatamente successive per quale motivo in realtà non costituisce un problema? Se ha ragione Russo per quale motivo Aristotele pone il concetto

continuità non si contrappone alla divisibilità in quanto tale⁹¹⁴. Sul tema, comunque, torneremo in seguito. L'altro aspetto problematico, questa volta medesimo in entrambe le traduzioni, è il ragionamento aristotelico: “visto che ogni movimento è continuo, se è uno è continuo” (ἐπεὶ δὲ συνεχῆς πᾶσα κίνησις, τὴν τε ἀπλῶς μίαν ἀνάγκη καὶ συνεχῆ εἶναι). La conclusione era già stata affermata nella premessa. Poiché nelle righe immediatamente successive Aristotele si occupa della questione di quali movimenti siano fra loro continui e quali no – sono continui quei movimenti le cui estremità coincidono⁹¹⁵ – ipotizzo che qui lo Stagirita stia vagliando la possibilità di considerare l'unione di due o più (πᾶσα “qualsiasi” nel senso di qualsivoglia) movimenti continui in uno solo, cioè compiendo proprio quel tipo di azione di “fusione” e di “far coincidere” gli estremi (di questi movimenti) che permetterebbe di ottenere un unico movimento che, essendo costituito da movimenti continui, è a sua volta continuo. Tale movimento risultante potrebbe essere inoltre divisibile (nei movimenti continui che lo formano), spiegando così come mai Aristotele inserisca qui tale concetto⁹¹⁶. A prescindere da quale tra le varie traduzioni proposte sia la più corretta – per capirlo servirebbe un'analisi del pensiero aristotelico che esula dallo scopo di questo lavoro – ciò che qui importa è che il concetto di continuità, comunque lo si voglia vedere, risulta sempre intrinsecamente connesso alla *dinamicità* del rapporto uno-molti (indivisibile-divisibile, intero-parti etc...) e non ad uno *statico* e *monolitico* “essere-uno” come la vulgata ha inteso l'aggettivo nel contesto parmenideo.

Un ultimo aspetto da tenere in considerazione circa la *definizione* del concetto di continuità che ci dà Aristotele è il fatto che la continuità è “una forma di contiguo”⁹¹⁷, che a sua volta è un “consecutivo in stretto contatto”⁹¹⁸, cioè qualcosa in cui c'è un ordine ben preciso, “per il posto che occupa, o per la forma, o per qualche altra determinazione”⁹¹⁹. Che l'ordine sia qualcosa di fondamentale è ripetuto anche nelle righe successive alla definizione di continuità in cui si ripete la priorità del consecutivo.⁹²⁰ Dagli esempi aristotelici dell'intero tenuto insieme dalla colla o dai chiodi mi pare si possa derivare un'ulteriore precisazione, cioè che quest'ordine non deve necessariamente essere un ordine “lineare” (es. la serie numerica⁹²¹) ma basta che sia tale da dare all'oggetto preso in considerazione la sua forma propria, per esempio come le parte del corpo che costituiscono il corpo vivo. Ciò che è intero, dunque, è per sua definizione continuo⁹²².

di divisibilità come necessario senza aver speso una parola su tale concetto nelle pagine precedenti? Come potrebbe giustificare tale necessità non avendo messo questo concetto in relazione al concetto di continuità o di unità? In entrambi i casi il problema sembra appartenere all'argomentazione in effetti più che alle due traduzioni, ma resta il fatto che entrambe le posizioni risultano problematiche.

⁹¹⁴ Si contrappone, come mi pare emerge chiaramente dai vari passi citati, alla divisione ottenuta tramite “inserimento” in un elemento totalmente eterogeneo rispetto a ciò che funge da elemento unificante; per esempio tra due colori nella scala cromatica possono esserci diversi colori intermedi (forse *potenzialmente infiniti*), ma non suoni.

⁹¹⁵ L'argomento in senso stretto occupa le righe 228a 20 – 228b 1, tuttavia la questione tiene banco fino alla fine del capitolo (229a 6).

⁹¹⁶ In alternativa εἴπερ πᾶσα διαιρετὴ potrebbe costituire un parallelismo col precedente ἐπεὶ δὲ συνεχῆς πᾶσα κίνησις, quindi, grossomodo, “dal momento che ogni movimento continuo, (nel costituire) un'unità, (tale unità) a sua volta continua, in verità ogni (movimento) divisibile, se continuo, è uno”, oppure ancora i due πᾶσα potrebbero essere intesi con un valore quasi avverbiale, cioè “il movimento che è totalmente continuo, è di necessità un'unità semplice e continua, invero il movimento totalmente divisibile, se è continuo è uno”.

⁹¹⁷ τὸ δὲ συνεχὲς ἔστι μὲν ὅπερ ἐχόμενον τι, *Phys.* 227a 10

⁹¹⁸ ἐχόμενον δὲ ὃ ἂν ἐφεξῆς ὄν ἄπτηται, *Phys.* 227a 7.

⁹¹⁹ ἢ θέσει ἢ εἶδει ἢ ἄλλῳ τινὶ οὕτως ἀφορισθέντος, *Phys.* 226b 35.

⁹²⁰ *Phys.* 227a 17-32.

⁹²¹ Si ricordi che per Aristotele la serie numerica non è un continuo, v. *supra* n. 883.

⁹²² In quanto l'intero è composto da parti in una determinata disposizione; v. *Phys.* 227a 15-17, *supra* n. 758.

Tutto ciò riguardava le sezioni di testo in cui Aristotele ci stava fornendo una *definizione* di συνεχής; vediamo ora alcuni⁹²³ degli altri contesti in cui Stagirita utilizza questo concetto per vedere qual è il senso che emerge.

2.2 Le ricorrenze del termine

Nella sola *Fisica* i termini composti dalla base συνεχ- ricorrono ben 184 volte⁹²⁴. Tra le occorrenze più utili legate a questo studio si ricorda che il concetto è collegato alle tematiche:

1. Dell'uno, e per contro dei molti. La questione viene trattata nel I libro in cui Aristotele compie una vera e propria analisi nei confronti della teoria eleatica; per questo motivo l'argomento sarà trattato successivamente con una maggior attenzione. Per ora, visto lo scopo attuale, ci si limita a segnalare che per lo Stagirita “se si prende nel senso di continuo (συνεχές), l'uno finirebbe con l'essere molteplice, perché il continuo è divisibile all'infinito”⁹²⁵. Tralasciando momentaneamente il fatto che per Aristotele il continuo è divisibile all'infinito (v. punti 2 e 5) la conclusione del Filosofo è che l'unità del continuo *di per sé* richiama il molteplice; ma c'è di più, non richiama solo una semplice pluralità, bensì il molteplice *infinito*, o meglio che *tende all'infinito*⁹²⁶. Tale questione è anche connessa al tema del rapporto tra le parti e il tutto⁹²⁷; vale perciò la pena accennare al fatto che per Aristotele, in questo senso, non si può parlare propriamente né di uno né di molti a proposito del rapporto tra le parti e l'intero, bisogna cioè capire “in che modo” si possano utilizzare questi termini⁹²⁸. Ciò è molto interessante in quanto esemplifica bene il tentativo di disambiguamento che Aristotele tenta di compiere nei confronti della terminologia dei presocratici, terminologia usata fino a quel momento in modo non abbastanza tecnico, generando così aporie e problemi legati non tanto alla natura in sé dell'oggetto di ricerca ma al modo di esprimersi su di esso. Con queste precisazioni sul tema dell'uno è dunque evidente che, ancora fino ad Aristotele, il concetto di “ἓν” si muove tra il crinale dell'unicità monadica assoluta e quello dell'unit(ariet)à unificata/unificante: in un senso non si può assolutamente parlare di “uno” a proposito dell'intero, nell'altro i due concetti sono complementari ed autoimplicanti, tendendo a sovrapporsi addirittura. Torna dunque viva l'eterna diatriba inaugurata da Untersteiner sul rapporto di esclusione o complementarità di ἓν e οὐλον⁹²⁹.
2. Dell'infinito. Il rapporto tra infinito e continuo è introdotto all'inizio del primo capitolo del III libro e poi analizzato nei capitoli 4, 5, 6 e 7; tuttavia, implicitamente, tale rapporto è essenziale per la comprensione dell'intero libro, in quanto è proprio mediante il concetto di “continuo” che il concetto di “infinito” può essere preso in considerazione in un'analisi

⁹²³ Per ovvi motivi citerò quei passi che, oltre a essere interessanti per il concetto di continuità in sé, possono essere utili per comprendere al meglio il senso che potrebbe aver in mente Parmenide o comunque in cui vengono toccate tematiche analoghe a quelle riscontrabili nel Περὶ Φύσεως.

⁹²⁴ I lemmi più ricorrenti sono συνεχές (54 occorrenze), συνεχής (38), συνεχῶς (30), συνεχῆ (27); seguono συνεχούς (10), συνεχῶν (9), συνεχεῖ (5), συνεχεῖς (4), συνέχει (2); occorrenze singole per συνέχεια, συνεχεία, συνεχέσιν, συνέχεται, συνέχον.

⁹²⁵ “εἰ μὲν τοίνυν συνεχές, πολλὰ τὸ ἓν· εἰς ἄπειρον γὰρ διαιρετὸν τὸ συνεχές.” *Phys.* 185b 9-10, trad. Radice, *Fisica*, 123.

⁹²⁶ La divisibilità all'infinito è pensata in potenza non in atto; *infra* p. 185.

⁹²⁷ “In ordine al rapporto fra tutto e parti, sorge un'aporia – forse non tanto in relazione a questo punto, ma certamente valida in sé e per sé –: la parte e il tutto sono uno o più di uno? E se sono uno, o più d'uno in quale senso lo sarebbero? E che dire delle parti non continue? Se rispetto al tutto ciascun uno è in qualche modo indivisibile, anche le parti lo saranno l'una dall'altra”. (“ἔχει δ' ἀπορίαν περὶ τοῦ μέρους καὶ τοῦ ὅλου, ἴσως δὲ οὐ πρὸς τὸν λόγον ἀλλ' αὐτὴν καθ' αὐτήν, πότερον ἓν ἢ πλείω τὸ μέρος καὶ τὸ ὅλον, καὶ πῶς ἓν ἢ πλείω, καὶ εἰ πλείω, πῶς πλείω, καὶ περὶ τῶν μερῶν τῶν μὴ συνεχῶν· καὶ εἰ τῷ ὅλῳ ἓν ἑκάτερον ὡς ἀδιαίρετον, ὅτι καὶ αὐτὰ αὐτοῖς” *Phys.* 185b 11-16, trad. Radice, *Fisica*, 123.)

⁹²⁸ “E se sono uno, o più d'uno in quale senso lo sarebbero?” v. nota precedente

⁹²⁹ Cfr. *infra* p. 155 e relative note.

fisica; infatti non esiste un “corpo infinito sensibile”⁹³⁰, l’infinito non fa parte degli oggetti della fisica. Quando però si studia il movimento si scopre che esso riguarda le realtà continue, e “nel continuo emerge in primo piano l’infinito, tanto è vero che chi si propone di definire il continuo prima o poi, e non di rado, si trova a far uso del concetto di infinito, come se il continuo fosse ciò che è divisibile senza fine”.⁹³¹ Sul perché proprio il continuo sia divisibile Aristotele qui glissa e si limita a sostenere, in modo generico, la possibilità della divisione all’infinito poiché “nella divisione, pur oltrepassando ogni quantità determinata, esisterà sempre un *quid* ancor più piccolo”⁹³². Il rapporto tra continuità e divisibilità verrà poi ripreso nel VI libro⁹³³ e vi torneremo nel punto 5; per ora, limitiamoci a constatare che per lo Stagirita è possibile, proprio dal punto di vista *fisico*, una divisione all’*infinito*, che però non scaturisce in un *in-de-finito*. L’*indefinito* si avrebbe, infatti, se fosse possibile l’accrescimento all’infinito: in tal modo non ci sarebbe un limite che possa definire il contenuto in quanto questo potrebbe sempre aumentare. Se fosse possibile l’infinito per accrescimento delle grandezze fisiche il concetto stesso di *cielo* (οὐρανοῦ; *Phys.* 207b 19) verrebbe messo in crisi⁹³⁴. Questo aspetto, apparentemente sconnesso col tema della continuità, mi pare che invece dimostri una volta di più come il concetto di *συνεχής* viva in una tensione tra questi due poli opposti: il rapporto uno-molti viene infatti visto, qui, nell’ottica (de)limitato/finito-infinito/indefinito. Il concetto di *συνεχής* tiene uniti l’infinito *materiale*⁹³⁵-*potenziale* (non solo della *divisibilità* ma anche della *processualità*⁹³⁶) e il (de)finito. Tutto ciò si può applicare a Parmenide? In Aristotele il ragionamento è possibile in virtù della scoperta/invenzione della distinzione tra atto e potenza, per questo motivo sarebbe assolutamente inopportuno applicarlo *tale e quale* al poema parmenideo; tuttavia, come lo stesso Aristotele nota, “intero e perfetto sono, se non proprio identici, per lo meno di natura contingente. Ma niente è perfetto, se non quello che ha un fine, e il fine è il limite”⁹³⁷. Subito dopo, Aristotele cita Parmenide, elogiandolo per aver compreso, a differenza di Melisso, che il tutto è *limitato*, e conclude sostenendo che “l’infinito è l’intero in potenza (ma non in atto), è divisibile per l’aggiunta e sottrazione”; la precisazione “ma non in atto” è necessaria perché

⁹³⁰ “Comunque, la nostra attenzione si appunta sui sensibili e su questi noi facciamo l’indagine, <chiedendoci> se fra di essi si trova o non si trova un corpo infinito per via di aumento. Considerando le cose dal punto di vista della coerenza formale, dalle argomentazioni addotte risulterebbe che l’infinito non esiste proprio. Infatti, se la nozione del corpo è “ciò che viene definito da una superficie”, non dovrebbe esserci un corpo infinito né intelligibile, né sensibile [...] il corpo è ciò che ha un’estensione lungo tutte le dimensioni, mentre l’infinito si estende illimitatamente, per cui un corpo infinito finirebbe con l’essere dovunque esteso senza alcun limite” (“ἡμεῖς δ’ ἐπισκοποῦμεν περὶ τῶν αἰσθητῶν καὶ περὶ ὧν ποιούμεθα τὴν μέθοδον, ἃρ’ ἔστιν ἐν αὐτοῖς ἢ οὐκ ἔστι σῶμα ἄπειρον ἐπὶ τὴν αὐξήσιν. λογικῶς μὲν οὖν σκοπούμενοι ἐκ τῶν τοιῶνδε δόξειεν ἂν οὐκ εἶναι· εἰ γὰρ ἔστι σώματος λόγος τὸ ἐπιπέδῳ ὀρισμένον, οὐκ ἂν εἴη σῶμα ἄπειρον, οὔτε νοητὸν οὔτε αἰσθητὸν [...] σῶμα μὲν γὰρ ἔστιν τὸ πάντῃ ἔχον διάστασιν, ἄπειρον δὲ τὸ ἀπεράντως διεστηκός, ὥστε τὸ ἄπειρον σῶμα πανταχῆ ἔσται διεστηκός εἰς ἄπειρον.” *Phys.* 204b 1-7 e 20-22, trad. Radice, *Fisica*, 275.). Il ragionamento portato da Aristotele sembra richiamarsi all’argomentazione melissiana. Cfr. *Phys.* 205a 7 – 205b 8.

⁹³¹ “διὸ καὶ τοῖς ὀρίζομένοις τὸ συνεχές συμβαίνει προσχρήσασθαι πολλάκις τῷ λόγῳ τῷ τοῦ ἀπειροῦ, ὡς τὸ εἰς ἄπειρον διαιρετὸν συνεχές ὄν.” *Phys.* 200b 18-20; in modo analogo *Phys.* 202b 30 – 203a 1.

⁹³² “ἐπὶ τὴν διαίρεσιν ὑπερβάλλει παντὸς ὀρισμένου καὶ αἰεὶ ἔσται ἔλαττον.” *Phys.* 206b 19-20, trad. Radice, *Fisica*, 289.

⁹³³ Il concetto verrà ribadito anche nell’VIII libro, v. *Phys.* 257a 33 – 257b 2.

⁹³⁴ Sarebbe necessario pensare ad un “corpo extracosmico” (“τὸ ἔξω σῶμα τοῦ κόσμου” *Phys.* 206b 23)

⁹³⁵ L’infinito non può essere formale in quanto il principio formale è ciò che *dà forma* e deve essere quindi limitato per poter essere limitante; infinito potenziale, al contrario, è per sua natura sempre (all’infinito) modificabile, perciò, conclude Aristotele, deve essere per forza principio materiale; v. 207a 25-32 e soprattutto 207b 34 - 208a 4.

⁹³⁶ 206a 21 – 206b 3. Qui non si vuole insistere sulla differenza tra infinito delle grandezze e processuale (legato al tempo) perché l’argomento non è rilevante; per una spiegazione rapida ma precisa di questa differenza v. Radice, *Fisica*, 33–34.

⁹³⁷ “ὅλον δὲ καὶ τέλειον ἢ τὸ αὐτὸ πάμπαν ἢ σύνεγγυς τὴν φύσιν. τέλειον δ’ οὐδὲν μὴ ἔχον τέλος· τὸ δὲ τέλος πέρας” *Phys.* 207a 13-15, trad. Radice, 293.

la totalità in atto è il cosmo/cielo⁹³⁸ che è limitato e limitante⁹³⁹. Dunque, ne consegue che l'*infinita divisibilità delle parti* è compatibile con l'idea di un *tutto (in atto) limitato*, cioè il cosmo. Insomma, pare che la questione possa porsi nei termini di rapporto tra parti e tutto. Attenzione: la questione *non si risolve* – è infatti necessario il rinvio a potenza e atto –, ma *può porsi* in questi termini. Se noi volessimo dunque accettare la proposta di un Parmenide cosmologo per cui l'ἔόν è l'universo⁹⁴⁰, il ragionamento aristotelico potrebbe essere visto come il *compimento*, grazie ai concetti di atto e potenza, di un ragionamento iniziato col grande Eleate. Sull'affinità tra il concetto di *cielo* aristotelico e l'ἔόν parmenideo tornerò in seguito, ciò che voglio sottolineare qui non sono tanto le conclusioni analoghe⁹⁴¹, quanto il fatto che la chiave di volta per spiegare questo nesso consiste proprio nel concetto di continuità: per Parmenide l'ἔόν è ἔν in quanto συνεχές, per Aristotele l'infinito *potenziale* è collegato al *tutto in atto (=cielo)* grazie al concetto di continuità che permette la divisione all'infinito e, nello stesso tempo, permette l'unità delle parti. Se atto e potenza, distinguendo il reale sotto due aspetti, permettono la compatibilità tra infinito (in potenza) e finito (in atto), la continuità permette l'unione tra questi due “aspetti del reale”. Volendo guardare a un siffatto Parmenide con gli occhi di Aristotele vedremmo un filosofo che ha “intuito” come questo collegamento *fisico e reale* avvenisse, cioè con la continuità, senza aver però spiegato in che modo non vi fosse incompatibilità, cioè con la distinzione atto e potenza.

3. Del *tempo*. Il tempo è il numero del movimento, e poiché il movimento è continuo, allora anche il tempo è continuo.⁹⁴² Che il tempo debba prendere i caratteri di ciò a cui si riferisce dipende principalmente dal fatto che per Aristotele il tempo in sé non esiste⁹⁴³, come dimostra l'annoso problema di come considerare il passato e il futuro, cioè se esistenti realmente oppure no. Questo specifico problema si riaggancia poi a sua volta alla questione della continuità in quanto la “linea temporale”, che come abbiamo detto è considerata *continua* (sebbene *sui generis* tramite analogia), viene vista come “composta” dalle parti “passato” e “futuro” che nell'istante del presente vedono il punto di giuntura⁹⁴⁴, allo stesso

⁹³⁸ “Il cielo e il tutto infatti sono uguali” “ὁ γὰρ οὐρανὸς τὸ πᾶν ἴσως.” *Phys.* 212b 17-18.

⁹³⁹ In quanto è contenitore di tutto e tutto è contenuto in lui; v. *Phys.* 212b 17 e sgg.; “un corpo illimitato in atto non esiste” (“οὐδὲν ἐνεργεῖα οὐκ ἔστι σῶμα ἄπειρον” *Phys.* 206a 7-8).

⁹⁴⁰ Come propongono, per esempio, oltre me, Casertano (*supra* p. 152-158) o Calenda (Calenda, *Un universo aperto*, 18, 81-83.); cfr. Bollack, *Parménide*, passim. Pur non identificandolo direttamente col cosmo, diversi autori reputano comunque che l'ἔόν costituisca totalità del reale, es. Ranzato, *Il kouros e la verità*, 162.

⁹⁴¹ Cfr. Casertano, *Parménide*, 1989, 168.

⁹⁴² “[il tempo] non si dà in assenza del mutamento; [...] poiché ogni cosa mossa passa da un punto all'altro e ogni grandezza è continua, il movimento si adatta alla grandezza: e infatti, proprio perché la grandezza è continua anche il movimento è continuo, e se lo è il movimento, lo è anche il tempo. Infatti, il trascorrere del tempo risulta essere <lungo> tanto quanto il movimento” (“οὐδ’ ἄνευ γε μεταβολῆς: [...] ἐπεὶ δὲ τὸ κινούμενον κινεῖται ἕκ τινος εἰς τι καὶ πᾶν μέγεθος συνεχές, ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἡ κίνησις: διὰ γὰρ τὸ τὸ μέγεθος εἶναι συνεχές καὶ ἡ κίνησις ἐστὶν συνεχής, διὰ δὲ τὴν κίνησιν ὁ χρόνος: ὅση γὰρ ἡ κίνησις, τοσοῦτος καὶ ὁ χρόνος αἰεὶ δοκεῖ γεγονέναι” *Phys.* 218b 21 e 219a 10-14, trad. Radice, *Fisica*, 387.).

⁹⁴³ *Phys.* 217b 29 – 218b 20. Cfr. nota precedente.

⁹⁴⁴ “Grazie all'istante – e precisamente per il fatto di distinguersi secondo gli istanti – il tempo è un continuo” (“καὶ συνεχῆς τε δὴ ὁ χρόνος τῷ νῦν, καὶ διήρηται κατὰ τὸ νῦν” *Phys.* 220a 4-5, trad. Radice, *Fisica*, 391.); ma soprattutto “l'istante è la continuità del tempo, perché collega il passato al futuro; inoltre è anche il limite del tempo, in quanto segna l'inizio <del futuro> e la fine <del passato>. Ma certamente l'istante non è come il punto che resta fisso, bensì il suo dividere è in potenza, e per tale motivo esso è ogni volta diverso. D'altra parte, in quanto tiene insieme il tempo è sempre lo stesso, come avviene per le linee geometriche (nell'intellezione il punto non è sempre lo stesso, perché nella divisione è una volta una cosa una volta un'altra; invece preso come unità è in ogni caso lo stesso). Così anche l'istante, da un lato è divisione potenziale del tempo, dall'altro è limite <fra passato e futuro> e unità; esso è però uguale a se stesso, e quindi sia la divisione sia l'unificazione avvengono secondo questa sua identità, anche se il suo essere non è identico” (“Τὸ δὲ νῦν ἐστὶν συνέχεια χρόνου [...] συνέχει γὰρ τὸν χρόνον τὸν παρεληλυθότα καὶ ἐσόμενον, καὶ πέρασ χρόνου ἐστὶν ἔστι γὰρ τοῦ μὲν ἀρχῆς, τοῦ δὲ τελευτῆ. ἀλλὰ τοῦτ' οὐχ ὡσπερ ἐπὶ τῆς στιγμῆς μενούσης φανερόν. διαιρεῖ δὲ δυνάμει. καὶ ἢ μὲν τοιοῦτο, αἰεὶ ἕτερον τὸ νῦν, ἢ δὲ συνδέει, αἰεὶ τὸ αὐτό, ὡσπερ ἐπὶ τῶν μαθηματικῶν γραμμῶν (οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ αἰεὶ στιγμή τῆ νοήσει· διαιρούντων γὰρ ἄλλη καὶ ἄλλη· ἢ δὲ μία, ἢ αὐτὴ πάντη)—οὔτω καὶ τὸ

modo in cui i segmenti lineari componenti una linea sono uniti fra di loro tramite il punto⁹⁴⁵; l'istante è proprio quel "punto" che lega ciò che viene dopo a ciò che viene prima, è "la fusione" dell'estremo del passato e l'estremo del futuro, proprio come in ogni *continuum* dove le estremità fanno un tutt'uno *indivisibile*⁹⁴⁶. In questo modo, Aristotele riesce non solo a spiegare in che modo si transiti dal passato al futuro tramite il presente, ma riesce anche ad evitare le aporie che scaturiscono dal pensare "il tempo" come ad un insieme di istanti.⁹⁴⁷ Mi pare, dunque di poter concludere che anche in questo caso il concetto di *continuum* (a) rende possibile l'*unità* (in questo caso del tempo), (b) e fa sì che il molteplice, potenzialmente infinito ed indistinto, si *raccolga tutto insieme* in *vincoli* che non sono in alcun modo possibili da infrangere *fisicamente* (non si può fermare il tempo o spezzare gli eventi dalla loro connessione temporale) sebbene sia possibile separare gli archi temporali *per astrazione* (possiamo considerare i singoli archi temporali in sé, ma questi rimangono comunque calati "nel loro tempo") ed è dunque garantita la divisibilità; inoltre il *continuum* (c) fa tutto ciò creando un *ordine ben preciso* che non può in alcun modo essere cambiato (ciò che accade in un dato momento X_0 sarà sempre prima di ciò che accade in un dato momento X_{0+1} e sempre dopo ciò che accade in un dato momento X_{0-1}). Continuano a tornare i medesimi caratteri: *unificazione*, *legame indissolubile* e *ordine/regola*.

4. Del *vuoto*. Poiché il continuo è senza interruzioni, un'ipotetica interruzione costituirebbe qualcosa di *antitetico* rispetto alla sostanza continua in questione: il vuoto, dunque, è stato visto da alcuni filosofi come qualcosa che possa interrompere la continuità del pieno, cioè "un'estensione diversa dai corpi, [...] distinta, [...] [ed] esistente in atto, la quale tenga separato ogni corpo di modo che non sia continuo [...] oppure che sia esterno al corpo nella

νῦν τὸ μὲν τοῦ χρόνου διαίρεσις κατὰ δύναμιν, τὸ δὲ πέρασ ἀμφοῖν καὶ ἐνότης· ἔστι δὲ ταῦτὸ καὶ κατὰ ταῦτὸ ἡ διαίρεσις καὶ ἡ ἔνωσις, τὸ δ' εἶναι οὐ ταῦτό." *Phys.* 222a 10-19, trad. Radice, 405.).

⁹⁴⁵ <tali determinazioni> sono in comune con il punto: esso infatti oltre a dare continuità anche definisce la lunghezza, di cui segna sia l'inizio sia la fine. Ma quando lo si considera in questo senso – cioè usando il punto che è uno come se fossero due –, bisogna necessariamente fermarsi, una volta ammesso che lo stesso punto sia contemporaneamente inizio e fine: però l'istante a motivo del trascorrere dell'oggetto mosso è sempre diverso tale ragione il tempo è numero, ma non <nel senso di ripetizione> dello stesso punto in quanto inizio e fine, ma piuttosto come sono gli estremi della linea, anche se, per i motivi esposti, <l'istante non equivale> alle parti di una retta (perché in tal caso dovremmo servirci del punto intermedio come se fossero due, col risultato di introdurre <nel movimento> uno stato di quiete), perché, evidentemente, non è una qualche parte del tempo. Ma neppure la divisione è parte del movimento, né il punto della

linea, dato che parti della linea sono due linee. I limiti sono solo di quello di cui sono limite, mentre il numero di questi cavalli, il dieci, si trova anche in altri casi" ("ἀκολουθεῖ δὲ καὶ τοῦτό πως τῆ στιγμῆ· καὶ γὰρ ἡ στιγμή καὶ συνέχει τὸ μήκος καὶ ὀρίζει· ἔστι γὰρ τοῦ μὲν ἀρχῆ τοῦ δὲ τελευτῆ. ἀλλ' ὅταν μὲν οὕτω λαμβάνη τις ὡς δυοὶ χρώμενος τῆ μιᾶ, ἀνάγκη ἴστασθαι, εἰ ἔσται ἀρχῆ καὶ τελευτῆ ἢ αὐτῆ στιγμῆ· τὸ δὲ νῦν διὰ τὸ κινεῖσθαι τὸ φερόμενον αἰεὶ ἕτερον. ὥσθ' ὁ χρόνος ἀριθμὸς οὐχ ὡς τῆς αὐτῆς στιγμῆς, ὅτι ἀρχῆ καὶ τελευτῆ, ἀλλ' ὡς τὰ ἔσχατα τῆς γραμμῆς μᾶλλον—καὶ οὐχ ὡς τὰ μέρη, διὰ τε τὸ εἰρημένον (τῆ γὰρ μέση στιγμή ὡς δυοὶ χρήσεται, ὥστε ἡρεμεῖν συμβήσεται), καὶ ἔτι φανερόν ὅτι οὐδὲν μόνον τὸ νῦν τοῦ χρόνου, οὐδ' ἡ διαίρεσις τῆς κινήσεως, ὥσπερ οὐδ' ἡ στιγμή τῆς γραμμῆς· αἱ δὲ γραμμαὶ αἱ δύο τῆς μιᾶς μόρια. ἢ μὲν οὖν πέρασ τὸ νῦν, οὐ χρόνος, ἀλλὰ συμβέβηκεν· ἢ δ' ἀριθμεῖ, ἀριθμὸς ἴ· τὰ μὲν γὰρ πέρατα ἐκείνου μόνον ἔστιν οὗ ἔστιν πέρατα, ὁ δ' ἀριθμὸς ὁ τῶνδε τῶν ἵπων, ἡ δεκάς, καὶ ἄλλοθι." *Phys.* 220a 9-25, trad. Radice, *Fisica*, 393.). Vedi anche *supra* n. 944.

⁹⁴⁶ Come sempre indivisibili non sono le parti di ciò che è continuo (v. punto 5) ma il limite/confine. Su questo aspetto Aristotele tornerà nel capitolo 3 del VI libro (233b 33 – 234b 30, in particolar modo in 234a 11-24).

⁹⁴⁷ È bene sottolineare che per Aristotele il tempo *non* è composto da istanti, infatti ciò che compone qualcosa può essere assunto come unità di misura di quel qualcosa, e l'istante non è unità di misura: "e poi l'istante non è una parte <del tempo>, perché la parte è l'unità di misura, e l'intero deve essere costituito di parti, mentre non risulta che il tempo sia composto di istanti." ("μετρῆι τε γὰρ τὸ μέρος, καὶ συγκεῖσθαι δεῖ τὸ ὅλον ἐκ τῶν μερῶν· ὁ δὲ χρόνος οὐ δοκεῖ συγκεῖσθαι ἐκ τῶν νῦν." *Phys.* 218a 6-8, trad. Radice, *Fisica*, 379.). Vale in ogni caso la massima generica per cui ciò che è continuo non può essere composto da indivisibili, v. punto 5. Vedi anche *An. Post.* 95b 10, *De Caelo* 299b 10, *Phys.* 231a 31.

sua completezza, in <perfetta> continuità⁹⁴⁸. Qui l'argomentazione ruota intorno al concetto di *interruzione* che è un altro dei concetti chiave per la comprensione del continuo.

5. Della *divisione in parti* e dell'intero. Relativamente allo scopo della presente ricerca, il discorso portato avanti nel VI libro risulta forse ancora più utile di quello del V libro dove si dava la definizione di continuo. Qui, infatti, Aristotele sostiene (e argomenta) che il continuo è composto da divisibili. Il continuo richiede, per i motivi già più volte esposti, che due enti (*lato sensu*) vadano a fondersi nei rispettivi limiti, in modo da avere un unico limite interno; tuttavia, poiché l'indivisibile non è composto da parti, non ha propriamente limiti che possano fondersi. Si potrebbe considerare l'indivisibile come limite di sé stesso, ma se si andasse a fondere con un altro indivisibile (ugualmente considerato come limite di sé stesso), allora, poiché gli estremi devono "fare tutt'uno" e non essere più divisibili, otterremmo che i due divisibili si uniscono interamente in un unico indivisibile. Ma questo indivisibile sarebbe unico, ed essendo indivisibile, come dice il nome, non si può dividere in parti; ma il continuo è un intero che si ha quando le parti sono unite, quindi l'indivisibile, che non è un intero e non ha parti, non può essere considerato come continuo. Per tali motivi, il continuo deve essere composto da parti a loro volta divisibili, dove l'indivisibile è sì presente ma solo come limite tra le parti, non come parte esso stesso. L'esempio principale che porta Aristotele è quello dei punti nelle linee: le parti che compongono una linea sono i segmenti, di cui i punti costituiscono solo confini fra di essi, separano il segmento A ed il segmento B ma non sono costitutivi dell'intero.⁹⁴⁹ Dal secondo capitolo in poi Aristotele procede a mostrare le

⁹⁴⁸ Per esigenze di chiarezza ho dovuto modificare leggermente la citazione in quanto Aristotele, contemporaneamente, spiega e nega questa posizione. La citazione completa è: "non esiste un'estensione diversa dai corpi, né distinta, né esistente in atto, la quale tenga separato ogni corpo di modo che non sia continuo [...] oppure che sia esterno al corpo nella sua completezza, in <perfetta> continuità." ("οὐκ ἔστι διάστημα ἕτερον τῶν σωμάτων, οὔτε χωριστὸν οὔτε

ἐνεργεῖα ὄν, ὃ διαλαμβάνει τὸ πᾶν σῶμα ὥστε εἶναι μὴ συνεχές, [...] ἢ καὶ εἴ τι ἔξω τοῦ παντός σώματος ἐστιν ὄντος συνεχούς." *Phys.* 213a 32 – 213b 2, trad. Radice, 347.). Per la restante parte in cui Aristotele tratta l'argomentazione sul vuoto (213a 12 – 217b 28) non vi sono riferimenti espliciti al concetto di continuità, sebbene sia possibile cogliere la presenza del tema "come in sottofondo", soprattutto quando entra in gioco il concetto di "divisibilità" della materia.

⁹⁴⁹ L'argomentazione intera occupa tutto il capitolo 1 del libro VI (231a 21 – 232a 22); particolarmente rilevanti *Phys.* 231a 21 – 231b 6 ("è impossibile che una realtà continua sia composta da indivisibili, come la linea da punti, ammettendo che la linea sia continua e il punto indivisibile. Le estremità dei punti di fatto non costituiscono unità – del resto, dell'indivisibile non si trova né un estremo né una qualche altra parte –, né gli estremi stanno insieme perché non c'è alcun estremo di una realtà senza parti; e poi l'estremo è qualcosa di diverso da ciò di cui è estremo. Inoltre, è necessario che i punti che vanno a formare il continuo siano a loro volta continui o almeno in reciproco contatto, e lo stesso discorso vale per tutti gli indivisibili. Ma queste realtà non potrebbero essere continue per i motivi esposti. Tutto ciò che è in contatto o lo è intero con intero, o parte con parte, o parte con intero. Però, dal momento che l'indivisibile è senza parti, è necessario che l'intero sia in contatto con l'intero; e quando l'intero è in contatto con l'intero non ci sarà continuo, il quale ha parti differenziate e si divide in parti che sono in questo senso differenti e distinte quanto al luogo" "Εἰ δ' ἐστὶ συνεχές καὶ ἀπτόμενον καὶ ἐφεξῆς, ὡς διώρισται πρότερον, συνεχὴ μὲν ὦν τὰ ἔσχατα ἔν, ἀπτόμενα δ' ὦν ἅμα, ἐφεξῆς δ' ὦν μηδὲν μεταξὺ συγγενές, ἀδύνατον ἐξ ἀδιαίρετων εἶναι τι συνεχές, οἷον γραμμὴν ἐκ στιγμῶν, εἴπερ ἢ γραμμὴ μὲν συνεχές, ἢ στιγμὴ δὲ ἀδιαίρετον. οὔτε γὰρ ἔν τὰ ἔσχατα τῶν στιγμῶν (οὐ γὰρ ἐστὶ τὸ μὲν ἔσχατον τὸ δ' ἄλλο τι μόνον τοῦ ἀδιαίρετου), οὔθ' ἅμα τὰ ἔσχατα (οὐ γὰρ ἐστὶν ἔσχατον τοῦ ἀμεροῦς οὐδὲν ἕτερον γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ οὐ ἔσχατον). ἔτι δ' ἀνάγκη ἦτοι συνεχεῖς εἶναι τὰς στιγμὰς ἢ ἀπτομένας ἀλλήλων, ἐξ ὧν ἐστὶ τὸ συνεχές· ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ πάντων τῶν ἀδιαίρετων. συνεχεῖς μὲν δὴ οὐκ ἂν εἴεν διὰ τὸν εἰρημένον λόγον· ἅπτεται δ' ἅπαν ἢ ὅλον ὅλου ἢ μέρος μέρους ἢ ὅλου μέρος. ἐπεὶ δ' ἀμερὲς τὸ ἀδιαίρετον, ἀνάγκη ὅλον ὅλου ἅπτεσθαι. ὅλον δ' ὅλου ἀπτόμενον οὐκ ἔσται συνεχές. τὸ γὰρ συνεχές ἔχει τὸ μὲν ἄλλο τὸ δ' ἄλλο μέρος, καὶ διαίρεται εἰς οὕτως ἕτερα καὶ τόπω κεχωρισμένα." Trad. Radice, 485.) e *Phys.* 231b 10-18 ("poi <i>continui> sarebbero divisibili in indivisibili, se è vero che ciascuno di essi si scinde proprio nelle parti che lo costituiscono. Ma nessun continuo è divisibile in realtà senza parti. Oltre a ciò, fra i punti e gli istanti non è neppure possibile <supporre> un intermedio diverso per genere. Ma poniamo che ci sia: è chiaro che esso sarà o indivisibile o divisibile, e in quest'ultimo caso si dividerà o in indivisibili o in parti ulteriormente divisibili all'infinito: ma ciò altro non è che il continuo. È allora evidente che ogni continuo è divisibile in parti a loro volta sempre divisibili, perché se lo fosse in parti indivisibili, fra queste ultime ci sarebbe contatto del

varie implicazioni di questa divisibilità del continuo applicata al moto, alla grandezza, alla distanza, al tempo etc... particolarmente interessante è l'argomentazione che adduce per dimostrare che la divisibilità all'infinito di un segmento tra un punto A ed un punto B non comporta che la distanza tra A e B sia infinita, come invece sembra concluda Zenone coi suoi celebri paradossi.⁹⁵⁰ Ritengo che ciò sia interessante per questo studio su Parmenide in quanto, come molti studiosi hanno fatto presente, gli argomenti di Zenone non sembrano essere diretti contro il concetto di molteplice a favore quindi dell'unità, ma contro la possibilità stessa di parlare del mondo in termini di unità e molteplicità⁹⁵¹. Pare cioè che i paradossi zenoniani si possano ritorcere anche contro la "tesi dell'unità" che secondo la vulgata avrebbe avuto il maestro. Pare dunque che i ragionamenti aristotelici possano "mettere in salvo" Parmenide da questi apparenti paradossi proprio grazie ad uno specifico modo di intendere il concetto di continuità.

6. Del rapporto tra *motore* e *mosso*. Nel libro VII (/VIIa) Aristotele tratta la delicata questione della trasmissione del movimento, gettando le basi per l'esposizione di uno dei suoi concetti più celebri, quello del Motore Immobile. Poiché, come abbiamo visto, il movimento è continuo, allora esso si può applicare solo a corpi che siano continui o per lo meno in contatto⁹⁵². L'argomentazione aristotelica non si rifà direttamente al concetto di continuità, tuttavia sfrutta il concetto di divisibilità che, come abbiamo visto, è il segno della continuità: se tutto il continuo è divisibile, allora ogni divisibile è continuo per le parti in cui è divisibile.⁹⁵³ Questo discorso vale per ogni rapporto tra motore e mosso, sia per quello tra mossi che si trasmettono tra loro il motore impartito originariamente dal motore immobile, sia per quello tra il primo motore immobile e gli enti da lui mossi⁹⁵⁴; in questa trasmissione

continuo è uno solo ed è in contatto." "ἔτι διαιροῖτ' ἂν εἰς ἀδιαίρετα, εἴπερ ἐξ ὧν ἐστὶν ἐκάτερον, εἰς ταῦτα διαιρεῖται· ἀλλ' οὐθὲν ἦν τῶν συνεχῶν εἰς ἀμερῆ διαιρετόν. ἄλλο δὲ γένος οὐχ οἷόν τ' εἶναι μεταξύ [τῶν στιγμῶν καὶ τῶν νῦν οὐθὲν]. ἢ γὰρ [ἔσται, δῆλον ὡς ἦτοι] ἀδιαίρετον ἔσται ἢ διαιρετόν, καὶ εἰ διαιρετόν, ἢ εἰς ἀδιαίρετα ἢ εἰς αἰεὶ διαιρετά· τοῦτο δὲ συνεχές. φανερόν δὲ καὶ ὅτι πᾶν συνεχές διαιρετόν εἰς αἰεὶ διαιρετά· εἰ γὰρ εἰς ἀδιαίρετα, ἔσται ἀδιαίρετον ἀδιαίρετου ἀπτόμενον· ἐν γὰρ τὸ ἔσχατον καὶ ἄπτεται τῶν συνεχῶν.")

⁹⁵⁰ La divisione infinita (potenziale) degli spazi si accompagna ad una divisione infinita (potenziale) del tempo necessario per percorrerli. La conclusione – qui estremamente riassunta – è che pur potendo moltiplicare all'infinito gli spazi che bisogna percorrere (in quanto lo spazio continuo è divisibile all'infinito), tuttavia bisogna anche dividere il tempo necessario in modo direttamente proporzionale, per cui quando si andrà a calcolare il tempo necessario la grandezza minima del tempo che si prenderà in considerazione sarà inversamente proporzionale al numero di divisioni (del tempo e dello spazio), per cui il risultato matematico sarà sempre lo stesso (il tempo andrà infatti moltiplicato per il risultato della moltiplicazione tra queste due grandezze inversamente proporzionali, cioè per "1"). Data quindi una distanza A-B qualsiasi (finita) essa sarà sempre percorribile in un tempo finito X che rimarrà il medesimo a prescindere da quante volte vogliamo dividere il segmento A-B. L'argomentazione svolta da Aristotele occupa tutto il secondo capitolo (*Phys.* 232a 23 – 233b 32).

⁹⁵¹ Cerri, *Dall'universo-blocco all'atomo nella scuola di Elea*, 74–100 soprattutto p.82; G. Calogero, «La logica del secondo eleatismo», *Atene e Roma* 14 (1936): 152; Mario Untersteiner, a c. di, *Zenone: testimonianze e frammenti* (Firenze: La nuova Italia, 1970), passim; (= Untersteiner e Reale, *Eleati*); Reale, *Melisso*, 117–21; Cfr. Hermann Ferdinand Fränkel, «Zeno of Elea's Attacks on Plurality», *The American Journal of Philology* 63, n. 1 (1942): 1–25, <https://doi.org/10.2307/291077>; Stephen Makin, «Zeno on Plurality», *Phronesis* 27, n. 3 (1982): 223–38; Curd, «Eleatic Monism in Zeno and Melissus»; Anthony Arthur Long, a c. di, «Zeno», in *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy* (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999), 134–58.

⁹⁵² Aristotele non entra troppo nel dettaglio della differenza tra la trasmissione del modo tra i corpi continui e quelli semplicemente a contatto. Il motivo per cui afferma che il moto sia trasmissibile in entrambi i casi, penso, sta nel fatto che i corpi a contatto (ma non continui) si trovano in una situazione in cui i limiti, trovandosi a contatto "come se fossero attaccati" in quel preciso momento, non lasciano spazi intermedi (si ricordi il senso di *συνεχής* come *unintermitting*) di fatto è "come se fossero un tutt'uno", cioè "come se fossero continui", in una sorta di "continuità accidentale".

⁹⁵³ L'argomentazione, che fa ricordo anche ai concetti di parte/intero, si trova principalmente in *Phys. VII* 242a 37-49 (= *Phys. VIIa* 242a 4-14).

⁹⁵⁴ "Però, se è necessario che, in un moto locale e di tipo fisico quello che muove per primo sia in contatto oppure sia continuo rispetto all'oggetto mosso (come peraltro si può constatare dappertutto), allora è pure necessario che i corpi moventi e i corpi mossi siano in un rapporto di continuità e in reciproco contatto, in

continua del moto, inoltre, “da tutti loro scaturisce una qualche unità”⁹⁵⁵. Questa unità, ovviamente, non è l’unità degli enti come se esistesse un unico ente continuo, bensì l’unità del movimento, per cui al movimento di un dato ente *corrisponde* il movimento di un altro: il movimento del cavallo muove il carro, l’arresto del cavallo provoca l’arresto del carro. Il celebre esempio della freccia che una volta scoccata continua a muoversi perché riceve la spinta dell’aria (a sua volta spinta poco prima dalla freccia) si basa proprio su questo principio dell’unità (e trasmissione) del movimento. Questa *unità*, come l’unità fisica degli enti, è garantita dalla continuità tra gli enti che in questo specifico contesto – come penso dimostri il fatto che Aristotele accetti anche il semplice contatto⁹⁵⁶ – va vista principalmente nell’ottica di “ciò che non è interrotto”, *unintermitting*; infatti “fra i continui non c’è nulla in mezzo. In conclusione, non c’è dubbio che tra il primo estremo del mosso e l’ultimo del motore non si ha intermedio”.⁹⁵⁷ Particolarmente interessante è l’esempio pratico del come si genera la conoscenza sensibile, cioè con delle modificazione che partendo dall’esterno “vengono trasmesse” al nostro corpo mediante il contatto fisico;⁹⁵⁸ ciò non sarebbe possibile se ci fosse un “vuoto” che bloccasse tale movimento.⁹⁵⁹

Mi pare dunque che si possa affermare con certezza che risulta evidente che Aristotele, nella *Fisica*, utilizza il termine *συνεχής* inglobando tutte le sfumature che abbiamo già visto inizialmente: il *raccoglimento in unità di una molteplicità* (potenzialmente infinita), *l’indissolubilità dei legami* ma anche la *divisibilità delle parti* (dunque divisibilità e indivisibilità insieme a seconda del punto di vista), l’assenza di *intermittenza* (legata a quanto detto prima circa l’indissolubilità dei legami) – anche in senso metaforico – e la presenza di un *ordine imm modificabile* (anche questo aspetto strettamente legato ai precedenti) e/o una *regola* – anche qui torna il senso metaforico –.

Un’analisi completa della ricorrenza dei termini nelle altre opere aristoteliche risulterebbe pedante⁹⁶⁰ in quanto si tornerebbero a ripetere sempre i medesimi concetti, per cui mi limiterò a indicare i

modo tale che una qualche unità scaturisca da tutti loro”. (“ἀλλ’ εἰ τὸ κινεῖν πρῶτως κατὰ τόπον καὶ σωματικὴν κίνησιν ἀνάγκη ἢ ἄπτεσθαι ἢ συνεχῆς εἶναι τῷ κινουμένῳ, καθάπερ ὁρῶμεν ἐπὶ πάντων, ἀνάγκη τὰ κινούμενα καὶ τὰ κινεῖντα συνεχῆ εἶναι ἢ ἄπτεσθαι ἀλλήλων, ὥστ’ εἶναι τι ἐξ ἀπάντων ἔν.” trad. Radice, *Fisica*, 573.).

⁹⁵⁵ V. nota precedente.

⁹⁵⁶ *Supra* 952.

⁹⁵⁷ “τῶν δὲ συνεχῶν οὐδὲν μεταξύ. φανερόν οὖν ὅτι τοῦ κινουμένου καὶ τοῦ κινεῖντος πρῶτου καὶ ἐσχάτου πρὸς τὸ κινούμενον οὐδὲν ἐστὶν ἀνὰ μέσον.” *Phys.* 245a 15- 245b 2, trad. Radice, *Fisica*, 591. In modo analogo *Phys.* 244a 14 – 244b 2: “In ogni caso, è impossibile che un oggetto sposti qualcosa da sé verso un altro o da un altro verso sé, se la cosa stessa non è in contatto, di modo che è evidente che fra il motore e il mosso secondo il luogo non vi è nulla in mezzo” (“ἀδύνατον δὲ ἢ ἀφ’ αὐτοῦ πρὸς ἄλλο ἢ ἀπ’ ἄλλου πρὸς αὐτὸ κινεῖν μὴ ἀπτόμενον, ὥστε φανερόν ὅτι τοῦ κατὰ τόπον κινουμένου καὶ κινεῖντος οὐδὲν ἐστὶ μεταξύ”. Trad. Radice, 585.).

⁹⁵⁸ “Se dunque il soggetto alterato si altera per effetto degli impulsi sensibili è evidente che in tutti questi devono essere contemporaneamente presenti l’ultimo agente dell’alterazione e il primo recettore dell’alterazione: infatti, l’aria è in continuità con l’oggetto e il corpo è in continuità con l’aria; e inoltre il colore è in continuità con la luce e la luce con la vista” (“εἴπερ οὖν ἀλλοιοῦνται τὸ ἀλλοιούμενον ὑπὸ τῶν αἰσθητῶν, ἐν ἅπασί γε τούτοις φανερόν ὅτι ἅμα ἐστὶ τὸ ἔσχατον ἀλλοιοῦν καὶ τὸ πρῶτον ἀλλοιούμενον· τῷ μὲν γὰρ συνεχῆς ὁ ἀήρ, τῷ δ’ ἀέρι τὸ σῶμα. πάλιν δὲ τὸ μὲν χρῶμα τῷ φωτί, τὸ δὲ φῶς τῇ ὄψει.” *Phys.* 245a 2-7, trad. Radice, *Fisica*, 589.).

⁹⁵⁹ Analizzare la teoria della conoscenza in Parmenide richiederebbe un lavoro a sé; tuttavia mi pare interessante far notare che, in un certo senso anche in Parmenide il contatto sembra essere centrale sotto questo punto di vista. Nel frammento 4, infatti, Parmenide sottolinea il ruolo della mente di tenere *unificato* (o almeno *vicino/presente παρὲντα*) ciò che secondo i sensi sarebbe *disperso* (o per lo meno *lontano/assente ἀπέοντα*), la mente ristabilisce contatti che *sembrano* essere infranti.

⁹⁶⁰ In tutto il *corpus* aristotelico pervenutoci le occorrenze totali dei termini con radice *συνεχ-* sono ben 687 (comprese quelle della fisica già citate e, ovviamente, le varianti *ξυνεχ-*. Tra le principali *συνεχές* (180 occorrenze), *συνεχῶς* (132), *συνεχής* (102), *συνεχή* (80).

principali passi in altre opere in cui il concetto di continuità torna nei sensi precedentemente detti, senza però compiere un'analisi precisa⁹⁶¹:

- In rapporto all'unità e l'uno: *Metafisica* 1015b 36 – 1016a 17, 1016b 10-15, 1017a 4, 1052a 15 – 1052b 1.
- In rapporto alla divisibilità e al rapporto parti-tutto: *De Caelo* 268a 20 sgg., 287a 5-10, 313b 6; *De sensu* 445b 26-31, 446b 15, 448b 5; *Metafisica* 1020a 6-14, 1020a 30, 1040b 13-16, 1053a 24; *Etica Eudemia* 1220b 22.
- In rapporto al movimento: *De Caelo* 269b 9sgg, 287a 23-24, 290a 6; *De anima* 419a 14, 419b 35, 420a 3, 425a 19; *Metafisica* 1050b 26; *Etica Eudemia* 1220b 27.
- In riferimento all'inseparabilità del legame: *De longitudine et brevitae vitae* 467a 29, *Metafisica* 1040b 13-16.
- In riferimento alla non intermittenza⁹⁶²: *De respiratione* 480a 5-6, 480b 10-11; *Etica nicomachea* 1158a 25, 1175a 4-5, 1176b 35; *Etica Eudemia*, 1238a 30-31; *Politica* 1316a 34.
- In riferimento all'ordine/regola: *Metafisica* 1024a 20-23, 1040b 13-16.

Un aspetto che nella *Fisica* invece non si è potuto trattare è quello della continuità riferita al cosmo intero, alla realtà tutta, come emerge chiaramente dalla lettura complessiva del *De Caelo*, in particolar modo in 275b 29, 280a 20.

Il concetto di continuità viene poi inteso in senso “metaforico” – o comunque “non letterale”, cioè come si dice degli enti fisici – a proposito dell'anima e dell'intelletto (*De anima* 403 3-9), a proposito del “perseverare nelle virtù o nei vizi” (*Etica nicomachea* 1100b 16, 1114a 9, 1150b 34-35, 1170a 7/8, 1177a 23.)

Infine, vi è un caso che si ritiene parecchio interessante e che quindi merita una citazione a parte. In *Problemata* XVI, 8, 914b 9 – 915a 24 Aristotele analizza la natura dell'acqua e, ad un certo punto, arriva ad affermare che “essendo raccolta e tutt'unita in sé (συνεχῆς), l'acqua sta ferma sotto la pressione dell'aria, finché è tenuta indietro da essa. E se il primo strato dell'acqua sta fermo, lo stesso è per il resto, in quanto da quello dipende ed è con esso uno e tutt'unito (ἓν καὶ συνεχῆς)”⁹⁶³. Questa traduzione è di Giannantoni; come si nota in modo evidente egli non esita a tradurre *συνεχῆς* come “unito in sé”, “tutt'unito”, prendendo spunto quindi *direttamente* dal significato della radice e del verbo *συνέχω* da cui deriva, proprio come consigliato dallo stesso Aristotele in *Fisica* 227a 14. Cosa cambia dunque tra “ἓν” e “συνεχῆς” in questo specifico caso? È una semplice endiadi? Penso che la risposta vari dal punto di vista da cui si guarda la questione. Se si vuole guardare semplicemente allo stato finale senza dubbio i due termini di fatto tendono ad identificarsi; tuttavia, se si guarda all'aspetto “genetico” è evidente che il *συνεχῆς* rende ragione dell' ἓν, spiega come ci si sia ritrovati a quell' ἓν, cioè tramite l'unione/unificazione; non è un “uno” semplice, ma un “tutt'uno”, un qualcosa che “è reso uno”.

Mi pare dunque di aver esibito abbastanza elementi per poter affermare in tutta tranquillità che il concetto di *continuità*, almeno per come lo intende Aristotele, è più che appropriato per risolvere il problema del rapporto tra l'uno e i molti nei termini del rapporto tra le parti e l'intero tramite l'indissolubilità del legame unificatore in virtù di una specifica regola.

⁹⁶¹ Talvolta il senso sarà evidente, altre volte sarà più sfumato; spesso un passaggio richiama più sensi, ma lo citerò in merito al senso che emerge principalmente, qualche volta il medesimo passo lo collocherò in più di una sezione perché i sensi che emergono sono ugualmente importanti per la comprensione di quel passo.

⁹⁶² In questo senso bisogna intendere anche la maggior parte delle citazioni che raggrupperò successivamente a parte come “metaforiche”.

⁹⁶³ “ἐπισπώμενον δὲ καὶ συνεχῆς ὄν αὐτῷ πᾶν τὸ ὕδωρ μένει πιεζοῦμενον ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ἕως ἂν ἀπωσθῆ πάλιν ὑπ' αὐτοῦ. τῆς δὲ ἀρχῆς μενούσης, καὶ τὸ ἄλλο ἐξ αὐτῆς κρέματα ὕδωρ ἓν καὶ συνεχῆς.” 915a 16-19, trad. Giannantoni.

3. Platone: conferme rapsodiche.

Platone è molto più parco nell'uso del concetto di continuità, infatti le ricorrenze dei termini con radice *συνεχ-* sono solo 38; le pur ridotte ricorrenze ci permettono comunque di comprendere che il senso di base è sostanzialmente il medesimo che in Aristotele. Vediamo molto velocemente⁹⁶⁴ alcuni passi:

- *Fedone* 98 d 1-2: “τὰ ὀστᾶ μετὰ τῶν σαρκῶν καὶ δέρματος ὃ συνέχει αὐτά.” cioè “tiene insieme le ossa con la carne e la pelle”. Qui è evidente il senso del tenere insieme e fare un tutt'uno, un intero organico.
 - In modo analogo *Repubblica* e 1-2: “νῶτον συνεχῆς ἐνὸς σφονδύλου ἀπεργαζομένους”, “formando [essi] come il dorso continuo di un unico fusaiolo”⁹⁶⁵; le parti continue fra di loro possono essere considerate come “un'unica cosa”.
 - Similmente *Fedone* 99 c 5-6: “καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἴονται.” “e non credono affatto che il bene e il conveniente siano ciò che veramente lega e tiene insieme”⁹⁶⁶. In particolar modo qui emerge il fatto che l'unità non si trova di per sé ma è costituita grazie a qualcosa “che veramente (ἀληθῶς) lega”.
 - In questo stesso senso il verbo ricorre anche in *Gorgia* 503 a 1, dove tra l'altro l'intero passaggio logico di Platone conferma ulteriormente la nostra proposta interpretativa generale: “E i sapienti dicono, o Callide, che cielo, terra, dèi e uomini sono tenuti insieme dalla comunanza, dall'amicizia, dalla temperanza e dalla giustizia: ed è proprio per tale ragione, o amico, che essi chiamano questo intero universo «cosmo», ordine, e non, invece, disordine o dissolutezza”⁹⁶⁷; il “tenere insieme” avviene in virtù di un principio unificatore (in questo caso comunanza amicizia temperanza o giustizia) che consente un “ordine ben preciso”; l'unità generata dalla *συνέχεια* non è l'insieme indistinto di enti meramente giustapposti.
 - In modo più blando in *Repubblica* 574 a 3-4: “ἢ μεγάλας ὠδῖσί τε καὶ ὀδύνας συνέχεσθαι” “oppure trovarsi legati a grandi dolori e angosce”, dove il senso che si vuole trasmettere è l'inscindibilità delle cose fra loro legate.
 - In *Sofista* 242 d 7 – 242 e 2, esprimendosi sulle teorie dei Pluralisti, Platone ci informa che taluni sostenessero “che [...] l'essere raccogliesse uno e molteplice, si abbracciasse con odio e con amore”⁹⁶⁸.
- *Sofista* 262 c 1-2 “καὶ κατὰ ταύτην δὴ τὴν συνέχειαν οὐδεὶς ποῦ συνέστη λόγος.” “anche secondo questa successione non può sussistere ancora un discorso.”⁹⁶⁹. Qui emerge il senso dell'ordinamento.
- *Lettera III* 318 e 6-7: “Σχεδὸν δ' εἰς λόγον ὁ λόγος ἦκει μοι συνεχῆς τῷ νυνδῆ γενόμενος,” “Il filo del discorso sviluppandosi quasi senza interruzione mi ha condotto a questo punto”⁹⁷⁰; emerge chiaramente il senso della mancanza di interruzioni.
 - In modo analogo *Leggi I* 625 e 6-7 “ὅτι πόλεμος αἰεὶ πᾶσιν διὰ βίου συνεχῆς ἐστὶ πρὸς ἀπάσας τὰς πόλεις” “che finché c'è vita c'è una guerra continua di ciascuno

⁹⁶⁴ Si cercherà di trovare un esempio significativo per una delle sfumature finora evidenziate.

⁹⁶⁵ Trad. Radice in Giovanni Reale, a c. di, *Platone. Tutti gli scritti* (Milano: Bompiani, 2014), 1324–25.

⁹⁶⁶ Trad. Reale, 107.

⁹⁶⁷ “φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὃ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὃ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν”. *Gorgia* 507 e 6, trad. Reale, 915.

⁹⁶⁸ “ὅτι λέγειν ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν, ἔχθρα δὲ καὶ φιλία συνέχεται”. Alquanto curioso che il termine venga utilizzato proprio in una discussione sul numero dei principi.

⁹⁶⁹ Trad. Mazzarelli in Reale, *Platone. Tutti gli scritti*, 305.

⁹⁷⁰ Trad. Radice in Reale, 1802.

Stato contro l'altro"⁹⁷¹; il senso che emerge è la mancanza di interruzioni e la permanenza costante dello stato descritto, in questo caso la guerra.

A parte, per la sua rilevanza per questo studio, ritengo vada citato *Repubblica* 616 b 2 – 617 d 1. In questo lungo paragrafo, che fa parte del grande “mito di Er”, Platone descrive “il fuso della Necessità” in un modo che richiama chiaramente una descrizione cosmica; esso, infatti, è composto da una serie di 8 fusi concentrici ognuno dentro l'altro, in un modo che richiama le principali concezioni cosmologiche dei cieli concentrici⁹⁷². L'analogia cosmica è esplicitata sin dalle prime righe, allorché Platone, dovendo descrivere questo luogo mitico, sostiene che “[...] da quella posizione si potevano scorgere, in mezzo alla luce, le estremità dei legami protendersi dal cielo; in effetti tale luce è il legame del cielo, la forza che tiene unita la volta celeste, come fanno le fasce della chiglia delle triremi. Fra queste estremità era teso il fuso della Necessità, da cui dipendono tutti i moti di rivoluzione.”⁹⁷³ Tralasciando qui i problemi ermeneutici di questo complicato passo, quel che si può dire con assoluta certezza è che Platone ci sta presentando una situazione in cui un *qualcosa* (la luce, che per la maggior parte dei critici qui indica il Sommo Bene e lo stesso fuso della Necessità⁹⁷⁴) tiene unite le parti del cosmo e fa sì che la volta celeste (τὴν περιφορὰν) sia unita/continua (συνέχον, appunto “un tutt'uno”). Il concetto di *continuità* qui, dunque, non solo è utilizzato nel senso in esame, ma *specificatamente* per indicare l'unità del cosmo, cioè della Realtà tutta. Pare dunque che, per lo meno dal punto di vista concettuale, la coppia “ἔν, συνεχές” – che di fatto alla luce di tutte le osservazioni fatte finora sembra essere un'endiadi – per indicare il cosmo/realtà goda di una fortuna che va ben oltre il testo parmenideo (beninteso: se il soggetto parmenideo è l'ἕόν-Cosmo).

4. Prima di Platone

Appurato che il termine συνεχής nelle filosofie dei due più grandi autori dell'antichità venisse utilizzato proprio per indicare l'unità della molteplicità, può restare ancora il dubbio che tale senso venga attribuito a questo termine a partire proprio da Platone ed Aristotele, ma che in origine non fosse presente. Serve quindi un'ultima analisi, seppur rapida, che possa fungere da “prova del 9”. In questa ultima sezione cercherò dunque di mostrare alcuni esempi che possano provare in modo

⁹⁷¹ Trad. Reale, 1461.

⁹⁷² “Stando al suo racconto, dobbiamo immaginare che si trattasse suppergiù di un grande fusaiolo cavo e completamente svuotato all'interno, in cui trovava posto un altro più piccolo, di forma corrispondente, come quelle scatole che si incastrano l'una nell'altra; nel secondo fusaiolo si inseriva poi un terzo, un quarto e poi ancora altri quattro.” In seguito Platone descrive il movimento di questi fusi, i quali girano più velocemente all'interno e più lentamente all'esterno. Tale modello avrà poi grande fortuna nel medioevo, si pensi semplicemente alla concezione dei *cieli* del Paradiso in Dante. Per un'analisi di questo passo si guardino le note esplicative di Francesco Adorno, a c. di, *Dialoghi politici e lettere di Platone I* (Torino: UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese), 1970), 660–64. Cfr. James Adam, *The Republic of Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1902), 441–48, 470–71; Pierre Duhem, *Le système du monde*. (Paris: Librairie scientifique A. Hermann et fils, 1913), 59–64; Guy Donnay, «Le système astronomique de Platon», *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 38, n. 1 (1960): 5–29, <https://doi.org/10.3406/rbph.1960.2304>. Per i riferimenti con la cosmologia pitagorica, all'interno della cui scia di continuità secondo vari autori dovrebbe porsi anche Parmenide, v. Eduard Zeller e Rodolfo Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte I, Volume 2. Ionici e Pitagorici.*, a c. di e trad. da Rodolfo Mondolfo (Firenze: La nuova Italia, 1967), 335–45, 648–60.

⁹⁷³ “καὶ ἰδεῖν αὐτόθι κατὰ μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα· εἶναι γὰρ τοῦτο τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποζώματα τῶν τριηρῶν, οὕτω πᾶσαν συνέχον τὴν περιφορὰν· ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένον Ἀνάγκης ἄτρακτον, δι' οὗ πᾶσας ἐπιστρέφονται τὰς περιφορὰς· οὗ τὴν μὲν ἠλακάτην τε καὶ τὸ ἄγκιστρον εἶναι ἐξ ἀδάμαντος, τὸν δὲ σφόνδυλον μεικτὸν ἐκ τε τούτου καὶ ἄλλων γενῶν” *Rep* 616 b 7 – c 7, trad. Reale, *Platone. Tutti gli scritti*, 1324.

⁹⁷⁴ V. i testi citati alla nota 972.

inequivocabile che questo è il senso specifico del termine⁹⁷⁵ e che dunque Parmenide, a meno di intenderlo come un'isolata isola solitaria nel mare della grecità⁹⁷⁶, non poteva che avere questo senso in mente quando scrisse che ἑὸν è “ἐν συνεχέει”. Che poi, per tali motivi, il soggetto più appropriato sia il Cosmo è *solo* una “conseguenza ermeneutica”, cioè che può essere esposta come possibilità ben fondata e coerentemente argomentata; detto altrimenti, l'ammissione di questo senso di συνεχέει non implica automaticamente che Parmenide stia parlando del Cosmo. Tuttavia, lo rende molto probabile. Si anticipa già che la seguente ricerca mostrerà che il senso primario che emerge da questa radice è quello della legatura indissolubile, sebbene lo scarso numero complessivo di citazioni ci obbliga ad esprimerci con estrema cautela.

4.1 Filosofi

Sfortunatamente, in ambito filosofico, ci sono pervenute pochissime attestazioni⁹⁷⁷ di termini con la radice συνεχ-; l'unico a utilizzare certamente questo concetto è Democrito; inoltre è presente una citazione di Stobeo su Filolao, sebbene questo sia ritenuto un frammento spurio⁹⁷⁸, dove compare il concetto di continuità. Ciononostante, queste seppur ridotte e fragili testimonianze, si pongono perfettamente in linea con quanto detto finora. Vediamo dunque i casi pervenuti:

- Un'occorrenza, come abbiamo anticipato, è presente tra i frammenti spuri di Filolao; che il frammento sia considerato non autentico – aspetto che comunque non è del tutto certo –, sebbene sminuisca il valore della citazione, tuttavia non l'annulla del tutto. Il fatto che questa serie di concezioni sia stata attribuita a Filolao, infatti, è indice del fatto che molto probabilmente c'era una certa congruenza d'argomentazione. Per tali motivi, si ritiene

⁹⁷⁵ In realtà, come si vedrà, il senso che emerge prima di Parmenide è quello della legatura indissolubile, che però implica già, come vedremo nei singoli esempi, il passaggio *almeno* dalla dualità all'unità (es. *Iliade* 4 133).

⁹⁷⁶ Si noti che questo è il modo in cui la *vulgata tout court* ha letto Parmenide: in un primo momento gli ionici si occuparono di questioni cosmologiche; in seguito, senza alcun aggancio alle filosofie ioniche, farebbe la sua comparsa Parmenide, il quale parlerebbe di un misterioso “Essere”; successivamente, si svilupparono le filosofie pluraliste, che avevano nuovamente al centro della loro attenzione il cosmo, come se nel frattempo nessuno avesse smesso di parlarne; finalmente, Platone riconosce come “padre” Parmenide, ma subito dopo commette il parricidio; infine, arriva Aristotele che sostiene che l'Eleate non sapesse ragionare correttamente e che il suo discepolo Melisso fosse talmente grezzo che non serviva nemmeno perdere tempo a confutarlo.

⁹⁷⁷ Sono poche le attestazioni nei frammenti veri e propri; molto più numerose sono invece le testimonianze successive che utilizzano i termini con radice συνεχ- per descrivere certi aspetti delle varie filosofie trattate; per esempio Plutarco (*De amicorum multitudine* 5 p. 95) esprimendosi sull'amicizia che “unisce” utilizza proprio il termine “συνέχει” e come analogia cita quello che noi classifichiamo come frammento 31 di Empedocle, cioè “come allorché il caglio legò e inchiodò il bianco latte” (“ὡς δ' ὅτ' ὀπὸς γάλα λευκὸν ἐγόμεφωσεν καὶ ἔδησε” trad. Giannantoni). Questa azione descritta da Empedocle rientra pienamente nel senso che stiamo mostrando del concetto di συνέχεια, tuttavia questa citazione ci mostra solo che Plutarco ritenne appropriata l'espressione per esprimere tale concetto, non Empedocle. D'altronde lo stesso Platone in *Soph.* 242 C-D (=31 A 29) utilizza il verbo συνέχω per descrizione l'azione di Contesa e Amicizia nel legare il molteplice e l'uno (“ὡς τὸ ὄν πολλά τε καὶ ἓν ἐστίν, ἔχθραι δὲ καὶ φιλίας συνέχεται.” “ciò che è, è insieme molti e uno, ed unito lo tengono la Contesa e l'Amicizia”, trad. Giannantoni; nello stesso identico senso Plutarco *De primo frigido* 16 p. 952 b =31 B 19), ma ciò ovviamente non ha alcun valore probante rispetto ad Empedocle; tutt'al più è una conferma del senso del termine in Platone (e in Plutarco) e un *fleBILE* indizio sul fatto che magari Empedocle utilizzò questo termine in una porzione di testo non pervenutoci; ma si tratta di mere supposizioni. In modo analogo Filopono (*In de gen. et corr.* 160.3-7 = 31 A 87) utilizza il concetto di continuità per trasferire alcune proprietà delle parti all'intero, in perfetta armonia col senso che era emerso dall'analisi del concetto in Aristotele.

⁹⁷⁸ Oltre a Diels di tale opinione sono anche Zeller (Zeller e Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte 1, Volume 2. Ionici e Pitagorici.*, 468 n. 4.) e Frank (Erich Frank, *Plato und die sogenannten Pythagoreer* (Halle: Niemeyer, 1923), 282–91.); è invece “garantista” Mondolfo in Zeller e Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte 1, Volume 2. Ionici e Pitagorici.*, 376.

opportuno citare questo frammento, seppur tenendo a mente questa problematica. Leggiamo dunque 44 B 21.9-10: “ὁ κόσμος εἷς ἐὼν καὶ συνεχῆς καὶ φύσει διαπνεόμενος καὶ περιγαγόμενος ἐξ ἀρχιδίου”, cioè “il cosmo, uno e continuo e per natura animato in ogni sua parte e fin dall’eterno mosso circolarmente”⁹⁷⁹. Di per sé questa citazione non ci dice alcunché in merito al concetto di continuità, tuttavia è interessante per un duplice motivo: prima di tutto perché cita la continuità insieme all’unità, il che ribadisce nuovamente come questa coppia concettuale costituisca una sorta di “espressione fatta”; secondariamente, perché è riferita proprio al cosmo. Una delle poche citazioni tra i presocratici del concetto di συνέχεια, nonché l’unica (oltre a quella parmenidea) in cui il concetto è esplicitamente collegato a quello di “ἐν”, è riferita proprio all’universo, al κόσμος⁹⁸⁰. Questa coincidenza non ci autorizza ovviamente a sostenere con assoluta certezza che il soggetto parmenideo sia il cosmo, tuttavia contribuisce, insieme alle altre coincidenze già fatte notare, ad avvalorare questa ipotesi. Il fatto che sia un frammento spurio non incide su ciò; se anche Filolao non avesse pensato ciò, resta pur vero che doveva essere presente un “sentito comune” arrivato fino a Stobeo per cui il cosmo sarebbe “uno e continuo” e per cui questa concezione sarebbe stata condivisa da Filolao, perciò probabilmente da tutti i pitagorici, di cui, tra l’altro, forse, Parmenide fu scolaro/frequentatore.

- Democrito utilizza il concetto di continuità 6 volte, di cui ben 3 in un unico frammento.
 - Una prima occorrenza assai rilevante è quella del frammento 179: “παῖδες ἀνιέντες οὔτε γράμματα ἄν μάθοιεν οὔτε μουσικὴν οὔτε ἀγωνίην οὐδ’ ὅπερ μάλιστα τὴν ἀρετὴν συνέχει, τὸ αἰδεῖσθαι μάλᾳ γὰρ ἐκ τούτων φιλεῖ γίνεσθαι ἢ αἰδῶς”. Giannantoni rende così: “I ragazzi, abbandonati a sé stessi, alla maniera dei barbari, a non faticare, non apprenderebbero né il leggere e scrivere né la musica né la ginnastica né *ciò che più di tutto costituisce il vero fondamento della virtù* [μάλιστα τὴν ἀρετὴν συνέχει], il senso dell’onore [αἰδεῖσθαι]: poiché proprio attraverso quelle discipline suol sorgere [nei giovani] il senso dell’onore [αἰδῶς]”. Come è evidente, Giannantoni traduce in un modo molto libero che sembra addirittura snaturare il senso di quel “συνέχει”⁹⁸¹, per lo meno in base a quanto detto finora. In realtà, vi sono tre modi in cui la frase potrebbe essere intesa dal punto di vista letterale, pur rimanendo sostanzialmente invariato il significato: 1) Democrito ci sta dicendo che “l’aver il senso dell’onore” è “ciò che tiene unita la virtù”, ed in questo senso dunque è il fondamento della virtù; è grazie al “provare senso di onore” che nasce la virtù “onore”⁹⁸² cioè la virtù per antonomasia, per cui *le* virtù possono essere considerate nella categoria “*la* virtù”: il molteplice è ricondotto a unità. Συνέχει, dunque, in questo caso è utilizzato proprio nel modo in cui abbiamo visto finora, cioè per indicare l’unità e la saldezza di un qualcosa che altrimenti sarebbe molteplice e separato. Altrimenti 2) il senso potrebbe essere che, preso il “concetto di virtù” (τὴν ἀρετὴν), quella che maggiormente “aderisce” a tale natura, quella che maggiormente “abbraccia/sta unita” al concetto stesso di virtù, è il “τὸ αἰδεῖσθαι”; in questo caso si perderebbe la fundamentalità a cui si è accennato poco fa, ma rimarrebbe comunque il senso letterale del Συνέχει come “essere attaccato in modo indissolubile”: tra le varie virtù (le “parti”), tutte collegate al concetto di virtù (che è insieme ciò che unisce le parti – la virtuosità – nonché “l’intero” concettuale), questa è la (parte) più vicina e/o più aderente. Infine 3) si potrebbe pensare che il verbo vada reso nel suo

⁹⁷⁹ Trad. Giannantoni.

⁹⁸⁰ A proposito del concetto di “cosmo” come “ordine” derivante dall’azione umana Robbiano, *Becoming Being*, 181–82. Cfr. *infra* p. 279 spiegazione di “κατὰ κόσμον” e relative note.

⁹⁸¹ In modo simile traduce Reale (Reale, *I presocratici*, 1407.): “in cui più che ogni altra cosa è riposto il fondamento della virtù”

⁹⁸² Traduco diversamente da Giannantoni e Reale per sottolineare la differenza tra “αἰδεῖσθαι” e “αἰδῶς”; è il “provare” questa sensazione di rispetto/pudore (αἰδεῖσθαι) che garantisce che vi sia la virtù del rispetto/pudore (αἰδῶς), essi non sono sinonimi; se lo fossero si cadrebbe in un circolo vizioso di autofondazione.

significato di “contenere”, dunque “τὸ αἰδεῖσθαι” è l’azione che più di tutte le altre contiene virtù, perciò la virtù che ne deriva (αἰδώς) è “più virtuosa” delle altre, è la virtù *fondamentale*. In tutti e tre i casi si giustifica dunque la resa non letterale di Giannantoni ed il senso del verbo συνέχω è molto vicino a quello che abbiamo esposto finora.

- Altre due occorrenze sono nel frammento 184 (“φάυλων ὁμίλη συνεχῆς ἔξιν κακίης συναύξει” cioè “la continua compagnia dei cattivi fa aumentare nell’uomo la disposizione al male”⁹⁸³) e nel frammento 241 (“πόνος συνεχῆς ἐλαφρότερος ἑαυτοῦ συνηθείη γίνεται” cioè “la fatica continuata diviene più lieve per la consuetudine che vi facciamo”⁹⁸⁴). In entrambi i casi συνεχῆς è da intendersi nel senso di *continuo non-intermittente*
- Infine il concetto torna ben 3 volte nel frammento 5. Le prime due citazioni si rifanno nuovamente al concetto di continuità come non intermittenza⁹⁸⁵. Il terzo riferimento (68 B 5.81) è più interessante perché compare proprio il verbo all’infinito passivo, συνέχεσθαι, cioè esattamente come al verso 22 del frammento 8 di Parmenide: “ἐν μὲν γὰρ τῷ ὕδατι συνέχεσθαι εἰκὸς πνεῦμα”; Giannantoni traduce “giacché nell’acqua è naturale che sia contenuto uno spirito vitale”; in modo analogo Reale “nell’acqua si trova presente una specie di spirito”⁹⁸⁶. Il senso è dunque “essere contenuto”, che si riaggancia logicamente al senso primario “essere con” per il fatto che la parte è contenuta nell’intero, ciò che è contenuto in qualcosa si trova *in un certo senso* legato ad esso, in un legame indissolubile.

Considerando dunque che la citazione di Stobeo su Filolao non è ritenuta attendibile e che oltre a questi soltanto Democrito utilizza questo concetto, viene il sospetto che esso non ricoprisse, tra i filosofi presocratici, quell’importanza che avrebbe poi ricoperto in Platone e, soprattutto, Aristotele. Può essere che dunque il termine divenne importante *proprio grazie* all’utilizzo parmenideo, venendo ripreso poi dai due grandi filosofi ateniesi *proprio nel senso* esposto da Parmenide?

L’ultimo passo da compiere per trovare il bandolo della matassa è dunque cercare di capire quale fosse il significato non-filosofico dei termini con radice συνεχ-, per vedere se è effettivamente possibile che Parmenide avesse deciso di “rendere pregno dal punto di vista filosofico” questo concetto comune e inserirlo nel proprio poema, provocando poi un effetto a cascata su Platone e Aristotele.

4.2 Non filosofi prima di Parmenide: Omero Esiodo ed Esopo

Sfortunatamente anche i due principali autori non-filosofi dell’antichità, cioè Omero ed Esiodo, fanno uno scarsissimo uso del concetto di continuità: per Omero e abbiamo 4 citazioni (anche se una è la medesima ripetuta), tutte concentrate nella sola Iliade, e per Esiodo solo una⁹⁸⁷, nella Teogonia.

⁹⁸³ Traduzione Giannantoni.

⁹⁸⁴ Traduzione Giannantoni.

⁹⁸⁵ “L’aria ricevette un movimento ininterrotto” (“τὸν δ’ ἀέρα κινήσεως τυχεῖν συνεχούς”, 68 B 5.15); “roteando su se stessa continuamente” (“εἰλούμενον δ’ ἐν ἑαυτῷ συνεχῶς”, 68 B 5.20); Traduzioni di Giannantoni.

⁹⁸⁶ Reale, *I presocratici*, 1333.

⁹⁸⁷ In realtà il termine συνεχῆς compare nel frammento 30 al verso 27 (Reinhold Merkelbach e Martin Litchfield West, *Fragmenta Hesiodica* (Oxonii: Clarendon Press; Oxford University Press, 1999).), tuttavia, vista la frammentarietà con cui ci sono giunti questi versi e la difficoltà di leggerli, pare opportuno tralasciare questo riferimento onde evitare interpretazioni azzardate.

- *Iliade* 4, 133. Ai versi 129-134 Omero racconta di come Pandaro ebbe a costruirsi il proprio arco, cioè partendo dalle corna di una bestia, unendole, e adornandole con anelli d'oro: “ἦ δὲ τόσον μὲν ἔργεν ἀπὸ χροῶς ὡς ὅτε μήτηρ // παιδὸς ἔεργη μυῖαν ὄθ’ ἠδέϊ λέξεται ὕπνω, // αὐτὴ δ’ αὐτ’ ἴθυνεν ὄθι ζωστῆρος ὀχῆες // χρύσειοι σύνεχον καὶ διπλόος ἦντετο θώρηξ”. In italiano due tra le più celebri traduzioni, quella del Monti (1825)⁹⁸⁸ e di Romagnoli (1924)⁹⁸⁹ traducono quel σύνεχον in modo diverso: Per Monti quell'imperfetto indica l'azione vera e propria del congiungere, e infatti traduce: “lunghe sedici palmi su l'altera fronte le corna. Artefice perito le polì, *le congiunse*, e di lucenti anelli d'oro ne fregiò le cime”. In armonia con il senso visto in Aristotele dunque. La traduzione di Romagnoli, a prima vista, pare completamente diversa, cioè “lunghe sul capo aveva le corna ben sedici palmi: bene acconciate entrambe le aveva l'artefice esperto, e, *rese lisce*, d'oro vi avea sovrapposto l'anello”. In realtà quest'altra traduzione non fa che confermare ulteriormente il senso profondo del concetto espresso dalla radice συνεχ-. L'aspetto dell'unione è infatti implicito in questa espressione “rese lisce” che sta ad indicare il fatto che Pandaro si adoperò per formare un'unità omogenea partendo dalle due corna allo stato grezzo. Dunque, il verbo συνέχω permette il passaggio da una molteplicità disorganizzata ad un'unità ordinata.
 - La seconda parte del verso 132 e l'intero verso 133, cioè “ὄθι ζωστῆρος ὀχῆες // χρύσειοι σύνεχον καὶ διπλόος ἦντετο θώρηξ” ritornano in modo *identico* come 414b-415 del canto XX per indicare il punto in cui fu colpito Achille. Monti traduce “ove la cinta dall'auree fibbie s'annodava, e doppio scontravasi l'usbergo.” Romagnoli “dov'eran congiunte le fibbie d'oro, e doppio riparo faceva l' usbergo”. In entrambi i casi dunque il senso è quello di unire e rendere continuo.
- *Iliade* 12.25-26: “ὔε δ’ ἄρα Ζεὺς συνεχῆς”, cioè “Zeus pioveva continuo”⁹⁹⁰. Il senso è il classico di non-intermittenza.
- *Iliade* 20, 478: “Δευκαλίωνα δ’ ἔπειθ’, ἴνα τε ξυνέχουσι τένοντες”, cioè “colpì Deucalione lì dove i tendini si uniscono”. In questo caso è presente la variante con ics (ξ) al posto di sigma (σ), ed il senso è nuovamente quello di unire, inteso come unificazione degli estremi in modo che non vi sia soluzione di continuità.
- *Teogonia* (635-)-636: “οἳ ῥα τότ’ ἀλλήλοισι † μάχην θυμαλγέ’ ἔχοντες συνεχῆως ἐμάχοντο δέκα πλείους ἐνιαυτούς”, “Di fronte gli uni agli altri, con animi gravi di bile, stati eran senza posa, dieci anni continui in lotta”⁹⁹¹. Il senso è ancora quello di continuo come ininterrotto.

Oltre a queste poche citazioni, l'unico altro autore⁹⁹² antecedente il VI secolo – quindi sicuramente prima di Parmenide – ad aver utilizzato termini derivanti dalla radice συνεχ- sembra essere Esopo⁹⁹³:

- Favola 235, *Le vespe le pernici e il contadino*; righe 1-2: “σφήκες ποτε καὶ πέρδικες δίψει συνεχόμεναι ἦκον πρὸς γεωργόν”, cioè “delle vespe e delle pernici, *spinte dalla sete*, andarono dal contadino etc..”. In questo caso δίψει συνεχόμεναι letteralmente vuol dire “legate alla sete”; il verbo συνέχω viene dunque usato per esprimere il legame indissolubile, che condiziona tali animali al punto da rivolgersi al contadino (etc...).

⁹⁸⁸ Omero, *Iliade*, a c. di Vincenzo Monti (Milano: Per Nicolò Bettoni, 1825).

⁹⁸⁹ Omero, *L'Iliade*, a c. di Ettore Romagnoli (Bologna: Zanichelli, 1924).

⁹⁹⁰ Monti: “Intanto Giove, [...] incessante piovea”; Romagnoli: “e Giove continua pioggia versava”.

⁹⁹¹ Esiodo, *I poemi: Le opere e i giorni - La teogonia - Lo scudo di Ercole - Frammenti.*, trad. da Ettore Romagnoli (Bologna: Zanichelli, 1943), <http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/29851468.html>.

⁹⁹² Ricerca effettuata tramite i mezzi informatici messi a disposizione dal sistema TLG.

⁹⁹³ Per la numerazione seguo l'ordine stabilito in August Hausrath, *Corpus fabularum Aesopicarum* (Lipsiae: Teubner, 1957). Quando non espressamente indicato ci si riferisce all'elenco “*Fabule*”, altrimenti viene specificato da quale elenco sono tratte (es. *Fabulae Syntipae philosophi* etc...). Spesso le favole hanno più di una variante e quindi il termine ricorre in tutte le varianti; poiché il senso è sempre il medesimo e le differenze sono solo grammaticali ci si limiterà a citare una sola variante per favola.

- La stessa espressione (*mutatis mutandis* δίψη συνεχόμενη) torna nella favola 217 *La cornacchia assetata*
- Nella favola 9 *Il pipistrello e la Donnola* l'espressione δίψη συνεχόμενος torna nuovamente anche se con un senso metaforico: avere sete di vita, essere attaccato alla voglia di vivere; il senso del participio comunque è il medesimo
- Favola 2⁹⁴ *L'uomo che lavorava e la Morte*, alla fine compare l'espressione “ἀνάγκαις συνέχονται” con una sfumatura concessiva, “sebbene legato alle necessità della vita”. Letteralmente il senso è il medesimo delle favole elencate precedentemente, tuttavia la sfumatura varia dal causale al concessivo.
- Favola 55 *La padrona e le serve*, si dice che le serve sono “αἱ δὲ συνεχῶς τῷ πόνῳ ταλαιπωρούμεναι”, cioè “continuamente esauste per il lavoro”; il senso è quello della non intermittenza.
 - Il medesimo senso emerge nella favola 81 *Il gatto e i topi*, “οἱ δὲ μύες συνεχῶς ἀναλισκόμενοι”, “poiché i topi venivano catturati di continuo”, e in altre favole che si ritiene inutile citare in modo dettagliato⁹⁵

Ciò che emerge dall'analisi di Esopo, dunque, è che il concetto di *continuità* viene utilizzato prevalentemente in modo avverbiale per l'indicare la proprietà di specifiche azioni di perdurare nel tempo; secondariamente, viene utilizzato nella forma dell'aspetto verbale al participio *sempre* con il medesimo significato, cioè quello di “essere legato”; d'altronde questo è il primo significato, quello letterale, di συν-εχω, cioè “avere con” → “trovarsi con”.

Tra gli altri autori del passato antecedenti a Parmenide non è stato possibile trovare nessun'altra occorrenza dei termini.

Conclusioni

Dall'analisi svolta si ottiene dunque il seguente risultato:

1. Prima di Parmenide il concetto di συνέχεια è estremamente raro; le pochissime occorrenze sono espresse principalmente tramite l'avverbio συνεχῶς e secondariamente dal verbo συνέχω – generalmente al participio – per indicare un'attaccatura indissolubile. Infine è possibile trovare una sola volta⁹⁶ l'aggettivo συνεχές (*Iliade* 12.26) con un significato che di fatto coincide con quello avverbiale. Nessuna attestazione del sostantivo συνέχεια.⁹⁷
2. Ad un certo punto, Parmenide utilizza questa terminologia così rara in ben 3 momenti sui soli 154 versi pervenutici: due volte nella forma συνεχές/ξυνεχές e una volta come συνέχεσθαι (prima attestazione in assoluto!), da ogni studioso tradotti sempre e semplicemente come “continuo” e “essere continuo”, senza alcun riferimento esplicito al concetto della legatura. Sospendiamo momentaneamente⁹⁸ il giudizio sulla correttezza o meno di queste traduzioni.
3. Successivamente a Parmenide, ma prima di Platone e Aristotele, le attestazioni certe sono solo in Democrito, che sappiamo avere un grande debito verso Parmenide. Il termine torna principalmente per indicare la non-intermittenza e l'essere legato in modo indissolubile. Inoltre fa la comparsa, per la seconda volta in assoluto, il termine συνέχεσθαι già visto in

⁹⁴ Nella categoria “*Fabulae Syntipae philosophi*”.

⁹⁵ Sono le *Fabule* 87, 123, 145, 165, 196, 211, 220, 236 e 253; a queste si può aggiungere la 137aliter del gruppo *Fabulae (dodecasyllabi)*.

⁹⁶ In realtà due considerando anche il frammento 30 di Esiodo (v. *supra* n. 987).

⁹⁷ Per le prime attestazioni bisogna aspettare Platone (*Sofista* 262c 1 e 262c 1) e Lisia (Orazione 124 frammento 1.7).

⁹⁸ Questi versi saranno trattati in un capitolo a parte, *infra* p. 253-260.

Parmenide, con un significato tuttavia molto specifico, cioè “essere contenuto”. Dunque, per la prima volta – lasciamo in sospeso quel che disse Parmenide –, il termine assume un significato che richiama esplicitamente il rapporto parti-tutto. In questo stesso periodo, il concetto di continuità viene utilizzato in senso cosmico in un frammento spurio attribuito a Filolao e, successivamente, sarà utilizzato da molti dossografi e filosofi per spiegare le filosofie di alcuni autori post parmenidei, soprattutto i pluralisti Empedocle e Anassagora, cioè coloro che maggiormente sono stati influenzati da Parmenide oltre a Zenone e Melisso. In queste citazioni il concetto viene utilizzato per la descrizione del rapporto di continuità tra gli elementi ed il cosmo.⁹⁹⁹

4. Infine, Platone e Aristotele fanno un utilizzo abbondante del concetto, conferendogli quella sfumatura che abbiamo analizzato precedentemente, cioè per cui l’unità indissolubile permette di costituire un’unità derivata a partire da una molteplicità potenzialmente infinita.

Cosa dobbiamo dedurre da tutto ciò? L’unica certezza “fenomenologica” è che il termine, inizialmente “comune”, ha iniziato ad assumere un significato filosoficamente denso, ed è passato dall’indicare una semplice legatura e mancanza di intermittenza al significare *in modo costitutivo* un rapporto di parti-intero. Ma quando è avvenuto ciò? È sempre stato così ma per uno sfortunato caso della sorte non ci sono pervenute testimonianze? È stato Platone il primo a pensare a questo senso? O forse era già incluso in Democrito? O forse ancora è stato solo Aristotele a esprimere ciò in modo chiaro partendo da un utilizzo platonico che suggeriva tale possibile lettura senza dichiararla esplicitamente? Una risposta certa è ovviamente impossibile da dare, tuttavia, qui si vuole avanzare l’ipotesi che questo “passo” sia stato compiuto proprio da Parmenide – o da qualcun altro prima senza che a noi sia pervenuta traccia – in quanto, se così non fosse, mal si capirebbe come mai la continuità debba essere correlata al concetto di unità (fr. 8.5). Si spiegherebbe, inoltre, per quale motivo il termine venga utilizzato direttamente da Democrito e perché i dossografi successivi iniziarono ad attribuire il concetto di continuità in maniera massiccia proprio ai pluralisti.

⁹⁹⁹ Anassagora 59 A 12, 13, 45, 69; Empedocle 31 A 29, 87; 31 B 19, 33, 77, 78, 89, 101; Leucippo 67 A 1, 7, 10, 19, 24, 29; Democrito 68 A 33, 38, 91, 151, 153; 68 B 5, 119, 179, 184, 241, 281

Capitolo 6. I versi parmenidei sul tema dell'unità

Nel 1972 Barnes pubblica un interessantissimo articolo dal titolo, abbastanza esplicativo, *Parmenides and the Eleatic One*¹⁰⁰⁰. In questo saggio egli cerca di dimostrare per quale motivo è scorretto attribuire al grande Eleate una teoria monistica: dopo aver esposto in modo succinto alcune spiegazioni per cui la ricostruzione storica tradizionale partirebbe dalle premesse sbagliate¹⁰⁰¹, si concentra sulla frase che Simplicio utilizza per introdurre la citazione completa del lungo frammento 8: “se non temessi di sembrare puntiglioso volentieri unirei a queste mie note i non molti versi di Parmenide sull'unità dell'essere [περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος], sia per dar fede a quanto ho detto, sia perché lo scritto di Parmenide è raro”¹⁰⁰². Barnes interpreta questi passi nel senso che Parmenide avrebbe argomentato sull'unità dell'essere *solo* in questi versi riportati da Parmenide, per cui, analizzandoli, possiamo sapere tutto ciò che riguarda questa tematica. Se analizzando il frammento 8 non siamo in grado di trovare un'argomentazione a favore dell'unità, allora vuol dire che Parmenide non l'ha realmente sostenuta, con buona pace di tutta la dossografia che invece sostiene il contrario¹⁰⁰³. Partendo da ciò, egli identifica 7 passaggi del poema che *potrebbero* far pensare che Parmenide sia un monista, quindi passa ad analizzarli uno per uno mettendo in luce una serie di argomenti per cui nessuno di essi porterebbe realmente al monismo.

Premesso che anche io sostengo che la tesi del monismo vada rivisitata, tuttavia non posso concordare con questo primo passaggio del ragionamento di Barnes, principalmente per due motivi:

- 1) Prima di tutto il ragionamento di Barnes si auto-contraddice sia nel suo fondamento che nel suo sviluppo: (a) egli dice di non volersi preoccupare delle testimonianze che affermano che Parmenide fosse un monista poiché abbiamo direttamente i testi “di prima mano” (*first-hand evidence*) da consultare per farci noi un'idea su ciò; però, per essere sicuro che il frammento 8 esaurisca tutta l'argomentazione a tal proposito, si basa su un'unica testimonianza di Simplicio; cioè *decide arbitrariamente* di dare maggior valore a questa singola affermazione simpliciana piuttosto che a tutte le altre testimonianze, anche di Simplicio ma non solo, per cui Parmenide avrebbe affermato il monismo. Oltre a ciò Barnes (b) si contraddice anche

¹⁰⁰⁰ Barnes, «Parmenides and the Eleatic One».

¹⁰⁰¹ La vulgata, secondo Barnes, si basa sull'ipotesi che (1) Parmenide avrebbe sviluppato il proprio monismo assoluto partendo dal monismo materiale degli ionici (tutto è un'unica materia in realtà, per esempio per Talete l'acqua etc...) e (2) che i Pluralisti avrebbero poi portato la rivoluzione della pluralità dei principi (3) mentre i suoi seguaci avrebbero difeso l'unità dell'essere; (3a) Zenone in modo indiretto criticando il molteplice e (3b) Melisso in modo diretto adducendo prove a favore dell'uno. Queste premesse risulterebbero però erranee in quanto (1) tra il monismo materiale e quello assoluto vi sarebbe un salto non spiegabile logicamente – l'unico aspetto che avrebbero in comune è il nome –, (2) i Pluralisti del canto loro si sarebbero posti in rottura col passato non tanto per aver fondato la propria dottrina sul concetto di pluralità di principi, quanto per aver introdotto e analizzato il tema del cambiamento; infine (3a) Zenone avrebbe portato argomentazioni valide non solo contro il pluralismo ma anche contro il monismo stesso (cfr. *supra* p. 188 n. 951) e (3b) Melisso avrebbe sì argomentato sull'uno, ma partendo da principi opposti a quelli parmenidei, in particolar modo in merito alla questione dell'infinito (l'essere è uno perché è infinito e quindi occupa tutto lo spazio; cfr. Reale, *Melisso*, 105–9, 121–23.).

¹⁰⁰² “καὶ εἴ τῳ μὴ δοκῶ γλίσχρος, ἡδέως ἂν τὰ περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἔπη τοῦ Παρμενίδου μηδὲ πολλὰ ὄντα τοῖσδε τοῖς ὑπομνήμασι παραγράψαιμι διὰ τε τὴν πίστιν τῶν ὑπ' ἐμοῦ λεγομένων καὶ διὰ τὴν σπάνιν τοῦ Παρμενιδείου συγγράμματος” Simplicio, *In Phys.* 144.25–28 = 28 A 21; trad. Giannantoni.

¹⁰⁰³ “Doxographical reports are valuable only if their original source is lost; and we need not attend to the numerous second-hand reports of Parmenidean monism unless we no longer have access to the first-hand documents on which those reports are based. [...] It is generally assumed that Simplicius was both honest and well-informed; and that he used, with scholarly care, the Academic library at Athens, which will have contained a full and accurate text of Parmenides' poem. [...] if we may trust Simplicius, we possess and can scan for ourselves all the first hand evidence on which the doxographers based their monistic interpretation of Parmenides.” Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 5.

nello svolgimento, in quanto analizza anche il frammento 4 considerandolo come “potenzialmente monista”; ma se tutte le argomentazioni su un eventuale monismo vanno ricercate nel frammento 8, come è che il frammento 4 può trarre in inganno? Allora ci sono anche altri frammenti coperti dall’ombra del monismo?¹⁰⁰⁴ Si potrebbe obiettare che il frammento 4 può trarre in inganno i moderni ma non Simplicio, e per questo, quindi, sarebbe valida l’affermazione simpliciana per cui solo nel frammento 8 si discute dell’unità. L’analisi di Barnes del fr. 4 sarebbe dunque un “di più”, con uno scopo meramente preventivo per rinforzare l’idea di base. Tuttavia, se anche si volesse accettare questa obiezione, si potrebbe controbattere nuovamente: sembrerebbe infatti che Simplicio fosse in grado di riconoscere che nel frammento 4 non si parlasse di unità, ma poi avrebbe scambiato per teorie a favore dell’unità versi che parlerebbero di altro. Insomma, sembrerebbe che Simplicio alternasse momenti di acume a momenti di fraintendimento.¹⁰⁰⁵ Secondo me, invece, (a) è necessario cercare di capire cosa intendessero realmente i dossografi del passato quanto parlavano di “teoria dell’uno in Parmenide” e, se dovesse emergere che effettivamente intendevano il nostro autore come un monista in senso stretto, provare a comprendere *per quali motivi* arrivarono a tale conclusione. Solo a quel punto si potrà decidere che valore dare alle testimonianze indirette.¹⁰⁰⁶ D’altra parte, affidandomi al buon senso, (b) ritengo che se una questione è realmente centrale in un discorso, allora i riferimenti saranno presenti in varie parti dell’opera (o delle opere) dell’autore; pur potendo dunque enucleare dei passaggi in cui il tema viene esplicitato, bisogna ipotizzare che certe considerazioni siano implicitamente richiamate durante tutto il discorso, anche quando non si fanno espliciti riferimenti; sarebbe stato dunque impossibile che Parmenide decidesse di trattare una questione così importante, forse la più importante, in un ristretto numero di versi senza poi più tornarvi in alcun modo, nemmeno con richiami impliciti ed indiretti.

- 2) Barnes intende l’espressione τὰ περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἔπη come “le parole/argomentazioni a proposito dell’unità dell’essere”, ma l’espressione può essere intesa diversamente. Per esempio, secondo Licciardi, che compie un’approfonditissima analisi della lettura simpliciana di Parmenide, l’espressione “ἓν τὸ ὄν” indica l’ “essere-uno” in quanto “Essere”¹⁰⁰⁷, ed in effetti Simplicio utilizza spesso questa espressione per riferirsi all’ἑὸν parmenideo in generale; il fatto che sia detto “ἓν” dipende dal fatto che questa sarebbe un’attribuzione sinonimica, e non dal fatto che si sta necessariamente parlando dell’essere “in quanto uno”, cioè “dell’unità dell’essere”. L’espressione περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος può dunque sì significare “dell’unità dell’ἑὸν”, ma anche semplicemente “dell’ἑὸν unico” o, se vogliamo attenerci al senso che stiamo cercando di far emergere “dell’ἑὸν unito/intero”.

¹⁰⁰⁴ Lo stesso Barnes sembra essere conscio di queste problematiche, tant’è che sostiene che “la sua [*di Simplicio*] affermazione di aver riportato τὰ περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἔπη non implica strettamente – e probabilmente non aveva intenzione di implicare – che ogni parola che conduce all’Uno fosse contenuta nei versi che egli procede a citare” (“his claim to have copied out τὰ περὶ τοῦ ἑνὸς ὄντος ἔπη does not strictly imply - and probably was not meant to imply — that every word bearing on The One was contained in the verses which he proceeds to quote.” Barnes, 6.). Tuttavia conclude che “it remains a reasonable hypothesis that Parmenides urged real monism in B8 if he urged it at all. And in that case we may properly ignore the doxography.” Barnes, 6.).

¹⁰⁰⁵ Sui fraintendimenti di Simplicio e la sua attendibilità tornerò più volte nel corso della ricerca, in particolar modo vedi *infra* p. 206 n. 1049.

¹⁰⁰⁶ Tale lavoro, per quanto estremamente utile ed affascinante, avrebbe richiesto uno sforzo che le contingenze non hanno permesso. Piuttosto che trattare più argomenti in modo superficiale, si è scelto, per questo lavoro, di concentrarci sulle sole testimonianze dirette, riservandosi di trattare le testimonianze dossografiche in un eventuale lavoro futuro.

¹⁰⁰⁷ Talvolta può indicare anche “l’Uno-che-è” di cui Platone parla nel *Parmenide*, ma questo non è certamente il caso; v. Licciardi, *Parmenide tradito, Parmenide tradito*, 177 nota 295.

A questo punto possiamo dunque avanzare la nostra ipotesi di lettura di queste righe simpliciane: se l'ἑὸν parmenideo è il Cosmo, e nel frammento 8 si analizza dal punto di vista della “fisica teorica generale”, cioè il Cosmo in quanto tale, e poi nei frammenti successivi si analizzano i singoli aspetti della realtà (quindi gli ἑόντα), ecco che allora il senso dell'introduzione di Simplicio potrebbe essere “ora esporrò i pochi versi di Parmenide *a proposito di ciò che è nella sua unità/interezza (=il cosmo unito) etc...*”.

Si tratta, beninteso, di un'osservazione specifica, la cui correttezza o scorrettezza avrebbe comunque un impatto minimo nella ricostruzione del pensiero dell'Eleate. Tuttavia, in questo modo, mi pare possibile risolvere questa situazione di stallo posta da Barnes che, altrimenti, potrebbe risolversi solo ammettendo che le testimonianze che ci parlano di “unità” in Parmenide abbiano in realtà frainteso completamente lo scritto parmenideo. Finché le testimonianze sono poche, e magari di autori poco noti, questa proposta è ancora credibile; ma nel momento in cui tutti gli autori antichi concordano su ciò – o se anche non concordano sembra che non smentano – e fra questi autori vi sono anche filosofi del calibro di Platone, Aristotele, Simplicio etc... ecco che allora, la proposta di ignorare completamente tali testimonianze, pare inconcepibile.¹⁰⁰⁸

In ogni caso, pur non trovandomi d'accordo con Barnes sull'impostazione generale del problema, non posso non ammettere che egli abbia realmente individuato tutti i passaggi in cui si adombra la possibilità del monismo. Essi sono (1) fr. 4, (2) fr. 8.4, (3-4) fr. 8.5-6¹⁰⁰⁹, (5) fr. 8.12-13, (6) fr. 8.22-25, (7) fr. 8.36-37, (8) fr. 8.38, (9) fr. 8.53-54.

Procederemo dunque ora all'analisi di ognuno di questi passi¹⁰¹⁰ cercando di vedere quali aspetti possono essere presi in considerazione per appoggiare o smentire le teorie viste nella prima parte di questo lavoro, nonché in che modo possono supportare la teoria da me proposta, cioè che l'ἑὸν parmenideo sia la Realtà nella sua interezza, il Cosmo in termini assoluti, non solo inteso *hic et nunc* ma come insieme *che è* (sempre) di tutti gli ἑόντα – intesi non come “enti fisici” in senso stretto ma nel senso della NMT, quindi anche proprietà, pensieri, accadimenti, etc... – *che sono* (esistono/accadono) e *che sono in relazione* fra di loro, anche con gli ἑόντα che furono e non sono più o che saranno e non sono ancora.¹⁰¹¹

1. Frammento 8 verso 4 - ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀτέλεστον

1.1 Introduzione: un verso parecchio problematico

Di ogni verso parmenideo, per un motivo o per un altro, verrebbe da dire che è “tra i più complessi che ci siano pervenuti”; qualsiasi studioso di Parmenide conosce bene questa proposizione abusata,

¹⁰⁰⁸ Del medesimo pensiero è Cordero, v. *supra* p. 129 n. 644.

¹⁰⁰⁹ Barnes analizza i due versi separatamente, qui invece verranno considerati insieme visto che fanno parte della medesima frase.

¹⁰¹⁰ Poiché di diversi versi sono presenti più varianti sarà nostra premura analizzarle tutte; tuttavia, per una maggior chiarezza espositiva, in sede di “titolo” verrà presentata la versione accettata dal DK nell'ultima edizione.

¹⁰¹¹ Si faccia attenzione, non si sta affermando che l'ἑὸν era o sarà; l'ἑὸν è *ora* (vῶν) nel senso che in ogni tempo, passato o futuro, è sempre interamente l'insieme di tutti gli ἑόντα, a prescindere dal fatto che essi siano o no in un dato momento (*infra* pp. 239-241). Gli ἑόντα, per contro, pur “essendo sempre” in questo senso partecipativo rispetto alla realtà dell'ἑὸν (un evento passato, per il solo fatto di essere accaduto, sarà sempre parte della realtà e quindi reale esso stesso), di fatto *appaiono e scompaiono* continuamente dalla vista dell'uomo, per cui, in questo specifico senso, possiamo dire “non sono/appaiono più” o “non sono/appaiono ancora”, cioè “non si danno più/ancora all'esperienza sensibile”. D'altra parte “il sapere noetico non è [...] delimitato dall'esperienza” (Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 247 n. 321.). Cfr. *infra* pp. 273-286.

ma sa anche che certo non viene utilizzata a torto per il fr. 8.4. In quest'unico verso, infatti, vi sono almeno due punti catalizzatori di attenzione: (1) la questione dell'οὐλομελές/μουννογενές e il (2) problema dell'espressione ἡδ' ἀτέλεστον. In questa ricerca ci si soffermerà principalmente sulla prima questione, tuttavia sarà necessario dire qualcosa anche sulla seconda. Introduciamo brevemente le due questioni:

Prima questione: μουννογενές e οὐλομελές. Il verso 8.4 nell'ultima edizione aggiornata Diels-Kranz risulta così:

ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·

Questa versione tuttavia è accettata solo dalla 5° versione in poi, nell'edizioni precedenti veniva infatti riportato:

οὔλον μουννογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον·

Tale versione, in un primo momento ritenuta valida perché proveniente dalla lunga citazione di Simplicio in *In Phys.* 145.1-146.25 ove cita di fila 8.1-52, presenta un problema abbastanza evidente: come è possibile che l'essere ἀγένητον (ingenerato) sia μουννογενές (letteralmente: “generato/nato unico”)? Nonostante questa incongruenza, la lezione ha avuto una grossa fortuna: in effetti nella lingua greca, a volte, il verbo γίγνομαι vuol semplicemente dire “essere-esistere”, “esserci/accadere”, “essere presente”, indica cioè un dato di fatto, una situazione attuale.¹⁰¹² La traduzione del termine sarebbe quindi “unico esistente”, anche se questo comporterebbe un indebolimento semantico¹⁰¹³. La versione che invece vediamo stampata ora (ἔστι γὰρ οὐλομελές) è stata presa da una citazione di Plutarco¹⁰¹⁴. Il primo a proporre tale correzione fu Burnet¹⁰¹⁵, seguito da lì a poco da una notevole schiera di studiosi, tra cui ricordiamo Meister¹⁰¹⁶, Kranz (che appunto attua la modifica con la 5° edizione del *Die Fragmente der Vorsokratiker*), e in Italia, Untersteiner.¹⁰¹⁷ Proprio Untersteiner si erge a massimo difensore di questa variante, conducendo un lavoro filologico e di critica talmente convincente per cui, dopo circa mezzo secolo, Reale arriverà ad affermare che “la vecchia lezione οὔλον μουννογενές è da ritenersi nettamente superata”¹⁰¹⁸. In realtà all'estero la questione non si è mai risolta e negli ultimi 20 anni circa anche in Italia diversi studiosi sono tornati ad affermare la superiorità della lezione simpliciana. La versione οὔλον μουννογενές è infatti accettata da grandi critici come Coxon¹⁰¹⁹ e Laks¹⁰²⁰.

Seconda questione: ἡδ' ἀτέλεστον. Letteralmente ἀτέλεστον significa “senza limite”, “infinito”. Come può l'ἔόν essere οὐκ ἀτελεύτητον (“non incompleto” fr. 8.32), τετελεσμένον (“in uno stato perfetto” fr. 8.42) e contemporaneamente ἀτέλεστον? A diversi critici, inoltre, la clausola omerica “ἡδ' ἀτέλεστον” (*Il.* 4,26) è parsa una modificazione successiva proprio per richiamarsi al testo

¹⁰¹² Tale significato è tipico del participio sostantivato, usato spesso anche da Platone: τὸ γινόμενον ciò che accade (*Teeteto* 161b), ἡ γεγονότων fatti passati (*Repubblica* 392d) o esseri passati (*Leggi* 896a).

¹⁰¹³ «μουννογενές in Parmenide presenta la contraddizione che l'esistente sia “unigenito”, e che quindi sia in qualche modo “nato”, solo sotto il rispetto etimologico, ma non sotto quello semantico» Ernst Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik* (Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925), 9 nota 1.

¹⁰¹⁴ Plut. *Adv. Colot.* 1114c; nelle pagine seguenti analizzerò nel dettaglio tutte le versioni tramandateci e i relativi contesti.

¹⁰¹⁵ Burnet, *Early Greek Philosophy*, 174.

¹⁰¹⁶ Karl Meister, *Die homerische Kunstsprache* (Leipzig: B. G. Teubner, 1921), 207.

¹⁰¹⁷ Per un elenco più esaustivo v. *infra* p. 217-1099.

¹⁰¹⁸ Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 99 nota 27.

¹⁰¹⁹ Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 61, 195; = Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 65, 314-15.

¹⁰²⁰ André Laks e Glenn W. Most, *Early Greek Philosophy. V.5 Western Greek Thinkers, Part 2* (Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016), 42.

epico. Whittaker¹⁰²¹ ipotizza che la modificazione sia stata effettuata sotto l'influenza di un passo di Plotino che sembra a sua volta richiamarsi proprio a 8.4, cioè *Enn.* III, 7, 11.2-3: “τὴν // ἀτρεμῆ ἐκείνην καὶ ὁμοῦ πᾶσαν καὶ ἄπειρον ἤδη ζῶν”, cioè “quella vita salda (ἀτρεμῆ), tutta insieme (ὁμοῦ πᾶσαν) e già senza limiti (ἄπειρον ἤδη)”; che Plotino si stesse richiamando a Parmenide 8.4 è assai probabile visti i termini, perciò è effettivamente possibile che vi sia stata una modificazione in ambito neoplatonico per rendere i due versi ancora più simili. D'altra parte, però, è ipotizzabile anche – anzi in misura maggiore – che qui Plotino si stesse ispirando *completamente* a Parmenide e che quindi all'epoca della stesura delle Enneadi questa modifica fosse già stata operata¹⁰²². Se si tratta dunque di una modifica, quale sarebbe la versione originaria?

L'emendazione maggiormente condivisa è “ἡδὲ τέλειον”¹⁰²³, cioè “è perfetto”, in modo da ristabilire la coerenza concettuale. Tuttavia, come nota Cerri, questo aggettivo non è “mai attestato, se non, forse in *IG II²* 4548, 7, iscrizione del IV sec. a.C.”¹⁰²⁴. Meno improbabile, dunque, la correzione in “οὐδ'ἀτέλειον”, “non infinito”¹⁰²⁵, sebbene parrebbe strano un errore di copiatura così grossolano, soprattutto se si vuole pensare che chi la fece aveva in mente Omero: non si può pensare che qualcuno che avesse voluto “sistemare” il testo parmenideo per renderlo “più bello” in conformità alla clausola omerica non si rendesse conto che, con tale modifica, stava eliminando una negazione ribaltando quindi il senso della frase. Se la versione originale fu veramente “οὐδ'ἀτέλειον”, allora la modifica fu un errore, una svista, non certamente un qualcosa di voluto. Per la stessa ragione risulterebbe poco credibile la teoria di Whittaker poco fa citata per cui la correzione sarebbe stata fatta pensando a *Enn.* III, 7, 11.3. Altre modifiche proposte, che ebbero tuttavia meno successo, sono “ἡδὲ τέλειον”¹⁰²⁶, “ἡδὲ τελῆεν”¹⁰²⁷ e infine “ἡδ' ἀτάλαντον”¹⁰²⁸.

Vi è poi l'ipotesi di Cerri, che consiste non in un'emendazione dei termini ma della punteggiatura. Secondo il critico italiano, infatti, il punto in alto andrebbe eliso e bisognerebbe leggere il verso insieme a quello successivo, cioè “ed incompiuto / mai è stato o sarà, perch'è tutt'insieme adesso”. L'aggettivo andrebbe dunque inteso come un predicato nominale delle copule al passato e al

¹⁰²¹ John Whittaker, *God Time Being Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy* (Oslo: Universitetsforlaget, 1971), 17.

¹⁰²² Di questa opinione è Coxon, “Plotinus' phrase [...] suggest that it had done so already in this time” (Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 196; =Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 315.)

¹⁰²³ In ordine cronologico Karsten, *Parmenidis Eleatae Carminis reliquiae. De vita ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit Simon Karsten*, 1:89; Aurelio Covotti, «Per Parmenide 8,5», *Rivista di Filosofia*, 1908, 98, 125; Aurelio Covotti, «Intorno alla finitezza dell'essere parmenideo nel testo simpliciano», in *I Presocratici*, 1934, passim; Tarán, *Parmenides*, 82, 94; Gallop, *Parmenides. Fragments*, 64; Cordero, *By being, it is*, 187; Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 368.

¹⁰²⁴ Cerri, *Parmenide*, 223.

¹⁰²⁵ Di questa idea Christian August Brandis, *Commentationum Eleaticarum. Pars prima*. (Altonae: J.F. Hammerich, 1813), 109–10, 138–40, <http://books.google.com/books?id=xu5QAAAACAAJ>; Hölscher, *Vom Wesen des Seienden*, 18; Peter Kingsley, *Reality* (Inverness, California: Golden Sufi Center, 2003), 570. Per problemi relativi a questa specifica correzione si vedano le critiche di Riaux, *Essai sur Parmenide d'Elea*, 75; Theodor Bergk, «Parmenidea», in *Kleine philologische Schriften*, 2° ed. (Halle a.S.: Buchhandlung des Waisenhauses, 1886), 79.

¹⁰²⁶ Owen, «Eleatic Questions», 102; Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, 281; Kirk, Raven, e Schofield, *The Presocratic Philosophers*. Cfr. Arist. *De Cael.* I, 9, 279a 11, Plat. *Tim.* 92c.

¹⁰²⁷ Tale variante è proposta da Mourelatos (Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, 96 nota 6.) in alternativa a ἡδὲ τέλειον di Owen che pure sembra accettare, tuttavia non mi pare venga seguito da nessun altro studioso.

¹⁰²⁸ Malcolm Schofield, «Did Parmenides discover Eternity?», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, n. 2 (1970): 113–135, <https://doi.org/10.1515/agph.1970.52.2.113>; Barnes, *The Presocratic Philosophers. Vol. 1: Thales to Zeno*, 180. Su questa proposta di Schofield si concentrerà interamente Thomas J. Reilly, «Zur Discussion. Parmenides Fragment 8.4: a Correction», *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, n. 1 (1976): 57, <https://doi.org/10.1515/agph-1976-0105>.

futuro.¹⁰²⁹ Questa proposta viene accettata anche da Pulpito, che però rifiuta la lettura generale di Cerri e utilizza questa proposta per argomentare in favore della temporalità in Parmenide.¹⁰³⁰

Un'altra possibilità, sebbene non ho trovato nessuno che la difendesse¹⁰³¹, è che il verso originale terminasse con “ἡδ' ἀγένητον”, come ci trasmettono alcune delle testimonianze più antiche¹⁰³². Tuttavia, praticamente tutti gli studiosi concordano nel ritenere ἀγένητον erroneo, in quanto l'aggettivo era stato già affermato al verso precedente; ciò sembra essere corroborato dal fatto che le varianti con ἀγένητον ricorrono quando il verso è citato singolarmente o insieme a pochi altri versi; quando viene citato in lunghe porzioni, quindi presumibilmente non a memoria, troviamo la formula ἡδ' ἀτέλεστον.

Vi sono poi coloro che accettano senza problemi “ἡδ' ἀτέλεστον” con tanto di punto in alto, e cercano di giustificare l'espressione intendendola in vario modo. (1) La scelta più diffusa consiste nell'intendere l'espressione in senso temporale, “senza fine”, cioè non limitato da una fine nel tempo che sarebbe analoga ad una sorta di morte. Come però nota Pulpito “Parmenide [...] avrebbe proposto ἀτέλεστον senza un termine corrispettivo per «senza inizio»” e ciò in effetti sembra anomalo visto il *modus* parmenideo di procedere. In ogni caso, questa interpretazione risale addirittura a Simplicio¹⁰³³ ed è condivisa da un nutrito numero di studiosi¹⁰³⁴. (2) Seconda un'altra interpretazione, ἀτέλεστον

¹⁰²⁹ In modo analogo anche Manchester (Peter B. Manchester, «Parmenides and the Need for Eternity», *The Monist* 62, n. 1 (1979): 83–84.) per cui il primo a commettere l'errore fu Platone (*Tim.* 37e). Contrario a questa posizione è Passa (Passa, *Parmenide*, 65 nota 94.) secondo cui, a quanto riferisce Ranzato (Ranzato, *Il kouros e la verità*, 158 nota 106.), sarebbe stato difficile per l'ascoltatore intendere tutta la frase dal verso 4 al verso 6 senza alcuna pausa sintattica.

¹⁰³⁰ Dopo aver esposto alcune intelligenti critiche circa l'incronologia tra questa emendazione e le elture globali di Manchester e Cerri (Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo*, 168–70 e relative note.) Pulpito argomenta in merito al fatto che se Parmenide nega che l'ἔόν possa essere incompiuto in un momento qualsiasi del passato o del futuro, implicitamente sta ammettendo la temporalità. Per un approfondimento v. Pulpito, 170–72.

¹⁰³¹ Un'ipotesi di salvaguardia è stata avanzata da Giovanni Pini per cui ἀγένητον potrebbe aver senso se al verso precedente ci fosse ἀγέννητον in quanto ἀγένητον “è termine assoluto, mentre ἀγέννητον, «senza nascita», è correlativo, ad es., a ἀνώλεθρος, «senza morte».” (Clemente Alessandrino, *Gli Stromati: note di vera filosofia*, a c. di Marco Rizzi e Giovanni Pini (Milano: Paoline, 2006), 379 nota 13. Cfr. Clemente Alessandrino, 586 nota 108; Jules Lebreton, «ἀγέννητος dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du IIe siècle», *Recherches de science religieuse* 16 (1926): 431–43.). In realtà, anche ammesso che in Parmenide possa esserci realmente questa differenza tra ἀγένητον e ἀγέννητον, resta tuttavia il fatto che tutte le fonti riportano ἀγένητον al verso 3; l'osservazione di Pini è tuttavia utile in quanto potrebbe spiegare come mai certi autori non trovarono strano leggere due volte il medesimo termine: una volta pensandolo come ἀγέννητον (pur leggendo ἀγένητον), un'altra intendendo proprio ἀγένητον “in senso assoluto”. Si tratta di una spiegazione debole, ma l'alternativa sarebbe ipotizzare che la ripetizione non li turbasse affatto “senza motivo”.

¹⁰³² Secondo Passa la variante ἀγένητον risale al I-II d.C., probabilmente ad opera di Tauro in un contesto in cui la disputa sul tema della nascita dell'universo era particolarmente in auge (Passa, *Parmenide*, 64.); personalmente non concordo con questa ipotesi, non vedo per quale motivo dover modificare il testo per specificare che l'Universo fosse ingenerato quando era affermato in modo chiaro subito prima. Quest'argomentazione avrebbe senso solo ipotizzando che Tauro (o qualcun altro in quel periodo) non fosse a conoscenza del verso precedente e avesse una scarsa conoscenza del testo; in questo caso la spiegazione di Passa sarebbe compatibile con la mia ipotesi che spiegherò più avanti (*infra* pp. 235-235).

¹⁰³³ Tuttavia, come rileva Colli (Giorgio Colli, *Gorgia e Parmenide: lezioni 1965-1967*, a c. di Enrico Colli (Milano: Adelphi, 2003), 148.) Parmenide usa ἀπαθστος in 8.21 e la differente terminologia sarebbe prova del fatto che i due termini indicano concetti diversi.

¹⁰³⁴ Tra i principali Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 75; Levi, «Sulla Dottrina Di Parmenide e Sulla Teoria Della Doxa», 274; Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dei greci*. (Firenze: F. Le Monnier, 1932), 61, 279; =Rodolfo Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, a c. di Giovanni Reale (Milano: Bompiani, 2012), 92–93, 366; Cornford, «Parmenides' Two Ways», 103; Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XXX, 144; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 42, 366; Stelio Zeppi, «La concezione parmenidea della limitatezza spaziale dell'ente e la teologia parmenidea», in *Studi sulla filosofia presocratica* (Firenze: La nuova Italia, 1962), 59.

andrebbe inteso non come “non-perfetto” ma come “non-perfettibile”, in quanto appunto già perfetto. A sostegno di questa teoria “sta la legge grammaticale per cui l’aggettivo verbale in –τόν ha un senso passivo di possibilità”¹⁰³⁵. (3) Infine, c’è chi legge “senza un fine (a cui tendere)”¹⁰³⁶, riproponendo quindi una lettura concettualmente simile alla precedente.

Un’ultima ipotesi è quella formulata recentemente da Kurfess¹⁰³⁷, secondo cui la variante con ἀγένητον, in realtà, sarebbe un altro verso. In questo modo si potrebbe anche risolvere il problema dell’οὔλομελές, visto che tutte le varianti che riportano οὔλομελές terminano con ἀγένητον: la variante οὔλομελές-ἀγένητον potrebbe essere la versione originale di un dato verso “x” non catalogato e la variante μουνογενές-ἀγένητον potrebbe derivare da una fusione dei due. Quest’ipotesi, tuttavia, mi sembra scarsamente difendibile visto che sia Clemente (*Strom.* V, 14, 112.2, 4) che Eusebio (*Praep. Evang.* XIII 13.39, 10) citano in modo continuativo i versi 3 e 4 con la variante ἀγένητον.

Quale sia la versione corretta e la relativa lettura è impossibile dirlo con certezza, tanto più che ogni studioso porta valide argomentazioni che si incastrano con la lettura generale che egli dà di Parmenide ma, immancabilmente, perdono peso se assunte in interpretazioni diverse. Per la lettura che in questa tesi si propone, la spiegazione più idonea pare quella per cui l’ἔόν, essendo la Totalità dell’esistente, il Cielo, il Cosmo, la Realtà Tutta, compreso ciò che fu in passato e ciò che sarà in futuro, si trova ad essere “non-perfettibile” perché già tutto completo. Tuttavia sono perfettamente compatibili, e quindi da parte mia accettabili, le letture temporali/finali “senza una/un fine” – essendo la realtà tutta comprensiva di passato e futuro non c’è nulla che vi manca perché non più o non ancora, non vi è un futuro in cui si realizzerà qualcosa che sfugge dalla realtà, come vedremo anche con l’analisi di 8.22-25¹⁰³⁸ – e quella proposta da Pulpito seguendo l’emendazione Manchester-Cerri, sebbene con alcune precisazioni riguardo il concetto di v̄v. Secondo Pulpito negare che l’ἔόν fosse incompiuto nel passato o nel presente vorrebbe dire affermare che esso era compiuto nel passato e lo sarà anche nel futuro, andando dunque in contrasto con la proposizione per cui è “tutto ora”, v̄v appunto¹⁰³⁹. Ritengo che questo non sia affatto un problema nella lettura qui proposta: se infatti l’ἔόν è la Realtà Tutta nella sua interezza, essa è accessibile solo per via razionale¹⁰⁴⁰ e a prescindere dalle contingenze del momento, si tratta di una verità atemporale identica in ogni momento del tempo: la Realtà Tutta è identica sia se la pensa l’uomo del paleolitico sia se la pensa Socrate sia se la penserà un uomo del futuro che ancora deve nascere. Dunque, l’ἔόν non si trova ad essere incompiuto mai perché nella sua totalità è *sempre* identico a sé stesso nella propria compiutezza che è intelligibile in ogni istante. Tutto ciò solo per esporre in che modo questo problema può essere risolto nella presente lettura allo stato attuale delle conoscenze, ma ovviamente non si può escludere che il verso originale

¹⁰³⁵ Guazzoni Foà, *Attualità dell’ontologia eleatica*, 57. In modo analogo Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, 539; Riezler, *Parmenides*, 1934, 58; Kurt Riezler, *Parmenides: Übersetzung, Einführung und Interpretation*, a c. di Hans-Georg Gadamer, 4° Ed. (Frankfurt am Main: Klostermann, 2017), 31.

¹⁰³⁶ Per esempio Pasquinelli, *I presocratici*, 401 nota 41; Giovanni Gilardoni, a c. di, *Parmenide. I frammenti*, trad. da B. Salucci (Firenze: F. Le Monnier, 1969), 57 e nota 8; Casertano, *Parmenide*, 1989, 19, 154–55 e nota 16. Sebbene le traduzioni di questi autori siano tutte simili (“senza un fine a cui tendere”), dai ragionamenti che essi compiono il senso pare essere più o meno simile a “non-perfettibile”, soprattutto quando il fine viene inteso in modo chiaramente intrinseco. *Contra* Pulpito, per cui questa traduzione “esprimerebbe un carattere indimostrato nel contesto del frammento 8” (Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo*, 167.).

¹⁰³⁷ Christopher J. Kurfess, «Verity’s Intrepid Heart: The Variants in Parmenides, DK B 1.29 (and 8.4)», *Apeiron* 47, n. 1 (2014): 81–93, <https://doi.org/10.1515/apeiron-2013-0028>.

¹⁰³⁸ *Infra* pp. 253-260.

¹⁰³⁹ “A rigore, se l’essere è eternamente presente, non solo non era e non sarà incompiuto, ma nemmeno era o sarà compiuto, perché non era o sarà affatto. In realtà, se Parmenide avesse voluto negare l’incompiutezza, mantenendo l’idea che l’essere non sia nel tempo, avrebbe dovuto negare il passato e il futuro in se stessi, e al tempo stesso negare l’incompiutezza al presente, cosa che non fa”. Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo*, 173.

¹⁰⁴⁰ Cfr. fr. 4, *infra* pp. 201-235.

fosse diverso. Quale che sia la versione corretta pare dunque saggia la scelta di alcuni editori di porre la *crux desperationis*.

1.2 Le varianti trasmesse: senso letterale, contesti ed emendazioni.

Del verso 8.4 abbiamo circa¹⁰⁴¹ 16 attestazioni, alcune delle quali presentano variazioni nei diversi manoscritti¹⁰⁴², che nel loro insieme ci propongono 4 varianti principali diverse; a queste bisogna poi aggiungere le varianti proposte dai moderni (Albertelli-Wilson¹⁰⁴³, O'Brien¹⁰⁴⁴, Vetter¹⁰⁴⁵). Possiamo dunque affermare senza remore che 8.4 è il verso più citato in assoluto e di cui abbiamo più varianti. Già questo dato ci deve mettere sull'attenti, non solo perché implica automaticamente la possibilità di corruzione, ma anche perché ci fa capire che il senso del verso doveva essere ritenuto abbastanza importante nell'antichità. Vediamo dunque tutte le diverse attestazioni, i relativi contesti ed eventuali questioni legate all'affidabilità:

- A) οὐλον μονογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον. Questa versione è rinvenibile in
- a. Simplicio *In Phys.* 145.4¹⁰⁴⁶. Questo è il punto in cui Simplicio decide di copiare per intero 8.1-52, cioè presumibilmente copiando da una delle copie in suo possesso¹⁰⁴⁷. Chi accetta questa versione normalmente giustifica la propria scelta basandosi anche su questo fatto¹⁰⁴⁸; esistono tuttavia alcuni aspetti che possono farci sospettare della qualità di questa copia, nonché delle reali conoscenze simpliciane del testo parmenideo¹⁰⁴⁹. Inoltre, poco più oltre Simplicio commenta i versi citati e riprende

¹⁰⁴¹ Alcune, come vedremo, non sembrano vere citazioni dirette ma rielaborazioni o sono attestazioni parziali, quindi alcuni critici le considerano valide, altri no.

¹⁰⁴² Le singole variazioni verranno discusse volta per volta. Una variazione che invece conviene trattare subito in modo da non doverci poi soffermare troppo, è *μονογενές* anzi che *μουνογενές* in alcuni manoscritti di Simplicio: *In Phys.* 30.2 DE, 87.21 F, 120.23 D, 145.4 E, *De Cael.* 557,18 ADEF (*μουνογενές* solo in Peyron, Heiberg). Per Passa (Passa, *Parmenide*, 65.) questo non è un problema in quanto o potrebbe essere frutto di una modificazione successiva, oppure potrebbe essere la forma originale, mutata poi in *μουνογενές* per esigenze metriche in seguito al rimaneggiamento del verso. Da parte mia, reputo che questo possa essere un indizio della non correttezza di tale variante (*infra* p. 224).

¹⁰⁴³ Οὐλον μονομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδὲ τελεστέον, John R. Wilson, «Parmenides, B 8. 4», *The Classical Quarterly* 20, n. 1 (maggio 1970): 34, <https://doi.org/10.1017/S0009838800044554>. Tale proposta fu in realtà suggerita già da Albertelli, che però la propose senza commentarla; v. *infra* p. 227 e relative note.

¹⁰⁴⁴ Μοῦνόν <τ'> τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον, O'Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 34. *Infra* p. 231.

¹⁰⁴⁵ Vetter, sebbene analizzi velocemente diverse varianti trasmesse, alla fine propone, senza spiegazioni, un improbabile οὐλον οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτέλεστον (Helmuth Vetter, *Parmenide. Sein und Welt: die Fragmente* (Freiburg: Verlag Karl Alber, 2017), 112, 119–21.). Probabilmente egli si fa influenzare da una delle varianti ipotizzate da Wilson; peccato che lo stesso Wilson, subito dopo averla proposta, bocci immediatamente tale ipotesi (Wilson, «Parmenides, B 8. 4», 34.).

¹⁰⁴⁶ Il manoscritto E riporta la forma *μονογενές*, *supra* n. 1042.

¹⁰⁴⁷ Sulla teoria per cui Simplicio avesse più di una variante del testo parmenideo v. Passa, *Parmenide*, 40–42, 64–66.

¹⁰⁴⁸ Per esempio, secondo Cerri Simplicio “può essere a tutti gli effetti considerato in questo caso fonte di tradizione diretta più che indiretta”, Cerri, *Parmenide*, 221.

¹⁰⁴⁹ (1) Prima di tutto il verso 8.57 (ἦπιον † ἀραιὸν ἐλαφρὸν ἐωυτῷ πάντοσε τωυτόν) viene riportato in un modo chiaramente erronico in ognuna delle tre citazioni in cui compare (*In Phys.* 30.27, 39.5, 180.5; per quanto riguarda le questioni “tecniche” di questo errore, che a noi non interessano, si rinvia a Passa, *Parmenide*, 125–28; Jean Frère, «Parménide et l'ordre du monde. Fr. VIII, 50-61 DK», in *Études sur Parménide II. Problèmes d'interprétation*, a c. di Pierre Aubenque (J. Vrin, 1987), 206–7; Cerri, *Parmenide*, 250–52. In modo meno approfondito anche Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 221–22; Untersteiner e Reale, *Eleati*, 374–76. v. anche Passa, *Parmenide*, 123, 126.); questa osservazione risale al Diels (Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 96.) che, pur ipotizzando si trattasse di uno scolio, tuttavia ritenne questo errore isolato, al punto da non inficiare l'affidabilità di Simplicio. La questione fu poi ripresa da Deichgräber (Karl Deichgräber, «Xenophanes περὶ

alcune “parole-chiave” e in *In Phys.* 147.15 ritroviamo proprio $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$ ¹⁰⁵⁰. Tuttavia, vista la sua collazione immediatamente successiva alla lunga citazione di 8.1-52, non si può contare questa ricorrenza come una citazione in più.

- b. Simplicio *Ih Phys.* 87.21, sebbene solo come citazione parziale “ $\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\ \mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma\ \tau\epsilon$ ”¹⁰⁵¹. Il contesto in cui viene citato questo frammento è estremamente importante ai fini della nostra ricerca. Simplicio sta infatti commentando *Phys.* 185b 5 sgg dove Aristotele dibatte sul problema del rapporto uno-molti. Secondo lo Stagirita, se il tutto “è uno per la continuità, finirebbe con l’essere molteplice”¹⁰⁵², e questo sarebbe contraddittorio in una teoria che non partisse dal presupposto della distinzione tra “essere in atto” ed “essere in potenza”. Simplicio smussa la critica Aristotelica, affermando che essa sarebbe valida *solo* se si considerassero i concetti uno-molti sotto un unico punto di vista, quello “del corpo”, ma non se si considerassero sotto il punto di vista dell’intero, che di per sé richiama entrambi i principi; solo a questo punto, Simplicio cita direttamente il primo emistichio del verso ($\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu\ \mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma\ \tau\epsilon$), con il chiaro intento di mostrare che per Parmenide l’ $\acute{\epsilon}\omicron\nu$ è *principalmente* “ $\omicron\upsilon\lambda\omicron\nu$ ”, intero. Segue immediatamente la citazione di 8.25, dove si afferma che

φύσεωσ», *Rheinisches Museum für Philologie* 87, n. 1 (1938): 3 nota 5.) che, tramite ulteriori studi, confermò il fatto che si trattasse di uno scolio, probabilmente di origine neoplatonica tra il III ed il V sec. d.C., sostenendo che non si trattasse di un caso isolato ma che l’intero testo fosse corredato da scoli (*contra* Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 73 nota 1.). Le critiche divennero ancora più gravi nel 1971 quando Whittaker (Whittaker, *God Time Being. Two Studies*, 21.) mise in dubbio la qualità generale del testo manoscritto e, contemporaneamente, le reali conoscenze di Simplicio circa il testo parmenideo (*contra* Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 6; = Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 6.). Su questa scia si è posto recentemente Passa (Passa, *Parmenide*, passim, soprattutto 41-42.), il quale porta ulteriori argomentazioni a favore della tesi di un manoscritto con degli scoli accettati come parti originali da parte di Simplicio (per esempio facendo notare la lezione corrotta $\pi\lambda\acute{\alpha}\tau\tau\omicron\nu\tau\alpha\iota$ di 6.5; Passa, 104-11.). Egli, inoltre, prova ad ipotizzare la mancanza di accortezza del bizantino col fatto che avrebbe creduto alla testimonianza platonica per cui Parmenide avrebbe spiegato anche in prosa la propria teoria, con la seguente circolazione di una versione *scritta* anch’essa in prosa (28 A 2; cfr. Cerri, *Parmenide*, 94.). Simplicio avrebbe dunque scambiato il proprio manoscritto corredato da scoli con suddetta versione in prosa, in realtà mai esistita (*contra* Ranzato, *Il kouros e la verità*, 159 nota 112., per cui Simplicio “riferisce che un’annotazione in prosa è stata erroneamente integrata nel testo parmenideo che egli aveva a disposizione”; in realtà Simplicio sostiene che il testo sia originariamente parmenideo: “E poi, è in circolazione in mezzo ai versi anche un certo breve discorso in prosa contenente <parole> di *Parmenide stesso* di tal risma” “ $\kappa\alpha\iota\ \delta\eta\ \kappa\alpha\iota\ \kappa\alpha\tau\alpha\lambda\omicron\gamma\acute{\alpha}\delta\eta\nu\ \mu\epsilon\tau\alpha\zeta\acute{\upsilon}\ \tau\omicron\nu\ \acute{\epsilon}\pi\omega\nu\ \acute{\epsilon}\mu\phi\acute{\epsilon}\rho\epsilon\tau\alpha\iota\ \tau\iota\ \rho\eta\sigma\epsilon\iota\delta\iota\omicron\nu\ \acute{\omega}\varsigma\ \acute{\alpha}\upsilon\tau\omicron\upsilon\ \textit{Παρμενίδου} \acute{\epsilon}\chi\omicron\nu\ \omicron\upsilon\tau\omega\varsigma$ ”, *In Phys.* 31, 3-4, corsivi miei, trad. Licciardi, *Parmenide tradito, Parmenide tradito*, 177.). Bisogna però tener conto del fatto che, come lo stesso Passa più volte sottolinea, Simplicio probabilmente ebbe tra le mani almeno 2 diverse versioni del testo (Passa, *Parmenide*, 64-66.); non è dunque dato sapere, in merito alla citazione di 8.1-51 (*In Phys.* 145,1-146,25), se questa fosse derivata dal manoscritto corrotto o da un altro sano. (2) Notevole è anche la differenza tra le varie citazioni di 8.38, ma su questo argomento torneremo approfonditamente in seguito (*infra* pp. 263-266). (3) Per quanto riguarda gli altri aspetti che possono farci dubitare della fedeltà dei testi consultati da Simplicio, Passa ricorda alcune modificazioni linguistiche, specialmente alcuni casi di atticismi – in particolar modo l’uso di $\bar{\alpha}$ in luogo di η , (Passa, 119-20.), di $\rho\rho$ invece di $\rho\sigma$ (Passa, 124.) e crasi tipiche del periodo attico (Passa, 119-24.) – e casi di adeguamento al modello omerico (soprattutto relativamente alle aspirazioni, Passa, 124-25.) e “poetico” in generale (Passa, 42, 77-86, 112-15.). (4) Infine, sempre secondo Passa, relativamente ad alcuni passaggi vi sarebbero delle gravi modifiche *concettuali* da parte di Simplicio sotto l’influsso pitagorico e neoplatoneggiante (Passa, 43.); si noti che, fra queste modificazioni, Passa inserisce anche alcune relative ai versi 8.4-6 che stiamo qui prendendo in analisi, con l’evidente rischio/beneficio di entrare in un circolo argomentativo. Al contrario, per un’analisi a favore dell’autorevolezza di Simplicio, v. Alan Cameron, «The last days of the Academy at Athens», *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. 15 (195) (1969): 7-29.

¹⁰⁵⁰ Cfr. *supra* n. XX; sul valore da dare a questo “errore” *infra* p. 224.

¹⁰⁵¹ Il manoscritto F riporta la forma $\mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\acute{\epsilon}\varsigma$, v. *supra* n. 1042.

¹⁰⁵² “Ora, se si prende nel senso di “continuo”, l’uno finirebbe con l’essere molteplice, perché il continuo è divisibile all’infinito” (“ $\epsilon\iota\ \mu\acute{\epsilon}\nu\ \tau\omicron\iota\omicron\nu\nu\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma, \pi\omicron\lambda\lambda\acute{\alpha}\ \tau\omicron\ \acute{\epsilon}\nu\ \epsilon\iota\varsigma\ \acute{\alpha}\pi\epsilon\iota\rho\nu\ \gamma\acute{\alpha}\rho\ \delta\iota\alpha\iota\rho\epsilon\tau\omicron\nu\ \tau\omicron\ \sigma\upsilon\nu\epsilon\chi\acute{\epsilon}\varsigma$.”185b 9-11, trad. Radice)

“l’έόν è continuo e si unisce con l’έόν”, giusto per ribadire una volta in più che la continuità, poiché lega, costituisce l’insieme intero. Nella discussione che intavoleremo fra poco vedremo i vari modi in cui si è inteso quel “μουνογενές”, tuttavia, mi pare il caso di fare subito una riflessione: in che misura il concetto di “μουνογενές”, seguendo le traduzioni proposte nel corso della storia, può aiutare Simplicio nella propria argomentazione *in questo contesto*? La discussione verte intorno al rapporto uno-molti, è il concetto di *intero*, οὔλον, che ha senso di essere citato, non quello “di una sola natura” “di un solo tipo” o ancora “omogeneo” (o “monogeneo” come propone Curd). Pare dunque che questo emistichio sia citato in virtù del termine οὔλον, il resto “serve” a Simplicio per far capire a quale verso del poema si sta riferendo, cosa che non avrebbe potuto fare se avesse citato il solo termine che gli interessava, cioè οὔλον. La citazione di “μουνογενές” in questo caso pare dunque accidentale. Specifico ciò sin da ora perché, come si vedrà con l’analisi degli altri passi, ciò accade continuamente. Ogni volta che qualcuno cita 8.4 sembra indifferente, ai fini per cui viene fatta la citazione, che il termine sia μουνογενές o οὔλομελές. Questa osservazione vale per la quasi totalità dei passi citati; su questo aspetto tornerò nella conclusione del capitolo.

- c. Simplicio *In Phys.* 30.2¹⁰⁵³ insieme al verso 3 e al verso 5; in quest’occasione Simplicio sta sostenendo che l’έόν parmenideo sia *illimitato* come quello di Melisso, ma solo relativamente al tempo “in quanto indistruttibile e ingenerato”; subito dopo, si appresta a esplicitare invece in che senso è *limitato*. Per come i concetti di limitato e illimitato possano essere considerati contemporaneamente si rinvia a discussioni di altri studiosi¹⁰⁵⁴, qui importa solo sottolineare che, come nel caso precedente, solo ed esclusivamente per lo scopo della citazione, è irrilevante che si abbia μουνογενές o οὔλομελές, il tema qui è un altro. Guardando al complesso del passo si possono osservare alcuni aspetti interessanti circa le citazioni parmenidee qui riportate: possiamo infatti notare che Simplicio, poco prima, aveva citato 8.38 e che, nelle righe immediatamente successive, citerà 8.29-33, 8.50-52, 8.53-59. Poiché questi passi (esclusi 8.53-59) vengono citati tutti di fila in *In Phys.* 144.29 sgg. viene da chiedersi se vi sia o meno corrispondenza: se i passi coincidono tutti probabilmente Simplicio li ha trascritti dallo testo manoscritto, viceversa, salvo ipotizzare improbabili errori di trascrizione, doveva averne un altro sottomano¹⁰⁵⁵, oppure, procedeva per citazioni a memoria. Analizzando dunque i singoli passi, si scopre che le differenze sono molteplici. (1) Per quanto riguarda 8.38, esso è *profondamente diverso* da come compare in 146.11¹⁰⁵⁶ (per contro abbastanza simile alla versione tramandata in 87.1¹⁰⁵⁷ e molto simile a come appare in 143.10¹⁰⁵⁸). (2) Il verso 8.33

¹⁰⁵³ I manoscritti DE riportano la forma μουνογενές, v. *supra* n. 1042.

¹⁰⁵⁴ Sul rapporto in generale tra limitato e illimitato in Melisso e Parmenide si veda la proposta di Reale (Untersteiner e Reale, *Eleati*, 735–41.); specificatamente alla possibilità di una teoria del “finito illimitato” si guardi alla proposta di Cerri di cui si è detto *supra* (p. 161). Per un’interpretazione di come invece Simplicio avrebbe potuto considerare insieme i due concetti, si veda la traduzione del testo con le relative note in Licciardi, *Parmenide tradito, Parmenide tradito*, 174–76 specialmente note 277-279 e relativo commento a p. 318.

¹⁰⁵⁵ Questa teoria è giustificata dall’attenta analisi filologica effettuata da Passa (Passa, *Parmenide*, passim, soprattutto 35-37 e 64–66.).

¹⁰⁵⁶ Sono diverse sia la parte iniziale che quella finale; 146.11: οὔλον ἀκίνητόν τ’ ἔμεναι. τῷ πάντ’ ἴ ὀνόμασται; 30.17: οἶον, ἀκίνητον τελέθει, τῷ πάντ’ ὄνομ’ εἶναι. Per l’analisi completa del verso vedi *infra* pp. 263-266.

¹⁰⁵⁷ L’unica differenza è l’iniziale οὔλον/οἶον; 87.1: οὔλον ἀκίνητόν τ’ ἔμεναι· τῷ πάντ’ ὄνομ’ ἔσται; 30.17: οἶον, ἀκίνητον τελέθει, τῷ πάντ’ ὄνομ’ εἶναι. V. *infra* pp. 263-266.

¹⁰⁵⁸ Le differenze riguardano la punteggiatura, una volta un punto in altro l’altra una virgola, e l’elisione di alfa di ὄνομα: 143.10: οἶον, ἀκίνητον τελέθει· τῷ πάντ’ ὄνομα εἶναι; 30.17: οἶον, ἀκίνητον τελέθει, τῷ πάντ’ ὄνομ’ εἶναι. Cfr. *infra* pp. 263-266.

è riportato in modo abbastanza simile ma non identico in 30.10 (ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές· † μὴ ἐὼν δὲ ἄν παντὸς ἐδεῖτο) e in 146.6 (ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, μὴ ὄν δ' ἄν παντὸς ἐδεῖτο), dove si assiste alla *variatio* ἐὼν/ ὄν. Vi è poi una terza citazione in 40.6 (ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές, † μὴ ἐὼν δὲ ἄν παντὸς ἐδεῖτο) che, sotto questo aspetto, è uguale alla variante di 30.10. Questo verso è spesso stato oggetto di studio per un'altra questione, cioè che mentre per 146.11 abbiamo solo la versione ἐπιδευές attestata dai manoscritti DEF, per le altre citazioni abbiamo delle discordanze tra i manoscritti (30,10 ἐπιδευές E^aF, ἐπιδεές DE; 40,6 ἐπιδευές E^a, ἐπιδεές DEF). Poiché la differenza non è certamente imputabile a Simplicio ma solo ai “traditori” del testo non ha senso affrontare troppo nel dettaglio la questione¹⁰⁵⁹. Questo verso, tuttavia, ci torna utile in questo discorso anche per un alto motivo. Il secondo emistichio inizia con μὴ ἐὼν/ὄν, che viene inteso come semplice participio, cioè “non essendo” e non come un participio sostantivato “il Non-Essere”, “τὸ μὴ ἐὼν”; secondo Cerri¹⁰⁶⁰ considerare “μὴ ἐὼν” come sostantivo (il Non-Essere) è impossibile in quanto nel testo vi sono elementi a sostegno di una ipostatizzazione (e quindi ontologizzazione) dell'ἐὼν ma *mai* del suo opposto, il μὴ ἐὼν appunto. Si potrebbe obiettare che questo può essere vero per la lettura di Cerri, ma che altre letture del testo potrebbero portare ad affermare ciò; tuttavia, tutti i maggiori critici recenti sembrano in realtà concordare sull'impossibilità di tale traduzione per questo specifico verso. Eppure, questo sembra essere proprio il senso in cui Simplicio legge il termine; subito dopo

¹⁰⁵⁹ La questione è comunque di per sé rilevante in quanto l'accettazione di ἐπιδευές provoca delle difficoltà metriche e prosodiche (da qui, la scelta di Diels delle *crux* in 30.10 e 40.6, non necessaria in 146.11 per ὄν al posto di ἐὼν, ma secondo Passa intollerabile per altre ragioni, v. Passa, *Parmenide*, 113.) che in passato portò Bergk (Bergk, «Parmenidea», 70.) a ritenere necessaria l'espunzione di μὴ. Normalmente, l'eliminazione di una negazione rischierebbe di capovolgere il senso generale, tuttavia, in questo specifico caso, ciò non succede in quanto lo stesso participio ἐὼν (che ha valore di participio vero e proprio, traducibile con gerundio italiano *essendo* e non il sostantivo “τὸ ἐὼν”) non si sa bene cosa voglia dire. Nell'emistichio precedente, infatti, si è detto che l'ἐὼν (sostantivo) non può essere manchevole; quel “essendo(lo)”, dunque, vuol dire “essendo (manchevole)” o “essendo (non-manchevole)”?. Insomma, si sottintende solo l'aggettivo ἀτελεύτητον o tutta la locuzione “non essendo lecito che l'ἐὼν sia incompiuto”? Secondo Cerri (Cerri, *Parmenide*, 233–35.) è probabile che ἐὼν intenda tutta la locuzione in quanto, qualora qualcuno avesse citato solo il secondo emistichio, l'auditore/lettore avrebbe potuto pensare che si stesse dicendo che l'ἐὼν “manca di tutto”, stravolgendone completamente il senso; per tale motivo, egli rifiuta la proposta di Bergk e accetta l'ipotesi che Parmenide abbia utilizzato ἐπιδεές, sebbene sia questo un termine il cui utilizzo ci è attestato solo in prosa (per contro ἐπιδευές è tipico della poesia). Tale proposta era stata già avanzata da altri e difesa soprattutto da Coxon (Allan Hartley Coxon, «The Text of Parmenides Fr. I. 3», *The Classical Quarterly* 18, n. 1 (maggio 1968): 72, <https://doi.org/10.1017/S0009838800029104>; Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 208.); su questa medesima scia si pone anche Passa (Passa, *Parmenide*, 113–15.) il quale, inoltre, portando una serie di citazioni a dimostrazione della propria tesi, reputa tale fatto molto meno improbabile di quanto non aveva sostenuto Cerri, che purtuttavia accettava questa soluzione come la più probabile. L'aspetto curioso dell'interpretazione di Passa è che, sebbene il termine originariamente usato da Parmenide sarebbe stato ἐπιδεές, Simplicio avrebbe avuto a sua disposizione un manoscritto con la forma erronea ἐπιδευές, perciò i manoscritti riportanti ἐπιδεές avrebbero un errore rispetto all'originale simpliciano ma, per puro caso fortuito, trasmetterebbero l'originale testo parmenideo. Passa giustifica questo possibile evolversi della vicenda con il fatto che Platone, in *Tim.* 32d-34a, citando in vario modo l'opera parmenidea, utilizzi proprio il termine ἐπιδεές (*Tim.* 33c 4). Tuttavia, come già aveva sostenuto Cerri (Cerri, *Parmenide*, 234.), il fatto che Platone utilizzi ἐπιδεές è del tutto irrilevante ai fini della ricostruzione dell'originale parmenideo; qualora infatti il testo originale avesse riportato ἐπιδευές, ugualmente Platone, stando scrivendo un testo *in prosa e senza citazioni esatte* ma solo tematiche e concettuali, avrebbe scritto in ogni caso ἐπιδεές. La situazione pare dunque irrisolvibile allo stato attuale delle conoscenze, sebbene ormai la critica sembra orientata o verso la soppressione di μὴ accettando ἐπιδευές o verso l'accettazione di ἐπιδεές. Da parte nostra si ritiene inverosimile che qualcuno abbia inserito μὴ in un secondo momento, anche se si potrebbe giustificare col fatto che una tale manomissione potrebbe essere stata fatta di proposito da un lettore che avesse scambiato il participio “ἐὼν” per un participio sostantivato, τὸ ἐὼν, e quindi per evitare l'assurda conclusione che “l'ἐὼν è manchevole di tutto”.

¹⁰⁶⁰ Cerri, *Parmenide*, 233. In modo analogo anche Tarán, *Parmenides*, 114.

aver citato il medesimo verso in 40.6, infatti, afferma: “come infatti *ciò-che-non-è* (τὸ μὴ ὄν), sostiene (φησὶν) [Parmenide], manca di tutto etc...”¹⁰⁶¹. Il τὸ ci dice inequivocabilmente che Simplicio sta sostantivando il participio; d'altra parte il φησὶν prova che questo non è il risultato di un ragionamento simpliciano (se l'Essere non manca di nulla il Non-Essere manca di tutto), ma un'attribuzione di pensiero all'Eleate. Orbene, una delle due: o Cerri e gran parte della critica contemporanea si sbagliano, oppure sbaglia Simplicio. Poiché le osservazioni di Cerri e degli altri che la pensano come lui sembrano essere ben fondate, *probabilmente* non ha tutti i torti. Passa a dubitare della reale comprensione di Simplicio del testo parmenideo e a ritenerlo una fonte poco affidabile. (3) Anche la sequenza dei versi 8.50-52 riportati in questa sezione, più esattamente *In Phys.* 30.17-19, risulta diversa da come si pone in 146.23-25; a cambiare è il verso 51, che in 30.18 termina con βροτείους, in 146.24 con βροτείας; anche in questo caso, dunque, sembra che Simplicio non avesse davanti lo stesso testo. Vi sono poi ulteriori differenze anche rispetto agli altri luoghi in cui questi versi sono citati, cioè: (a) 38.30-32, dove alla riga 30 (B 8.50) troviamo παύσω anzi che παύω di 30.17; (b) 41.8-9: qui Simplicio si limita a citare 8.50 e il primo emistichio di 8.51, come prima è presente la lezione παύσω in luogo di παύω; (c) infine, *In Cael.* 558.5-7, dove troviamo nuovamente la variante παύσω ma anche la variante βροτείας. Stando a tutte queste diverse citazioni verrebbe da pensare che Simplicio avesse addirittura tre varianti del testo (παύω-βροτείους, παύσω-βροτείους, παύω-βροτείας), oppure che almeno in un caso abbia citato a memoria confondendo le due versioni e ricordando il verso 8.50 da una e il verso 8.51 dall'altra.¹⁰⁶² (4) I versi 8.53-59 (riportati in *In Phys.* 30.23 – 31.2) non sono riportati nella lunga sequenza delle pagine 145/146, pertanto la loro analisi non è utile per capire se Simplicio avesse o no il medesimo testo quando scrisse queste due diverse parti del Commento; inoltre, sul verso 57 si è già detto ciò che era importante dire.¹⁰⁶³ Ci si limita, dunque, a far presente che anche in questo caso vi sono delle discordanze tra le varie citazioni rinvenibili nei testi di Simplicio.¹⁰⁶⁴ Dall'analisi fin qui svolta pare di aver esposto abbastanza argomenti per poter sostenere o (a) che Simplicio specificatamente per questa sezione abbia utilizzato un'altra versione da quella/e usata/e¹⁰⁶⁵ nella restante parte dell'opera (soprattutto rispetto alla composizione delle pagine 145 e 146), oppure (b) che egli abbia citato a memoria, commettendo diversi errori, praticamente in tutti i riferimenti al testo parmenideo compresi in queste pagine; in questo caso ne risulterebbe che tutta questa sezione è gravemente

¹⁰⁶¹ “ὡς γὰρ τὸ μὴ ὄν, φησὶν, ἐνδεὲς πάντων ἐστίν” *Simp. In Phys.* 40.7.

¹⁰⁶² Per correttezza bisogna tuttavia segnalare che anche in questo caso, vi sono delle discrepanze anche tra i manoscritti; per 30.38 il manoscritto F riporta παύω e non παύσω (Leonardo Tarán, «The text of Simplicius's Commentary on Aristotle's Physics», in *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie Actes du colloque international de Paris (28. Sept. - 1er Oct. 1985)*, a c. di Ilsetraut Hadot (Berlin: De Gruyter, 1987), 253, <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-201606058786>).

¹⁰⁶³ *Supra* n. 1049.

¹⁰⁶⁴ La stessa identica sezione di testo è riportata in 180.1-7, con delle differenze che riguardano: il verso 57 (30.27: “ἦπιον † τὸ μέγ' ἀραιὸν ἐλαφρὸν, εἰαυτῷ πάντοσε τῶντόν”; 180.5: “ἦπιον † ἀραιὸν ἐλαφρὸν εἰαυτῷ πάντοσε τῶντόν”); solo in merito alla mancanza di spirito nella crasi τῶντόν, il verso 58 (31,1: τῷ δ' ἐτέρῳ μὴ τῶντόν· ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτὸ; 180.6 ha invece τῶντόν); per una diversa punteggiatura il verso 59 (31,2: “τὰντία_νύκτ' ἀδαῆ_πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε.”; 180.7 non presenta le due virgole). Per il verso 53, inoltre, 30.23 ci riporta γνώμαις, mentre 180.1 γνώμας. Abbiamo poi la versione di 39.1-7 (che alle righe 8-9 presenta anche i versi 60-61) che è identica alla versione di 180.1-7. Da ciò si può dedurre abbastanza facilmente che *con grandissima probabilità* nella redazione di 180.1-7 e 39.1-9 Simplicio aveva davanti lo stesso manoscritto; redigendo invece 30.23-31.2 molto probabilmente aveva un'altra versione o stava citando a memoria.

¹⁰⁶⁵ Il plurale è d'obbligo vista la possibilità che ci fossero addirittura tre edizioni del Poema, v. *infra* p. 222 n. 1126.

compromessa. Dato tutto il contesto, pare dunque che il riferimento al verso B 8.4 presente in *In Phys.* 30.2 sia, se non addirittura scarsamente attendibile, quantomeno da leggere con le dovute precauzioni.

- d. Simplicio in *Phys.* 78.13, dove Simplicio riporta in modo continuativo i vv. 1-14. Questa sezione è quasi identica a quella rispettiva in *In Phys.* 145, con solo 2 differenze. La prima è che ai versi 7 e 12 (= *In Phys.* 78.16 e 21) abbiamo ἐόντος anzi che ὄντος (*In phys.* 145.7 e 12), il che si potrebbe spiegare o con una citazione a memoria o con due redazioni di epoche diverse. Se questo fosse il caso, certamente sarebbe un elemento a favore dell'autenticità di μουνογενές, che risulterebbe attestato in almeno due fonti diverse, sebbene potrebbe darsi che una delle due provenga dall'altra, rendendo dunque nulla questa considerazione. La seconda differenza, sta nel fatto che il verso 14 in *In Phys.* 78.23 termina con un punto fermo, invece in 145.14 Simplicio pone una virgola e continua citando l'inizio del verso 15, cioè ἀλλ' ἔχει "ma saldamente lo tiene", e qui termina la citazione. Per quale motivo Simplicio si è preso lo scrupolo di citare anche l'inizio del verso 15 *laddove dà chiara indicazione di copiare direttamente dal manoscritto*, mentre in 78.23 taglia senza remore? La mia ipotesi è che, qui, Simplicio non stesse copiando direttamente (altrimenti avrebbe fatto come in 145.14) ma stesse andando a memoria; poiché la cadenza regolare del metro è utile alla memorizzazione, ipotizzo che Simplicio, sul momento, si fosse scordato che il contenuto andava avanti oltre il termine imposto dal metro e, poiché comunque anche terminando il periodo al verso 14 esso ha senso compiuto, di conseguenza pensò che lì finisse la frase intera. D'altronde col verso 15, dopo quell' ἀλλ' ἔχει, si cambia argomento e si passa dal problema della generazione dell'essere a quello della scelta tra ἐστὶ e οὐκ ἔστι; il contesto in cui Simplicio cita questi versi qui (cioè *In phys.* 78.14 etc...) riguarda la problematicità della generazione dell'essere, è dunque logico che Simplicio ritenesse inutile andare avanti con la citazione, *se avesse pensato che da lì in poi si cambiava direttamente argomento*; d'altra parte, se avesse avuto il testo sottostante, non si capisce per quale motivo, dopo essersi dato la pena di copiare tutta l'argomentazione, arrestarsi così bruscamente. Sebbene la scelta tra due varianti non si possa basare semplicemente sul numero di attestazioni, è pur vero che se la citazione è a memoria ha poco senso contarla nel computo delle diverse ricorrenze di questa versione.

B) οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀπρεμὲς ἢ δ' ἀγένητον. Questa versione è identica alla precedente salvo che termina con ἀγένητον finale in luogo di ἀτέλειστον. Come si è già detto¹⁰⁶⁶ praticamente tutti gli studiosi concordano sul fatto che ἀγένητον sia erroneo, in quanto già al verso precedente si era detto che l'ἐόν è ἀγένητον. Per tanto questa versione viene considerata corrotta; essa ricorre in:

- a. Simplicio *In Phys.* 120.23¹⁰⁶⁷. Per spiegare l'ἀγένητον in genere questa viene considerata una citazione a memoria, tuttavia vorrei avanzare un'altra possibile soluzione. In questa lunga sezione che va da *In Phys.* 118.27 a 121.25 Simplicio sta indagando sui vari modi in cui si può dire l'unità e Parmenide non sembra ricoprire un ruolo particolarmente importante in questa analisi. Egli compare in modo quasi incidentale, giusto perché Aristotele ne parla; Simplicio, d'altra parte, sembra molto più interessato a riportare le interpretazioni degli altri su Parmenide (per esempio l'interpretazione di Eudemo, *In Phys.* 120,6-16 = Eudem. Fr. 43,15-21) piuttosto che a valutare le parole dell'Eleate. Ritengo quindi probabile che qui Simplicio abbia voluto "sintetizzare" il senso della filosofia eleatica e non citare un verso particolare. Un'altra ipotesi, visto che comunque questa attestazione ricorre anche in altri autori a lui precedenti (v. prossimi punti), è che Simplicio si sia servito delle medesime

¹⁰⁶⁶ *Supra* p. 204.

¹⁰⁶⁷ Il manoscritto D riporta la forma μουνογενές, v. *supra* n. 1042.

edizioni del testo parmenideo usate da Clemente, Eusebio, Teodoro e Filopono; oppure ancora, potrebbe darsi che, nel redigere queste pagine, non avesse a disposizione il testo parmenideo e avesse recuperato questa citazione proprio da uno dei testi di questi autori a lui antecedenti. Ricapitolando, dunque, le possibili spiegazioni sono le seguenti: 1) citazione a memoria, 2) citazione indiretta, 3) citazione da un testo corrotto, 4) riassunto e non citazione. Quale che sia la spiegazione corretta resta il fatto che questa citazione è scarsamente attendibile.

- b. Simplicio, *In Cael.* 557.18¹⁰⁶⁸; qui Simplicio sta esponendo la teoria per cui secondo Parmenide ci sarebbero sia gli enti sensibili suscettibili di generazione e movimento che l'ente "oltre la fisica", ὑπὲρ τὴν φύσιν. Questo lungo passaggio (*In. Cael.* 556.3–560.10) è interessantissimo perché può aiutarci a capire la differenza tra l'ἔόν e gli ἔόντα, cioè l'oggetto rispettivamente della prima parte e della seconda del poema. Simplicio non esita a definire "non fisico" l'oggetto della parte κατ'ἀλήθεια in quanto "il fatto che, infatti, vi siano alcuni enti ingenerati e interamente immobili [...] <implica il> dimostrare che appartiene a una <ricerca> diversa, quella della filosofia prima, e non più della ricerca fisica la quale verte intorno agli enti che sono mossi, se è vero che la natura è principio di movimento, mentre coloro i quali sopprimono <il> movimento e la natura sopprimono anche le cose naturali"¹⁰⁶⁹. Dunque "non fisico", o meglio "oltre il fisico", non sta ad indicare qualcosa che noi chiameremmo "astratto" o "concettuale" o ancora "virtuale". L'ἔόν è "non/oltre-fisico" in quanto non possiede la caratteristica peculiare della φύσις, cioè il mutamento e la trasformazione. In questo senso, il Cosmo nella sua interezza, la Realtà assoluta e totale è sicuramente "non-fisica", in quanto racchiude in sé la totalità degli ἔόντα – inteso secondo il senso della NMT, quindi *enti e proprietà* degli enti e *relazioni* tra enti – e in quanto, avendo in sé tutte le possibili determinazioni della realtà, non rimane fuori nulla¹⁰⁷⁰ verso cui possa mutare. In questo contesto, dunque, Simplicio ricorre a 8.4 per spiegare in modo sintetico cosa sia l'ἔόν, in contrapposizione agli ἔόντα a cui dedicherà le righe successive. Come in altri casi, dunque, questo verso sembra essere assunto come "esemplare" e "didascalico" dell'intera filosofia parmenidea relativa all'ἔόν. Come spiegazione dell'ἀγένητον valgono le considerazioni fatte precedentemente in merito a *In Phys.* 120.23 nel punto precedente.
- c. Clemente *Strom.* V, 14, 112.2, 4 [=II 402.9 ed, Stählin]. Qui Clemente sta criticando "l'idolatria delle folle"¹⁰⁷¹ secondo cui bisogna credere a quello che dicono "i più" sulla divinità; cita quindi alcuni aneddoti su Zeus considerato intemperante. A questa visione della divinità contrappone la visione dei filosofi e di vari saggi tra cui appunto Parmenide. Già il contesto ci fa dunque capire che Parmenide è fortemente decontestualizzato, in quanto gli si attribuisce il verso come se fosse riferito "al dio", quando in realtà, come abbiamo visto¹⁰⁷², già considerare come soggetto l'"ἔόν" richiede l'accettazione di determinati compromessi. Secondariamente, Parmenide viene definito "il grande, come dice Platone nel Sofista"¹⁰⁷³ con un riferimento a

¹⁰⁶⁸ I manoscritti ADEF riportano la forma μονογενές, v. *supra* n. 1042.

¹⁰⁶⁹ "τὸ γὰρ εἶναι ἅττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὄλως ἀκίνητα [...] ἐτέρας ἐστὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἀποδεικνύει καὶ οὐχὶ τῆς φυσικῆς σκέψεως τῆς περὶ τὰ κινούμενα ἐχούσης, εἴπερ ἡ φύσις ἀρχὴ κινήσεως, οἱ δὲ κίνησιν ἀναιροῦντες καὶ τὴν φύσιν ἀναιροῦσι καὶ τὰ φυσικὰ πράγματα." *In Cael.* 556.19-23, Trad. Licciardi, *Critica dell'apparente e critica apparente*, 94–95. In modo analogo *In Phys.* 810.21; cfr. *In Cat.* 6.27, *In Phys.* 7.2, 7.11.

¹⁰⁷⁰ In questo senso si veda anche la mia interpretazione di 8.23 *infra* pp. 255-260.

¹⁰⁷¹ *Strom.* V 14, 111.1

¹⁰⁷² *Supra* pp. 24-6129.

¹⁰⁷³ "ὁ μέγας, ὡς φησὶν ἐν Σοφιστῇ Πλάτων", *Strom.* V 14, 112, 2.1

Soph. 237a 4-5; questa precisazione ci deve far supporre che Clemente si fidasse dei testi platonici per la ricostruzione della figura dell'Eleate. Non è dunque da escludersi che l'attribuzione del concetto di *μουνογενές* dipenda da un'influenza di *Tim.* 31b 3 e 92c 9. Dico ciò in quanto, leggendo tutte le citazioni di Clemente in questo passaggio, emerge chiaramente la figura di un divino *unico*¹⁰⁷⁴, che tende a sopraelevarsi rispetto al *tutto* e nello stesso tempo a inglobare il *tutto*¹⁰⁷⁵, e che non nasce da altro ma è sempre esistito o è “causa di sé stesso”¹⁰⁷⁶. Insomma, Clemente sta chiaramente utilizzando dei concetti presi qua e là da vari autori, completamente decontestualizzati, per descrivere la figura del “dio” che a lui torna più comoda. Il fatto che le citazioni siano così tante rende difficile credere che Clemente potesse avere a disposizione tutte le fonti citate e mi fa ipotizzare o che stesse citando a memoria direttamente, oppure che si stesse servendo di un qualche catalogo di citazioni sul tema.¹⁰⁷⁷

- d. Eusebio *Praep. Evang.* XIII 13.39, 10, ma solo per quanto riguarda il manoscritto O¹⁰⁷⁸; nei manoscritti IN è invece presente la variante *μοῦνον μουνογενές δὲ καὶ ἀτρεμὲς ἢ δ' ἀγένητον* (*μοῦνον* al posto di *οὔλον*) che viene accettata nell'edizione Mras e dal TLG. Questa citazione è di scarso valore, in quanto l'intera sezione è copiata di pari passo dagli *Stromata* di Clemente di cui abbiamo appena detto. Valgono dunque le medesime osservazioni. L'unico motivo per cui ritengo si riveli interessante è che in alcuni codici, come abbiamo detto, è presente la variante *μοῦνον μουνογενές*. Poiché del testo di Clemente, da che mi risulti, abbiamo attestata solo la variante *οὔλον*, mi pare ragionevole supporre che sia *οὔλον* la variante corretta, e che *μοῦνον* derivi da un'errata trascrizione del testo di Eusebio. A tutto ciò bisogna aggiungere il problema del rapporto tra Eusebio e i testi rimastici dello Pseudo-Plutarco e di Aezio, da cui sembra che prenda gran parte delle citazioni.
- e. Teodoreto *Graec. Aff. Cur.* IV 7.5 [=102.12 ed. Reader; = Aezio *Plac. (Theod. et Nem. exc.)* 284.14-15). Qui Teodoreto ci sta riportando dei passi di Aezio, per cui dobbiamo considerare questa citazione come se fosse del I-II secolo e non del V; inoltre, bisogna sottolineare che questa versione è riportata nei manoscritti BCKLM; per quanto riguarda i manoscritti SV abbiamo invece *μοῦνον* al posto di *οὔλον*¹⁰⁷⁹; visto il caso precedentemente citato, è assai probabile che *μοῦνον* sia una versione corrotta che, a quanto pare, dovette avere una certa diffusione tra il IV e il V secolo. Venendo al contenuto, in questo libro quarto Teodoreto si sta occupando della questione della materia e del cosmo. In un primo momento, ci informa che Senofane, che era “a guida del circolo degli Eleatici”¹⁰⁸⁰, “disse che il Tutto è uno, di forma sferica, limitato, non creato ma eterno ed assolutamente immobile”¹⁰⁸¹. Se non

¹⁰⁷⁴ Questo emerge praticamente da tutte le citazioni, ci pensi, giusto a titolo di esempio, che poco prima Clemente aveva citato Senofane B 23, dove si afferma appunto l'unità di Dio, *Strom.* V 14, 109.1.

¹⁰⁷⁵ *Strom.* V 14, 114.4 – 115.1.

¹⁰⁷⁶ *Strom.* V 14, 114.2-3.

¹⁰⁷⁷ Sull'attendibilità di Clemente nel citare Parmenide si veda anche Coloman Viola, «À propos d'un fragment du poème de Parménide cité par Clément d'Alexandrie (V Stromate, c. IX, 59, 6)», *Bulletin de Philosophie Médiévale* 26 (1 gennaio 1984): 90–92, <https://doi.org/10.1484/J.BPM.3.317>.

¹⁰⁷⁸ O'Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 34.

¹⁰⁷⁹ O'Brien, 34.

¹⁰⁸⁰ “ὁ τῆς Ἑλεατικῆς αἰρέσεως ἡγησάμενος”. Teodoreto *Graec. Aff. Cur.* IV 5, 1-2

¹⁰⁸¹ “ἐν εἶναι τὸ πᾶν ἔφησε, σφαιροειδὲς καὶ πεπερασμένον, οὐ γενητόν, ἀλλ' αἰδῖον καὶ πάμπαν ἀκίνητον.” Teodoreto *Graec. Aff. Cur.* IV 5,2-4, trad. basata su Trisoglio in Teodoreto, *La cura delle malattie elleniche*, trad. da Francesco Trisoglio (Roma: Città Nuova, 2011), 135. Trisoglio traduce “ἐν” con “unità integrale”, tuttavia reputo questa traduzione ingiustificata. Perché mai l'aggiunta dell'aggettivo “integrale” senza alcuna

avesse fatto esplicitamente il nome di Senofane penseremmo che si stesse riferendo a Parmenide. Il fatto che specifichi che Senofane era “a guida del circolo degli Eleatici”, pur sapendo noi che ciò non fu vero, mi pare ci autorizzi a pensare che in queste righe Teodoreto abbia in mente quella che circolava come “filosofia eleatica”, cioè sostanzialmente parmenidea e non Senofanea; a riprova di ciò, il fatto che poco dopo, affermando che Senofane ritenesse che il principio fosse la Terra – questo sì vicino a ciò che sappiamo essere la filosofia di Senofane – sostiene che il Colofonio andasse a contraddirsi perché ammise il principio; in realtà, la contraddizione è tra la filosofia senofanea è quella eleatica che viene scambiata per senofanea. Subito dopo Teodoreto/Aezio cita Parmenide, “discepolo di Senofane”¹⁰⁸², di cui “dicono che sia suo questo verso: οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμῆς ἡδ’ ἀγένητον”¹⁰⁸³. Teodoreto/Aezio quindi *non ha* il testo parmenideo ma, nella migliore delle ipotesi, sta citando prendendo il verso da una citazione altrui; nella peggiore, invece, sta citando qualcosa che “si dice”¹⁰⁸⁴ sia di Parmenide. Dunque, visti i dubbi rapporti tra Senofane e Parmenide espressi da Teodoreto/Aezio, vista l’esplicita dichiarazione “dicono che sia suo”, anche questa citazione è da considerare con estrema cautela.

- f. Filopono, *In Phys.* 65.7. Questa citazione è estremamente utile per il lavoro di ricerca che qui si sta svolgendo. Insieme a 8.4 Filopono cita 8.5 e il secondo emistichio di 8.25. Il contesto è l’analisi del concetto di unità negli Eleati svolto da Aristotele in *Phys.* 186a 22 – b 14. Secondo Filopono i versi citati, in particolar modo le espressioni “ὁμοῦ πᾶν” (8.5) e “ἔδν ἐόντι πελάζει” (8.25), dimostrano inequivocabilmente che Parmenide ammette una pluralità di enti fisici.¹⁰⁸⁵ Per uscire da questa *impasse* Filopono ricorre alla differenza tra ente intelligibile ed ente fisico: solo gli enti fisici sono plurali, gli enti intelligibili in realtà sono unificabili, per tanto possono essere considerati come uno solo.¹⁰⁸⁶ Tralasciamo momentaneamente il fatto che secondo Filopono il ragionamento sia vero solo per gli enti intelligibili e non quelli fisici, ciò che egli afferma è sostanzialmente identico alla teoria da me difesa, cioè che la molteplicità possa essere intesa come un’unità grazie all’unificazione. Interessantissima poi la scelta terminologica di Filopono per indicare questo processo di unificazione, cioè ἔνωσιν θεωροῦντες: il verbo θεωρέω non esprime semplicemente la capacità di osservare, ma implica l’aspetto “cogitativo” del “ritenere”, rinvia alla facoltà della mente, il νοῦς; questo verbo – anzi tutto il periodo – non può che rievocare quanto Parmenide afferma col frammento 4¹⁰⁸⁷. Non meno importante è il termine ἔνωσιν, in quanto ἔνωσις non

spiegazione? Visto che il tema della ricerca è proprio il concetto di unità ritengo più corretto lasciare la traduzione il più letterale possibile.

¹⁰⁸² “Ξενοφάνους ἐταῖρος”, Teodoreto *Graec. Aff. Cur.* IV 7, 2.

¹⁰⁸³ “αὐτοῦ γὰρ δὴ τόδε τὸ ἔπος εἶναι φασιν· οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμῆς ἡδ’ ἀγένητον.” Teodoreto *Graec. Aff. Cur.* IV 7, 3-5.

¹⁰⁸⁴ Si veda la mia proposta *infra* pp. 235-235.

¹⁰⁸⁵ “Se Parmenide dice “ὁμοῦ πᾶν” e “ἔδν ἐόντι πελάζει” allora egli riconosce che tra le cose che hanno una sostanza c’è la pluralità” “εἰ δέ φησιν “ὁμοῦ πᾶν” καὶ “ἔδν ἐόντι πελάζει”, ἦδει ἄρα τὸ πλῆθος ἐν τοῖς οὐσίς ὑπάρχειν.” *In Phys.* 65.12-13

¹⁰⁸⁶ “Ma poiché la loro teoria [scil. degli Eleati] non riguardava gli enti fisici (μὴ περὶ φυσικῶν) ma quelli intelligibili (περὶ τῶν νοητῶν), per questa ragione li descrivevano in questo modo [cioè con espressioni come ὁμοῦ πᾶν e ἔδν ἐόντι πελάζει], perché essi invocavano l’unificazione tra le cose intelligibili (lett. “che possano essere considerate un’unità”, ἔνωσιν θεωροῦντες) e la loro immutabilità” “ἀλλ’ ἐπεὶ μὴ περὶ φυσικῶν ἦν αὐτοῖς ὁ λόγος, ἀλλὰ περὶ τῶν νοητῶν, διὰ τοῦτο τὴν ἐν ἐκείνοις ἔνωσιν θεωροῦντες καὶ τὸ ἀμετάβλητον οὕτως αὐτὰ ἐκάλουν.” *In Phys.* 65.13-15. Queste righe seguono immediatamente quelle citate nella nota precedente. Interessantissima l’espressione ἔνωσιν θεωροῦντες (v. corpo principale del testo).

¹⁰⁸⁷ *Infra* pp. 273-286. In particolar modo ciò è in accordo con le osservazioni di Viola circa l’aspetto intenzionale della facoltà intellettuale, Viola, «Aux origines de la gnoséologie», 80. Cfr. *infra* pp. 275 e 280.

vuol dire semplicemente “uno”, ma “combinato in unità”, un uno composto da un molteplice: sostanzialmente un intero, un οὔλον. Se non fosse per la distinzione tra enti sensibili e intelligibili, sarebbe esattamente la tesi che qui si sta difendendo. Ma questa distinzione ci porta realmente così lontano dalla mia interpretazione? Sebbene l'ἔόν nella mia proposta sia *fisico*, in quanto somma di tutti gli enti fisici, è anche vero che esso non è esperibile nella sua totalità; l'unico modo per giungervi è con uno sforzo di pensiero, tramite quel νοῦς che appunto rende παρεόντα (disponibili) gli ἀπεόντα (ciò che non è esperibile coi sensi *hic et nunc*), come si sosterrà nel frammento 4. Sebbene quindi l'ἔόν sia *fisico* noi non lo “sentiamo”, ma solo lo “pensiamo”; quando pensiamo *al* Cosmo non pensiamo realmente *il* Cosmo ma un'immagine di esso, cioè un ente intelligibile – così come d'altronde ogni ente nel momento in cui viene pensato non è realmente pensato esso stesso ma solo la sua immagine, il suo νόημα, l'oggetto fisico può solo essere percepito –. Se in Parmenide noi non troviamo un'esplicitazione di questo ragionamento è solo perché ancora non era compiuta la disambiguazione tra ente fisico ed ente di pensiero, ogni ente (concettuale o fisico), era un ente, punto. Di ciò abbiamo già discusso a proposito della teoria della NMT¹⁰⁸⁸. Che Filopono senta l'esigenza di specificare questa differenziazione è più che comprensibile, visto che sta compiendo un commento ad un testo aristotelico; d'altronde è assolutamente comprensibile, vista la maturità filosofica del periodo storico, che in Parmenide non vi fosse l'esigenza di specificare che l'ἔόν del Poema – quindi qualcosa di “pronunciabile” e “pensabile” – fosse un oggetto di pensiero che *corrisponde* ad un ἔόν fisico. D'altra parte vari passaggi del poema, primo fra tutti il frammento 4, ci portano comunque in questa direzione.

C) μοῦνον μουνογενές δὲ καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀγένητον. Questa citazione è “alquanto curiosa” per i modi in cui ricorre:

- a. Teodoreto *Graec. Aff. Cur.* IV 7.5, ma, come abbiamo detto, solo nei manoscritti SV. Per l'analisi si rinvia a quanto detto sopra; circa la discordanza dei vari manoscritti, oltre alla semplice possibilità di errore di trascrizione che è sempre plausibile, vorrei proporre l'ipotesi che qualche amanuense, leggendo μοῦνον in altri testi – lo stesso Teodoreto in *Aff. Cur.* II 108.6 [=65.7 ed. Reader] adotta μοῦνον – possa aver ipotizzato un errore e quindi deciso di “correggere” il testo di conseguenza. In ogni caso, la duplice versione (μοῦνον in II 108.6 e οὔλον/μοῦνον in IV 7.5) è la prova che già nel V secolo (se non addirittura nel I-II se consideriamo Aezio fonte di Teodoreto) circolavano entrambe le varianti.
- b. Teodoreto *Graec. Aff. Cur.* II 108.6 [=65.7 ed. Reader]. Questa fonte, sempre citata ma mai analizzata, si rivela essere estremamente interessante per almeno tre motivi. 1) Prima di tutto perché Teodoreto sta analizzando il problema dell'ingenerabilità del principio (quale che sia, a seconda del filosofo), e non ha alcuni problema ad affermare: “Parmenide di Elea poi, volendo dire che il cosmo (τὸν κόσμον) è ingenito (ἀγένητον), proclama categorico: μοῦνον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀγένητον.”¹⁰⁸⁹; insomma cita μουνογενές pur volendo argomentare proprio l'ingeneratezza. Questo mi pare un argomento molto forte a sostegno della tesi per cui μουνογενές non doveva necessariamente richiamare il concetto di generazione¹⁰⁹⁰; tuttavia, questa ipotetica argomentazione, ha dei limiti di cui diremo in seguito.¹⁰⁹¹ 2) Secondariamente, è interessante perché Teodoreto cita questo verso

¹⁰⁸⁸ *Supra* pp. 111-113.

¹⁰⁸⁹ “Παρμενίδης δὲ ὁ Ἐλεάτης καὶ τὸν κόσμον ἀγένητον εἶναι λέγων βοᾷ· μοῦνον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀγένητον.” *Graec. Aff. Cur.* II, 108.4-6, trad. Trisoglio in Teodoreto, *La cura delle malattie elleniche*, 103.

¹⁰⁹⁰ *V. supra* 96e *infra* p. 232.

¹⁰⁹¹ *Infra* p. 225.

proprio per l'ἀγένητον finale, quindi era abbastanza sicuro che esso fosse genuino. Inoltre, avrebbe potuto citare altri versi a sostegno della propria tesi, soprattutto il verso precedente; il fatto che invece abbia optato per citare 8.4 mi fa supporre che egli, almeno nel momento in cui stava scrivendo queste righe, non era a conoscenza di 8.3 e quindi o stava citando a memoria o stava recuperando la citazione da un elenco di citazioni famose dei filosofi antichi creata *ad hoc*. 3) Infine, aspetto non pertinente la questione dell'autenticità di 8.4 ma estremamente interessante per il senso della tesi in generale, Teodoreto afferma che Parmenide si sta riferendo al Cosmo. E non lo fa solo qui, lo ribadisce anche poco più oltre in 108.10-109.1: “Se noi diciamo che esiste un essere senza nascita, secondo Parmenide il Cosmo etc...”¹⁰⁹². Probabilmente Teodoreto non è affidabile come fonte per la correttezza del testo, ma senza dubbio è testimone del fatto che nel V secolo in Asia Minore¹⁰⁹³ circolava questa interpretazione della filosofia eleatica.

- c. Eusebio *Praep. Evang.* XIII 13.39, 10 [=II 21.13 ed. Mras], che inserisce una virgola tra μοῦνον e μουνογενές. Ma questo riguarda solo alcuni manoscritti, su ciò si è già discusso poco sopra e pertanto a li si rimanda.
 - d. Eusebio *Praep. Evang.* I 8.5, 5 [= I 30 ed. Mras; = Pseudo Plutarco *Strom.* 5 ed. Diels *Dox.*]; qui Eusebio sta riportando una lunga serie degli *Stromata* dello Ps. Plutarco. Lo Ps. Plutarco qui non sta facendo altro che una rassegna di alcuni filosofi¹⁰⁹⁴ di cui sta sintetizzando il pensiero. Di tutti gli altri filosofi menzionati non viene riportata nemmeno una citazione diretta, ci si limita a riassumere il pensiero. Per questo motivo, posso ipotizzare che lo Ps. Plutarco non avesse davanti a sé dei testi specifici ma stesse riassumendo andando a memoria; probabilmente per Parmenide fece un'eccezione citando il verso in quanto doveva essere un verso molto noto e “conosciuto” da molti sapienti dell'epoca¹⁰⁹⁵, un po' come l'incipit della Divina Commedia per noi. Per tale motivo, quindi, avrebbe riportato il verso, senza poterlo però leggere direttamente. L'attendibilità sarebbe perciò scarsa.
- D) Οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἦδ' ἀγένητον. Questa è probabilmente¹⁰⁹⁶ la testimonianza più antica che abbiamo, ed è quella scelta da Kranz nella sua revisione dell'opera di Diels, sebbene ormai la maggior parte della critica opti per altre varianti. Essa compare due volte:
- a. Plutarco *Adv. Col.* 1114c 10. È la testimonianza più antica che abbiamo¹⁰⁹⁷. In passato si è diffidato parecchio di Plutarco come testimone, tuttavia nella seconda metà del '900 sempre più studi hanno messo in luce vari aspetti che ci portano a ritenere Plutarco molto più attendibile di quanto non si pensasse precedentemente.¹⁰⁹⁸ Tuttavia, per quanto riguarda questo specifico verso, la

¹⁰⁹² “Ἐὶ τοίνυν φαμὲν εἶναί τι ἀγένητον καὶ ἀναίτιον, κατὰ μὲν τὸν Παρμενίδην τὸν κόσμον, [...]”

¹⁰⁹³ Tra l'altro, secondo l'ottima ricostruzione di Passa, è probabile che proprio in Asia minore circolasse la versione più antica, e quindi autentica, del Poema, v. Passa, *Parmenide* passim, p.144.

¹⁰⁹⁴ Più precisamente Talete, Anassimandro, Anassimene, Senofane, Parmenide, Zenone, Democrito, Epicuro, Aristippo, Empedocle, Metrodoro e Diogene

¹⁰⁹⁵ Su questa teoria v. *infra* pp. 235-235.

¹⁰⁹⁶ Questa variante è reperibile in Plutarco che è praticamente contemporaneo di Aezio; tuttavia la testimonianza di Aezio è indiretta ed è tramite Teodoreto, per cui penso che sia legittimo affermare che questa di Plutarco è la citazione più antica in nostro possesso. Più nel dettaglio possiamo stimare che questa citazione risalva al 98/99 d.C. (Aurora Corti e Joke Klaassen, *L'adversus Colotem Di Plutarco: storia di Una polemica filosofica*, 2014, 36–38, <http://site.ebrary.com/id/11004145>.)

¹⁰⁹⁷ V. nota precedente.

¹⁰⁹⁸ In passato il lavoro di riferimento era l'articolo di Fairbanks (Arthur Fairbanks, «On Plutarch's Quotations from the Early Greek Philosophers», *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 28 (1897): 75–87, <https://doi.org/10.2307/2935653>.) in cui l'autore sosteneva “la possibilità che Plutarco avesse usato dei compendi Soici da cui citare liberamente i filosofi precedenti” (“It is quite possible that Plutarch was using some Stoic compendium which quoted freely from the earlier philosophers” p. 82), tra cui

maggior parte dei critici¹⁰⁹⁹ è restia a prestar fede al filosofo di Cheronea. Sui *pro* e *contra* di questa versione discuteremo successivamente¹¹⁰⁰, per ora concentriamoci solo sul contesto. Plutarco qui sta chiaramente utilizzando Parmenide per anticipare il pensiero di Platone e per creare una sorta di “linea di continuità” che, a partire proprio da Parmenide, unisce una serie di filosofi, a prescindere dalle peculiari differenze, sotto la comune idea della divisione del mondo secondo due ordini di

anche i passi parmenidei in quanto “mancano prove che Plutarco avesse studiato l’opera di Parmenide” (“In the absence of any evidence that Plutarch had studied the work of Parmenides” p. 82). Tale idea venne accettata praticamente durante tutta la prima metà del ‘900, soprattutto per via dei lavori di Ziegler (principalmente Konrat Julius Fürchtegott Ziegler, *Plutarchos von Chaironeia*, 1° Ed. (Stuttgart-Waldsee: Druckemüller, 1949); Konrat Julius Fürchtegott Ziegler, «Plutarchos 2», *Realencyclopädie* 21 (1951): col. 920; = trad. it. Konrat Julius Fürchtegott Ziegler, *Plutarco*, trad. da Bruno Zucchelli (Brescia: Paideia, 1965).). La credibilità di Plutarco migliorò verso la metà del secolo grazie a Westmann (R Westmann, *Plutarch gegen Kolotes: seine Schriften «Adversus Colotem» als philosophiegeschichtliche Quelle* (Helsingfors: Verlag nicht ermittelbar, 1955), 52–55, 234–42, 304 e sgg.) sebbene gran parte della critica continuò a ritenere che tutte le sue conoscenze su Parmenide derivassero da letture indirette e non dell’opera originale e fossero assai limitate (per esempio ancora nel 1965 Tarán, *Parmenides*, 88. Cfr. William Clark Helmbold e Edward N. O’Neil, *Plutarch’s quotations* (Baltimore: American Philological Association, 1959), 53–54.). Una netta e decisa rivalutazione si ebbe nel 1969 con il lavoro di Martin (“Plutarco deve aver conosciuto bene Parmenide” “Plutarch must have known Parmenides well”, Hubert Jr. Martin, «Amatorius, 756 E-F: Plutarch’s Citation of Parmenides and Hesiod», *The American Journal of Philology* 90, n. 2 (1969): 199, <https://doi.org/10.2307/293426> n. 36.) che, tra i vari pregi, ha quello di mostrare che, almeno per quanto riguarda B 13 (“πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων” “primo fra tutti gli Dei generò Eros”), Plutarco sicuramente non soltanto conosceva il passo grazie a Platone (come invece accade molto probabilmente per Aristotele, Sesto Empirico e Stobeo, v. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 86; =Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 90; Passa, *Parmenide*, 28 nota 24.), ma aveva accesso al testo parmenideo in quanto ci riferisce esplicitamente che il passo apparteneva alla sezione cosmogonica (“ἐν τῇ κοσμογονίᾳ” *Amat.* 13, 756f 1-2) ed esplicita che il soggetto sottointeso è Afrodite (notizia confermata da Simplicio ma taciuta da tutte le altre fonti). Tuttavia, la riabilitazione vera e propria di Plutarco come testimone attendibile avviene senza dubbio con il capitale articolo del 1972 di Hershbell (Jackson P. Hershbell, «Plutarch and Parmenides», *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13, n. 2 (1972): 193.) in cui l’autore, passo per passo, smentisce le critiche fino a quel momento mosse al filosofo di Cheronea e porta una serie di argomentazioni difficilmente smontabili. Da quel momento, la critica fu (ed è tutt’ora) sostanzialmente d’accordo nel ritenere che Plutarco avesse a disposizione una copia del testo parmenideo (Margherita Isnardi Parente, «Il Parmenide di Plutarco», *La parola del passato* 43 (1988): 225–36; Passa, *Parmenide*, 27–29; Mauro Bonazzi, «Parmenide e Platone (e Aristotele) nel Contro Colote di Plutarco», *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXIe siècle [En ligne]*, n. 3 (30 maggio 2013), <https://doi.org/10.4000/aitia.662>; Corti e Klaassen, *L’adversus Colotem Di Plutarco*, 144–48.). Sul tema si veda anche Benedict Einarson e Phillip H. De Lacy, a c. di, *Plutarch’s Moralia* (Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press; Heinemann, 1967), 167–68. Per una bibliografia completa e recente (2017) su Plutarco si veda Plutarco, *Tutti i Moralia*, a c. di Emanuele Lelli e Giuliano Pisani, 2017, 3077–3156.

¹⁰⁹⁹ Tra gli studiosi precedentemente citati a favore della credibilità di Plutarco (v. nota precedente) si schierano contro la veridicità di 8.4, per esempio, Hershbell (p.200) e Passa (p.27, 62-63). Va però segnalato che secondo Hershbell la citazione è corrotta non per colpa di un errore di Plutarco, che invece avrebbe presentato la forma corretta che secondo Hershbell è “οὐλον μουνογενές”, ma a causa di uno scriba che avrebbe fuso οὐλον μουνογενές in οὐλομελές (cfr. Tarán, *Parmenides*, 92.). Per diverse motivazioni, questa variante viene accettata da diversi studiosi (Burnet, *Early Greek Philosophy*, 174 nota 4; Meister, *Die homerische Kunstsprache*, 207; Wilhelm Windelband e Albert Goedeckemeyer, *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum* (München: Beck, 1923), 41 nota 4 (=2°ed. 1963); Kathleen Freeman, *The Pre-Socratic Philosophers: A Companion to Diels «Fragmente Der Vorsokratiker»* (Oxford: B. Blackwell (the Alden Press), 1946), 148 nota d1; John Earle Raven, *Pythagoreans and Eleatics: An Account of the Interaction between the Two Opposed Schools during the Fifth and Early Fourth Centuries BC* (Cambridge: Cambridge University Press, 1948), 27; forse Albertelli, *Gli eleati*, 1939, 142–43 sebbene poi traduca semplicemente «unico».) tra cui soprattutto Kranz, che l’accetta al posto di οὐλον μουνογενές proposto da Diels e Untersteiner (Untersteiner, «L’essere di Parmenide è οὐλον non ἔν»; =Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XXVII–L; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 39–62.) che renderà celebre la lezione in Italia.

¹¹⁰⁰ *Infra* pp. 224–231.

realtà e di pensiero, il mondo “noetico/intelligibile” e quello “fisico/sensibile”.¹¹⁰¹ A prescindere dal fatto che in Parmenide vi potesse essere o meno una reale divisione del mondo in due “piani” (tanto sotto il rispetto gnoseologico quanto ontologico), ciò che ritengo estremamente importante è che Plutarco stia difendendo Parmenide proprio dall'accusa di monismo – nella fattispecie Colote accusa Parmenide di un “monismo assoluto” – che comporterebbe l'eliminazione del mondo fenomenico (“fuoco, [...] acqua, [...] burrone, [...] e le città [...] situate in Europa e in Asia”¹¹⁰²). Plutarco non sta negando che per Parmenide “tutto (πᾶν) sia uno”¹¹⁰³ – aspetto confermato senza dubbio da diverse testimonianze, per esempio 28 A 7, 8, 23, 49, dove si afferma chiaramente che “tutto” (πᾶν) è uno – bensì che questa *unitarietà* di “tutto” non comporta un'*unicità* che annulla tutto il resto.¹¹⁰⁴ Tralasciando le varie tecniche dialettiche di Plutarco – per esempio il tentativo di rispedire l'accusa al mittente: sarebbe Epicuro il monista in quanto ammettendo oltre agli atomi solo il vuoto, che però non è nulla ed è solo un concetto, di fatto considera solo gli atomi a cui è riconducibile in via esclusiva tutta la realtà – non si può non notare che questa diatriba sulla concezione della realtà parmenidea, *di fatto*, è la medesima che ha tenuto banco tra l'ottocento e il novecento, di cui abbiamo già discusso nella prima parte del presente lavoro. Già Plutarco si fa portavoce di quel tipo di lettura che valuta positivamente il mondo fenomenico in Parmenide e che non vede alcuna contraddizione tra l'affermazione di un εὖν ingenerato incorruttibile e imm modificabile e un mondo fisico transeunte. Se anche l'interpretazione specifica di Plutarco è unanimamente riconosciuta come tendenziosa e “platoneggiante”, ciò non toglie che essa si basi su un principio fondamentalmente corretto, cioè quello di vedere la realtà sotto due punti di vista. Per Plutarco, questi due punti di vista corrispondono a due realtà ben diverse, una realtà sensibile e una noetica; ma, mi viene da chiedere, avrebbe potuto Plutarco “modificare” così tanto la lettura parmenidea se non vi fosse almeno un briciolo di verità nella sua lettura? Come già detto, ciò che propongo è che in Parmenide vi sia *una sola* realtà ma considerabile sotto due punti di vista diversi – il punto di vista *logico* (del λόγος) che ci fornisce un Cosmo dove gli aspetti della realtà sono tutti collegati fra di loro e un punto di vista *sensibile* che ci mostra le differenze fra le varie parti dell'unica realtà e ci permette di considerarle come *a se stanti* –, mentre nella visione Plutarchea i due punti di vista corrispondono a *due ordini di realtà* che saranno poi oggetto di studi approfonditi da parte di Platone.¹¹⁰⁵ Si può ben vedere che, se la mia visione di Parmenide è corretta, il passaggio alla versione plutarchea è molto più rapido e meno problematico da compiersi di quanto ci si potrebbe aspettare. Probabilmente, non vi

¹¹⁰¹ Sull'utilizzo di Parmenide da parte di Plutarco v. Isnardi Parente, «Il Parmenide di Plutarco», 230; Corti e Klaassen, *L'adversus Colotem Di Plutarco*, 144–48, 169; Plutarco, *Tutti i Moralia*, 2960. Sulla tendenza di Plutarco a “unificare” i vari filosofi medioplatonici esaltandone più le caratteristiche comuni che le differenze si vedano i vari studi di Bonazzi (Mauro Bonazzi, *Academici e platonici: il dibattito antico sullo scetticismo di Platone* (Milano: LED - Ed. universitarie di lettere, economia, diritto, 2003); Bonazzi, «Parmenide e Platone (e Aristotele) nel Contro Colote di Plutarco» passim, soprattutto paragrafi 1-2, 8-10. Cfr. Jan Opsomer, «Plutarch's Platonism Revisited», in *L'eredità Platonica. Studi Sul Platonismo Da Arcesilao a Proclo*, a c. di Mauro Bonazzi e Vincenza Celluprica (Napoli: Bibliopolis, s.d.), 161–200.) nonché il testo già citato di Corti (Corti e Klaassen, *L'adversus Colotem Di Plutarco* specialmente pp. 137-199.).

¹¹⁰² *Adv. Col.* 13, 1114b 4-5. Sul valore di questi versi come possibili citazioni/rielaborazioni di versi parmenidei v. Hershbell, «Plutarch and Parmenides», 203.

¹¹⁰³ “τὸ δὲ πᾶν ἓν” 1113f 4.

¹¹⁰⁴ Tutto ciò, nella teoria da me proposta, è spiegabile in quanto non vi è alcune “resto” che sfugga da questo tutto unitariamente considerato.

¹¹⁰⁵ Quest'interpretazione nel suo fondamento mi pare molto simile a quella recente di Palmer (Palmer, «Parmenides», cap. 3.4.)

è nemmeno uno “sfruttamento” dalla posizione parmenidea e *realmente* Plutarco fu convinto di ciò che andava sostenendo, anche per via dei suoi studi. Voglio dire: ipotizzando che la mia posizione sia corretta, è molto facile che un platonico *già formato*, leggendo Parmenide, si andasse a costruire l’immagine che Plutarco ci propone.¹¹⁰⁶ Certamente tra la mia proposta e la lettura di Plutarco è presente una notevole differenza nel modo di vedere l’unità; tuttavia, in entrambi i casi, l’affermazione che “tutto è uno” non è assolutamente in contraddizione con la molteplicità degli enti. Nella mia lettura, perché l’unità è unificazione del molteplice tramite legami della stessa natura di quelli che rendono due enti “continui”¹¹⁰⁷; nella lettura di Plutarco, perché “l’essere uno” non è da intendersi come “essere unico” – cioè l’unicità rispetto all’esistenza, concetto che squalificherebbe tutto il resto –, ma come “essere *in un unico modo* rispetto a sé stesso”, cioè con l’impossibilità di variare: “chiamandolo uno per la somiglianza che conserva con se stesso e perché non ammette differenza”¹¹⁰⁸. In Plutarco, la differenza tra i due piani è netta, nella mia lettura affatto (coincidono), tuttavia in entrambe il concetto di unità non rinnega la molteplicità. Ammettiamo per un attimo che la lettura di Plutarco non sia affidabile perché corrotta per l’influsso platonico: in questo modo ci si può spiegare il perché della netta divisione tra i due piani della realtà¹¹⁰⁹; ma la teoria dell’uno non opposto al molteplice da dove deriva? Nel *Parmenide* platonico si vede chiaramente che il concetto di *uno* e di *molti* vengono contrapposti; d’altra parte, le soluzioni medioplatoniche (nonché quella platonica delle “dottrine non scritte” su cui comunque aleggia un velo di incertezza) sono impossibili da attribuire a Parmenide, e, di fatto, Plutarco, nonostante i tentativi di avvicinare le varie posizioni di questo percorso ideale in tappe che inizia con Parmenide e giunge fino a lui, non si spingerà mai ad attribuire a Parmenide il concetto di unità come sarà inteso dalle scuole platoniche.¹¹¹⁰ La soluzione che Plutarco ci propone, pertanto, deve derivare direttamente da una lettura del testo parmenideo che *evidentemente* doveva conoscere in modo diretto, a prescindere da eventuali fraintendimenti ermeneutici. Nel testo parmenideo, dunque, il Cheronese deve aver chiaramente visto la *non-opposizione* tra l’unicità e la molteplicità, sebbene possa averne frainteso il motivo. Venendo invece alla questione vera e propria della citazione di 8.4, prima di tutto, bisogna dire che non si è certi di quando inizi realmente la citazione. In un primo momento – e così accetta Kranz – si pensava che la citazione fosse “ἔστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢδ’ ἀγένητον”; tuttavia secondo un nutrito numero di studiosi, “ἔστι γὰρ” sono sicuramente parole di Plutarco in quanto l’essere “composto di parti e immobile e senza fine (o senza nascita)” non sarebbero in alcun

¹¹⁰⁶ Non si può non pensare alla celebre affermazione di Agostino per cui, se egli avesse conosciuto prima il cristianesimo e solo dopo il platonismo, avrebbe pensato che fra i due non vi fosse differenza e che già Platone avesse detto tutto.

¹¹⁰⁷ Si veda quanto detto sul concetto di continuità.

¹¹⁰⁸ “ἔν δ’ ὁμοίωτι πρὸς αὐτὸ καὶ τῷ μὴ δέχεσθαι διαφορὰν προσαγορεύσας” *Adv. Col.* 1114D 7-8, trad. Delle Donne in Plutarco, *Tutti i Moralia*, 2167.

¹¹⁰⁹ Come diversi autori hanno notato in queste pagine di Plutarco vi è un forte influsso della “teoria della linea” di *Repubblica* e in generale del mondo del *Timeo*.

¹¹¹⁰ Sulle letture platoniche, medioplatoniche e neoplatoniche di Parmenide si vedano i seguenti lavori (tra loro a volte discordanti): Eric R. Dodds, «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic “One”», *The Classical Quarterly* 221928, n. 3/4 (1928): 129–42; Karl Bormann, «The interpretation of Parmenides by the Neoplatonist Simplicius», *The Monist* 62 (1979): 30–42; John Anderson Palmer, *Plato’s Reception of Parmenides* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1999); Abbate, *Parmenide e i neoplatonici*; Michele Abbate, «Il noein parmenideo (DK 28 B3) nella concezione plotiniana del Noûs», *Methodos. Savoirs et textes*, n. 16 (1 gennaio 2016), <https://doi.org/10.4000/methodos.4314>; Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being*, 9–21.

modo esplicative dell'essere senza nascita e senza morte. Questa osservazione è valida però solo in certe letture di Parmenide, non in altre. Nella lettura che propongo in questo lavoro, infatti, un collegamento logico esiste: se il Tutto è considerato senza nascita e senza morte in quanto, pur modificandosi gli enti, nella sua interezza il Cosmo rimane immutato *da sempre e per sempre*, allora la precisazione che il Tutto non è un *unicum monolitico* ma un *qualcosa composto da membra*, allora si può capire per quale motivo esso è senza nascita e senza morte. L'immagine avrebbe dovuto rievocare l'idea del corpo umano¹¹¹¹ la cui vita è indipendente dallo *status* delle singole parti: così come un uomo invecchiando e vedendo il proprio corpo modificarsi non di meno si ritiene sempre sé stesso, ugualmente il Cosmo intero continua a vivere a prescindere dalle modificazioni delle singole parti¹¹¹². La dimostrazione dell'ingeneratezza e dell'incorruttibilità prosegue quindi con i caratteri dell'immobilità/immutabilità. Sulla possibilità di leggere l'immobilità come immutabilità si è già discusso¹¹¹³; personalmente non condivido questo tipo di lettura, tuttavia l'analisi specifica di questo termine porterebbe il lavoro fuori rotta. Mi limito a osservare che, se si considera il Cosmo come Totalità della realtà, quindi occupante tutto lo spazio disponibile, l'immobilità fisica è una conseguenza diretta del fatto che non vi è spazio vuoto verso cui la realtà possa migrare. Ma ancor di più è possibile leggere ἀτρεμῆς come “stasi dinamica”, dovuta al fatto che, sebbene le parti della realtà siano in costante movimento e mutino, la realtà intera rimane sempre identica in quanto in costante equilibrio. L'immobilità è dunque vicina concettualmente all'immutabilità ma non si confonde con essa: nell'immobilità intesa come equilibrio le parti mutano costantemente e ciò che rimane identico è solo il risultato finale, proprio come in un'equazione in cui si aggiungono/sottraggono fattori ad entrambe le parti dell'espressione¹¹¹⁴. Dunque, il concetto di ἀτρεμῆς è comprensibile *solo* grazie al concetto delle parti (quindi grazie ad οὐλομελές) e permette di comprendere che queste parti, pur modificandosi, non alterano il Cosmo nella sua interezza, che dunque rimane identico a sé stesso senza nascita e senza morte. Ovviamente i due sensi di ἀτρεμῆς, cioè immobile perché occupa tutto lo spazio e immutabile nel suo equilibrio dinamico, non si escludono fra di loro e possono essere intesi contemporaneamente. Infine ἡδ' ἀτέλεστον, se accettiamo che sia questa la reale parte terminante del verso, garantisce che quanto detto non è vero “solo ora” ma lo sarà per sempre.¹¹¹⁵ Se invece si vuole leggere per intero il verso come ce lo tramanda Plutarco, con ἡδ' ἀγένητον, bisogna effettivamente arrendersi ed ammettere che il passaggio logico espresso da “ἔστι γάρ” non ha senso per l'identità del dimostrante e del *demonstrandum*. A parte quest'ultimo problema, tuttavia, penso di aver mostrato che a seconda dell'interpretazione che si dà all'intero poema e ai vari *semata*, allora il nesso logico

¹¹¹¹ Cfr. 68 B 34, 165; Arist. *Phys.* Θ 2. 252 b 26. V. *infra* nota 1141.

¹¹¹² Cfr. *infra* n. 1212 e p. 270

¹¹¹³ *Supra* p. 93 n. 456.

¹¹¹⁴ Ovviamente non si vuole suggerire che si possono aggiungere o sottrarre parti alla realtà (v. 8.22-25, *infra* p. 253-260), semplicemente che la modifica delle singole parti, se avviene secondo un criterio logico che è interno alla natura e lo regola (il *logos*), può non compromettere il risultato finale. Ancora più significativo e chiaro può risultare forse l'esempio della bilancia: se prendiamo una bilancia antica, cioè con due piatti alle due estremità, possiamo notare che essa potrà o sbilanciarsi da una delle due parti o, se nei due piatti vi è una uguale quantità di massa, rimanere in perfetto equilibrio; se si verifica questo secondo caso e noi continuiamo a mettere/(togliere) oggetti con la medesima massa in/(da) ambo i piatti, ugualmente la bilancia rimarrà *ferma* perché la proporzione rimarrà sempre invariata (1:1). L'*immobilità* della bilancia è dunque segno di proporzione costante, cioè l'identità rispetto a sé.

¹¹¹⁵ Per i modi di leggere ἡδ' ἀτέλεστον *supra* p. 202 sgg; cfr. 239-241.

può essere più o meno sensato. Si ricorda, infine, che già in 8.33 Parmenide inizia un verso con l'espressione esplicativa “ἔστι γάρ”, quindi questo non sarebbe un modo insolito per Parmenide di iniziare un verso¹¹¹⁶. Le altre questioni inerenti il concetto di οὐλομελές verranno affrontate più avanti.

- b. Proclo, *In Parm.* 1152.25. Qui Proclo sta commentando un pezzo di *Parm.* 138b, più esattamente le righe inerenti alla questione se l'Uno sia immobile o in movimento; il fatto che l'ἑόν sia οὐλομελές o μουννογενές pare dunque irrilevante per il tema trattato. Dopo aver accennato alla possibilità del “movimento intellettuale”¹¹¹⁷ Proclo cita una serie di frammenti di Parmenide che dovrebbero testimoniare che per l'Eleata l'ἑόν/Uno era immobile (in ordine di comparsa fr. 8.4, 8.26, 8.29, 8.30, fr. 3, fr. 8.35-36, fr. 4.1). Tralasciando l'argomentazione di Proclo – che comunque è scarsamente utile ai fini di una ricerca su Parmenide visto che egli non ragiona su questi riferimenti ma solo sul testo platonico – queste citazioni sono alquanto utili per farci comprendere il livello di conoscenza di Proclo del testo parmenideo. Per quanto riguarda il verso 8.26 abbiamo una variante attestata solo dal neoplatonico: ταῦτόν δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει, καθ' ἑαυτό τε κεῖται; sebbene di questo verso esistano diverse varianti¹¹¹⁸, escludendo quella di Proclo, tutte riportano μένον. L'improbabile μίμνει si trova non solo in questa citazione, ma anche nelle altre due in 1134.22 e in 1177.5, il che ci deve far pensare che non possa trattarsi di un semplice errore di trascrizione (di Proclo o di un amanuense), ma che Proclo si sia servito evidentemente di una fonte che riportava tale lezione. A sostegno di questa ipotesi, il fatto che essa sembra essere influenzata da un frammento di Senofane: “αἰεὶ δ' ἐν ταῦτῳ μίμνει κινούμενος οὐδέν”¹¹¹⁹. Anche il frammento 3 è *notevolmente* diverso da come ce lo riportano le altre fonti: mentre Clemente e Plotino ci riportano allo stesso modo “τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”¹¹²⁰, in *In Parm.* 1152.25 abbiamo “ταῦτόν δ' ἐστὶν ἐκεῖ νοεῖν τε καὶ εἶναι” e in modo ancora diverso in *Th. Plat.* I 66.4 “ταῦτόν ἐστι τὸ νοεῖν καὶ τὸ εἶναι”. La differenza in questo caso è talmente evidente che, ammettendo che Proclo avesse accesso al testo, sicuramente egli si è servito di una variante completamente diversa da quella giunta nelle mani degli altri neoplatonici. Per quanto riguarda gli altri versi citati, si notano discrepanze di minor entità, per la cui spiegazione non è necessario ricorrere ad ipotizzare varianti diverse del testo.¹¹²¹ Quanto osservato finora, in aggiunta ad altre considerazioni svolte da altri autori circa altre citazione parmenidee da parte di Proclo, ci portano alla conclusione che, se Proclo aveva accesso diretto al testo, sicuramente la sua edizione doveva essere ben diversa da quella giunta a Simplicio e altri autori¹¹²²; viste determinate somiglianze con le citazioni di Plutarco, di cui

¹¹¹⁶ V. Passa, *Parmenide*, 62. Sul tema comunque si tornerà più avanti, *infra* pp. 229 sgg.

¹¹¹⁷ “κίνησιν [...] τὴν νοητικὴν” *In Parm.* 1152.39. Cfr. Platone, *Soph.* 249a1-2.

¹¹¹⁸ Una lista completa è presente in O'Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 30, 39.

¹¹¹⁹ 21 B 26. Per un approfondimento Passa, *Parmenide*, 39, 66–69. A favore di una dipendenza di Parmenide nei confronti di Senofane anche in riferimento a questo verso Ferrari, *Il migliore dei mondi impossibili*, 128–31. Sulla tendenza di Proclo a farsi influenzare da altri presocratici nelle citazioni parmenidee si veda il lavoro di Kurfess (Christopher J. Kurfess, «An Overlooked Fragment of Parmenides in Proclus?», *Apeiron* 51, n. 2 (2018): 245–257, <https://doi.org/10.1515/apeiron-2016-0078>.) dedicato al rapporto tra Parmenide e Empedocle nelle citazioni di Proclo al *Timeo*.

¹¹²⁰ Clemente, *Strom.* VI 2, 23.3; Plotino, *Enn.* V 1, 8.17, V 9, 5.29-30; inoltre il verso è riecheggiato in modo molto simile in *Enn.* I 4, 10.6 (τὸ αὐτὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι), III 8, 8.8 (ταῦτόν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν).

¹¹²¹ Per 8.35 abbiamo “ἐφ' ᾧ πεφατισμένον” anzi che “ἐν ᾧ πεφατισμένον”; per quanto riguarda invece 8.30 abbiamo “οὕτως” mentre Simplicio in *In Phys.* 146, 3 riposta “χοῦτως”, ma il senso è il medesimo e lo stesso Simplicio altrove riporta “οὕτως” (*In Phys.* 40.3, 30.7).

¹¹²² A questa conclusione giunse già Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 25. Cfr. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 5; (=Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 5–6. Interessanti le differenze

questa variante di 8.4 è solo un esempio¹¹²³, si può ipotizzare che i due filosofi avessero a disposizione la medesima versione.¹¹²⁴ Non è da escludersi che lo stesso Plutarco potesse essere una fonte per Proclo.¹¹²⁵

- c. Sebbene non siano citazioni esplicite, diversi studiosi considerano come tali anche Proclo *In Parm.* 1077.24-25 (καὶ γὰρ // οὐλομελές φησιν αὐτὸ εἶναι καὶ ἀτρεμές) e 1084.29-30 (καὶ οὐλομελές ἐπονομάζει καὶ ἀτρεμές). In entrambi i passi Proclo si sta limitando a elencare alcune caratteristiche dell'έόν e il fatto che citi insieme οὐλομελές (per primo) e ἀτρεμές (subito dopo) è sicuramente un indizio del fatto che egli era venuto a contatto con testi che tramandavano il verso in siffatto modo. La veracità della citazione indiretta, secondo Untersteiner, sembra essere confermata anche da Simplicio *In Phys.* 137.15 in cui si utilizza il termine ολομελές subito prima di citare 8.44-45; questa argomentazione, su cui torneremo più avanti, mi pare tuttavia alquanto debole.

Come si vede chiaramente, il contesto generale tramite cui ci è stato tramandato 8.4 è disastroso. È impossibile, stando solo all'analisi delle citazioni, poter capire quale sia la versione originaria. Cerchiamo di riassumere brevemente quanto visto nel dettaglio nelle pagine precedenti. La testimonianza più antica, quella di Plutarco, ci fornisce ολομελές, tuttavia pare incompleta (visto che ἔστι γὰρ sembrano parole di Plutarco) e alla fine riporta l'improbabile ἀγένητον; d'altra parte, Plutarco sembra conoscere il poema direttamente e per intero, il che ci porta a ritenere avesse una versione completa del testo, sebbene sicuramente ben diversa da quella giunta poi a Simplicio e altri. La medesima copia (o una molto simile) sembra sia stata consultata anche da Proclo. Poi però, tutti gli altri autori riportano μουνογενές, chi preceduto da οὔλον, chi da μούνον. Molte di queste testimonianze, le più antiche, presentano anch'esse l'ἀγένητον finale; la maggior parte delle citazioni di Simplicio, che è il referente più recente, riportano invece ἡδ' ἀτέλεστον che pure non è esente da problemi. L'autorità di Simplicio, il quale in passato è sempre stato ritenuto affidabile come fonte parmenidea, si dimostra in realtà parecchio fragile: risulta evidente che egli ha consultato almeno due versioni diverse e spesso dà l'impressione di citare a memoria. L'unica certezza che si può ricavare è che, in passato, circolavano almeno due varianti principali del testo, se non addirittura tre (οὐλομελές-ἀγένητον, μουνογενές-ἀγένητον, μουνογενές ἡδ' ἀτέλεστον); a queste, bisogna aggiungere le varianti che fanno iniziare il verso con οὔλον o con μούνον. Che circolassero così tante copie diverse del poema pare improbabile. La mia ipotesi, che mi pare non abbia formulato nessuno, è che il verso 8.4, a furia di essere citato in passato, sia andato in contro ad un destino analogo a quello capitato al celebre “non ti curar di lór, ma guarda e passa”; moltissime persone sarebbero pronte a giurare che si tratti di un verso della Divina Commedia. In realtà in *Inf.* III 51 il verso dantesco recita “non ragioniam di lor, ma guarda e passa”, quel “non ti curar” è un'alterazione popolare. Accertato che, tralasciando i problemi di 8.4, del poema dovevano esistere *almeno 2* edizioni principali¹¹²⁶, ritengo probabile che il verso diventò subito uno dei più famosi per *esprimere*

in merito al frammento 2 (Franco Ferrari, «Parmenide, il Parmenide di Platone e la teoria delle idee», *Athenaeum*. 93, n. 2 (2005): 127–29; Passa, *Parmenide*, 38.).

¹¹²³ Un altro caso interessante è B1.30 dove sia Proclo che Plutarco ci riportano αἴς mentre Clemente e Simplicio riportano ταῖς, Sesto τῆς; sulle ragioni per preferirei le versioni di Clemente Simplicio e Sesto v. Passa, *Parmenide*, 39 e relative note.

¹¹²⁴ Passa, 39–40.

¹¹²⁵ Sui rapporti di dipendenza di Proclo rispetto a Plutarco, sebbene in merito ad Esiodo, si veda Chiara Faraggiana Di Sarzana, «Il commentario procliano alle “Opere e i giorni”: I. Plutarco fonte di Proclo», *Aevum* 52, n. 1 (1978): 17–40.

¹¹²⁶ Secondo Passa una prima tradizione fu quella rimasta nella zona del sud Italia e che ebbe un'espansione anche in Asia Minore, sebbene oggi non vi rimangano più tracce, se non forse in Sesto Empirico. Una seconda linea, che definisce “attica”, invece, risente di alcune modifiche in ambiente ateniese; questa seconda tradizione vide un ulteriore “sdoppiamento”: una legata all'influsso dell'interpretazione platonica, che Passa chiama “accademica” e da cui avrebbero attinto diversi autori, compreso Aristotele e diversi medio/neoplatonici –

succintamente la filosofia dell'Eleate tout court, e l'originale terminante con ἡδ' ἀτέλεστον iniziò a circolare "a voce" o citato singolarmente in degli elenchi di frasi celebri con "ἀγένητον", in modo da poter meglio assolvere a questa funzione riassuntiva.¹¹²⁷ Poco dopo la stesura del *Timeo* deve essere successo che qualcuno modificò l'originale οὐλομελές in μουνογενές (o viceversa)¹¹²⁸, per cui iniziarono a girare due edizioni del poema diverse con οὐλομελές e μουνογενές e, a fianco a queste, due diversi modi di citare singolarmente il verso 8.4 (uno con ἀγένητον, uno con ἡδ' ἀτέλεστον). A questo punto si possono spiegare gli eventuali "incroci" (οὐλομελές-ἀγένητον, μουνογενές-ἀγένητον, μουνογενές-ἡδ' ἀτέλεστον) con ulteriori citazioni da parte di qualcuno che lesse una delle due edizioni dell'intero poema, ma che conosceva già "per sentito" 8.4 in un modo diverso, e quindi tramandò a sua volta 8.4 citandolo a memoria in un terzo modo ancora, facendo egli stesso confusione (e ingerandone ulteriore per i posteri).¹¹²⁹ Quando Simplicio, resosi conto della difficoltà di reperire il poema parmenideo, decise di dedicarsi alla trascrizione di parte di esso, si affidò per lo più al testo scritto, riportando dunque la variante corretta "ἡδ' ἀτέλεστον", sebbene egli stesso, citando 8.4 singolarmente, forse a memoria, ci riporti ἀγένητον in *In Phys.* 120.23 e *In Cael.* 557.18. D'altra parte, per via della diffusione del *Timeo*, col tempo si deve essere imposta la versione con μουνογενές, a prescindere dal fatto che fosse realmente quella originale o meno.

In ogni caso, è alquanto curioso che ogni volta che il verso 8.4 viene citato, non vi è mai un commento specifico sul termine οὐλομελές o μουνογενές – in modo da poter essere sicuri che lo studioso stesse citando il verso proprio per quel termine specifico che quindi sarebbe risultato molto più probabilmente autentico – ed anzi, praticamente in ogni citazione, i due termini risultano concettualmente scambiabili ai fini della comprensione del senso del discorso del testimone di turno. D'altra parte, nessuno ha mai accennato al fatto che circolassero entrambe le varianti; per quale motivo Simplicio, che riporta più di una variante, non ha mai sentito il bisogno di approfondire la questione, vista la diversità concettuale che passa tra οὐλομελές e μουνογενές? La mia ipotesi è che, tutto sommato, nell'antichità questi due termini non venissero visti in modo così diverso come li vediamo noi. Quale che fosse il verso originario, probabilmente il senso non doveva essere molto distante da quello corrotto. Prima di avanzare ipotesi di traduzione, è però necessario vedere le varie teorie proposte dai critici. Poiché infatti, per i motivi detti, è impossibile capire quale sia la versione originale del verso basandosi solo sulle citazioni, la critica ha fornito varie possibili spiegazioni di carattere principalmente ermeneutico. Vediamole.

secondo Passa in questo periodo vi furono ulteriori modifiche proprio nell'ambiente medioplatonico –, l'altra che avrebbe avuto origine da Teofrasto e viene definita "dossografica". V. Passa, *Parmenide*, passim, soprattutto p.13-43 e 143-145.

¹¹²⁷ Probabilmente ciò potrebbe essere avvenuto nel I-II secolo; a tal proposito v. *supra* p. 204 n. 1032.

¹¹²⁸ Qualsiasi fosse la versione originale, ritengo molto probabile che la modifica avvenne successivamente alla pubblicazione del *Timeo* platonico: nel caso in cui la modifica fu οὐλομελές → μουνογενές quasi sicuramente fu successiva per adattare Parmenide a Platone (sebbene è possibile ipotizzare che Platone avesse tra le mani già la versione corrotta in μουνογενές, ma ciò mi pare assai improbabile: vorrebbe dire che Plutarco e Proclo ebbero la possibilità di consultare un'edizione più antica e fedele di quella a disposizione di Platone); ugualmente, ipotizzando che la modifica sia stata μουνογενές → οὐλομελές, sarebbe alquanto improbabile che Platone leggesse il corrotto οὐλομελές ma per puro caso decidesse di scrivere μουνογενές, perciò la modifica dovette essere successiva oppure di poco precedente e quindi ancora poco diffusa, tanto che alla mani di Platone giunse la copia fedele. Per capire quando ci fu un'eventuale sostituzione è però importante vedere anche in quale periodo erano diffusi questi termini; su ciò disquisiremo fra poco, v. *infra* pp. 224-235.

¹¹²⁹ Reputo improbabile che qualcuno abbia trascritto l'intero poema modificando 8.4 in base ad una versione "sentita" o comunque studiata "singolarmente"; è assai più probabile che "l'incrocio" avvenne con una citazione a memoria del singolo passo. Ciò sembra supportato dal fatto che le testimonianze che ci riportano ἀγένητον sono tutte in contesti in ceui, come abbiamo visto, le citazioni sembrano a memoria.

1.3 Le interpretazioni della critica e le ragioni a sostegno di una variante piuttosto che l'altra.

A) A favore della variante οὐλομελές possono essere considerate le seguenti argomentazioni:

1. I problemi legati all'accettazione di μονογενές:
 - a. Prima di tutto, c'è il problema del significato, che rimanda *etimologicamente* al concetto di nascita, sebbene *semanticamente* si possano dare delle traduzioni che lo escludono.¹¹³⁰ Tuttavia, queste traduzioni, che vedremo più avanti, non eliminano il problema alla radice ma lo mitigano soltanto: resta infatti sempre la possibilità di un fraintendimento alle orecchie dell'uditore.
 - b. Secondariamente, il fatto che alcuni manoscritti di Simplicio riportano μονογενές anzi che μονογενές¹¹³¹, risultando dunque fuori metro. Questo potrebbe essere un indizio dell'ipotetica modificazione dall'originale οὐλομελές sulla base di *Timeo* 31b e 92c dove compare proprio μονογενής; in seguito la citazione sarebbe stata corretta in μονογενές per correggere il metro. Tuttavia la maggior parte dei critici tralascia di citare queste varianti; d'altra parte, potrebbe anche benissimo darsi che qualche amanuense abbia corretto il μονογενές in μονογενές per adattarlo ai passi platonici (o anche semplicemente per errore di trascrizione), non accorgendosi di rendere il verso fuori metro. Non è da escludersi a priori nemmeno l'ipotesi di Passa per cui μονογενές potrebbe essere la forma originale (ripresa dunque in modo corretto da Platone), mutata poi in μονογενές per esigenze metriche in seguito al rimaneggiamento del verso.¹¹³²
 - c. Infine, sempre legata alla questione del rapporto col *Timeo*, vi è un'ultima questione. È certamente vero che il Cosmo del *Timeo* ricorda parecchio il Cosmo di Parmenide, ed il Cosmo del racconto platonico è μονογενές; tuttavia, tra il Cosmo platonico e quello parmenideo c'è una differenza capitale: Parmenide non pone nient'altro al di fuori dell'έόν-Cosmo (cfr. 8.12-13); per Platone, al contrario, il Cosmo stesso si configura primariamente come *alterità* rispetto al mondo delle Idee a cui il Demiurgo si ispira. Lasciando stare il problema dell'esistenza del Demiurgo e accettando semplicisticamente che sia una figura fittizia *ad usum Delphini*, ed ammettendo pure che la pre-esistenza temporale del mondo ideale sia anch'esso un artificio letterario – ma quest'ultimo a dire il vero non è un problema in quanto il tempo viene *formato* insieme al Cosmo¹¹³³ –, resta comunque una *priorità* ontologica del mondo ideale rispetto al Cosmo fisico. Questo, d'altronde, è uno dei capisaldi del pensiero platonico. Mentre dunque il termine μονογενές è problematico in Parmenide, per nulla lo è in Platone, dove anzi esprime perfettamente quel tipo di esistenza subordinato e ontologicamente inferiore. Tra l'altro, nella prima parte di questo lavoro si è già visto, trattando la teoria di Kahn, la differenza tra l'esistenza espressa dal verbo εἰμί e quella espressa da γίγνομαι¹¹³⁴. Se anche dunque il Cosmo platonico è ingenerato (*Tim.* 27c e sgg), se ne può parlare senza problemi “come se fosse generato”¹¹³⁵ perché comunque, pur esistendo da

¹¹³⁰ Hoffmann, *Die Sprache und die archaische Logik*, 9 nota 1.

¹¹³¹ *In Phys.* 30.2 DE, 87.21 F, 120.23 D, 145.4 E, *De Cael.* 557,18 ADEF (μονογενές solo in Peyron, Heiberg).

¹¹³² Passa, *Parmenide*, 65.

¹¹³³ *Timeo* 37 e – 38 C: Sul tema vi sono fin troppi lavori per citarli tutti. A titolo esemplificativo si consiglia la lettura del saggio di Pulpito (Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo* soprattutto p.22-24, ma l'argomento prosegue fino a p. 29.) dove l'autore mette ben in risalto la differenza tra la concezione del tempo in Platone e in Parmenide; *ivi* è inoltre possibile recuperare una bibliografia di base sull'argomento.

¹¹³⁴ *Supra* pp. 66-73; sul senso “forte” dell'esistenza implicata da εἰμί si è anche detto a proposito di Palmer, *supra* p. 164 n. 856.

¹¹³⁵ Passa, *Parmenide*, 63–64. V. Filopono *Aetern.* VI 21, 18.17 e sgg.

sempre, *dipende* in un certo qual modo da altro, deve la propria essenza ed esistenza ad altro. L'essere *μουννογενές* non solo non crea problemi rinviando al concetto di nascita, ma anzi conferma da *deficienza ontologica* espressa da *γίγνομαι*, che pur non dovendo essere inteso nel senso del “nascere”, senza dubbio rinvia al “trovarsi ad essere a causa di altro”, un'esistenza “di serie B”. Sembra dunque che il paragone con *Timeo* 31b e 92c non aiuti molto i sostenitori della correttezza di *μουννογενές*.¹¹³⁶

2. Il fatto che *οὐλομελές* è *lectio difficilior* come sostiene Meister¹¹³⁷. Secondo Untersteiner inoltre il termine *οὐλομελές* significherebbe che una cosa è considerata nella sua intera natura e “l'espressione è propriamente ionica”¹¹³⁸, cioè coeva a Parmenide¹¹³⁹. A proposito della “familiarità” con questi termini per l'uditore, vorrei anche fare una considerazione personale. La questione del “*μουννογενές*” ruota intorno alla percezione che l'uditore doveva avere di quel *-γενές* finale, cioè se rievocasse o meno il concetto di nascita. Poiché con il *Credo* cristiano, sia nella versione originaria del 325 che in quella del 381 tutt'ora in uso, in riferimento al Figlio si usa il verbo *γίγνομαι* e lo stesso *μουννογενή* in modi che chiaramente non contraddicono né l'unità di Dio né la sua eternità/atemporalità¹¹⁴⁰, è evidente che in questo periodo storico un'eventuale modifica del testo Parmenideo non avrebbe suscitato problemi relativamente alla discordanza tra i versi 8.3 e 8.4. Insomma, nel periodo in cui scrive Simplicio, circa due secoli più tardi, il termine *μουννογενές/μουννογενές* era ormai famoso e non costituiva un rimando al concetto di nascita negato da Parmenide, era cioè totalmente compatibile per l'orecchio dell'uditore.
3. Il senso generale del termine *οὐλομελές*. Ciò per una serie di motivi:
 - a. Prima di tutto il termine richiama “l'aspetto vitalistico” dell'universo, e ciò rispecchia pienamente la visione degli antichi.¹¹⁴¹

¹¹³⁶ Per alcuni versi invece è un sostegno alla mia proposta sul tema; v. *infra* p. 235

¹¹³⁷ Meister, *Die homerische Kunstsprache*, 207. In modo analogo Passa, *Parmenide*, 62. *Contra* Covotti, *I Presocratici*, 138.

¹¹³⁸ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XXX; (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 42).

¹¹³⁹ Untersteiner (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XXX nota 17; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 42 nota 17.) ricorda una serie di passi di Ippocrate a sostegno di ciò (*De artic.* IV, 108; *De Anatom.* VIII, 540; *De gland.* VIII, 556). In particolar modo è interessante *De alimento* 23 dove compare il termine *οὐλομελίην*; poiché secondo Untersteiner questo scritto dipende da Eraclito (Cfr. Ueberweg et al., *Grundriß der Geschichte der Philosophie I*, 60. In misura minore tale dipendenza è sostenuta anche da Kirk, *Heraclitus, the Cosmic Fragments*, 117. Specificatamente per *De alimento* 23 il rapporto con Eraclito sembra talmente evidente che Diels ha ritenuto di dover classificare il passo come falsificazione di Eraclito, 22 C 2.9 DK) ciò basta a dimostrare che il termine fosse diffuso all'epoca di Parmenide. Sul significato di *De alimento* 23 v. *infra* 1151

¹¹⁴⁰ Nella versione del 325 abbiamo “*generato unigenito dal Padre*” (“*γεννηθέντα ἐκ τοῦ Πατρὸς μουννογενῆ*”), nella versione del 381 “*unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli*” (ὄν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ τὸν μουννογενῆ,

τὸν ἐκ τοῦ Πατρὸς γεννηθέντα πρὸ πάντων τῶν αἰώνων). Il fatto che Cristo venga detto *unigenito* di per sé potrebbe essere considerato un elemento a sostegno della tesi per cui *μουννογενές* non rinvia necessariamente ad un nascere come “prima non esserci e poi all'improvviso esserci a causa di qualcuno”; tuttavia, qui viene esplicitamente affermato che il Figlio “è nato” (*γεννηθέντα*), come d'altronde suggerisce lo stesso nome “figlio”. E ancora, successivamente, viene esplicitamente affermato “*γεννηθέντα οὐ ποιηθέντα*,” cioè “generato non creato” (uguale in entrambe le versioni del *Credo*); questo vuol dire che il concetto intero di nascita in quanto tale (e non solo relativamente all' “unigenito”) è totalmente rivisitato in un modo opposto a quello in cui lo intendeva Parmenide. Per l'Eleata l'έόν era necessariamente non-nato, in quanto la nascita sarebbe stata vista come un passaggio dal non-esserci all'esserci, implicando tra l'altro un *prima* e un *poi*. Nell'ottica cristiana, invece, questo concetto è reso dal verbo *ποιέω*, il verbo *γίγνομαι* non implica questo passaggio ontologico e temporale al medesimo tempo.

¹¹⁴¹ «[...] al confronto con le membra del nostro corpo ricorrono tutte le teorie naturalistiche, che distinguono una pluralità di elementi sotto il nome di *membra*; e parlano quindi del loro *temperamento* (κρῆσις μελέων) come Parmenide (28 B 16,1) o di γθῖα, μέλη e μέρη del σώμα cosmico come Empedocle (31 B 20.3, 22.1, 27.1, 27a, 30.1, 35.11, 134.1)» Mondolfo, *Problemi del pensiero antico*, 75. Si veda anche l'approfondimento nella nota 5 relativamente alle origini orientali di questa visione del mondo. Si ricordi che Parmenide diede vita (o

- b. Il termine richiama certamente la “composizione” in parti, e da qualcuno questo è stato visto come un punto a sfavore¹¹⁴²; in realtà quest’aspetto può essere visto in

comunque fu fra i maggiori esponenti) dell’importante scuola medica di Elea (v. *supra* p. 126); sul tema Guido Calogero, «Filosofia e medicina in Parmenide: le relazioni filosofiche», 1965, 69–71; C. Ottaviano, «La prima testimonianza epigrafica su Parmenide filosofo e medico», *Sophia* 33 (1965): 311–13; Pietro Ebner, «Parmenide medico ΟΥΛΙΑΔΗΣ», *Giornale di Metafisica* 21 (1966): 103–14; Marcello Gigante, «Parmenide e i medici nelle nuove iscrizioni di Velia», *Rivista di filologia e di istruzione classica* 95 (1967): 487–90; Jost Benedum e Markwart Michler, «Parmenides Uliades und die Medizinschule von Elea», *Clio medica* 6 (1971): 295–306; Pietro Ebner, «Parmenide medico e scolarca anche nella tradizione alessandrina e araba», *Apollo: Bollettino dei Musei Provinciali del Salernitano*, 1988 1985, 269–77; Sergio Musitelli, «Da Parmenide a Galeno, tradizioni classiche e interpretazioni medievali nelle biografie dei grandi medici antichi», *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 8, 28, n. 4 (1985): 213–76; Giovanni Pugliese Carratelli, «Ancora di Parmenide e della scuola medica di Velia», *La Parola del Passato* 40 (1985): 34–38; Giovanni Pugliese Carratelli, «Nuove note sulla scuola medica di Parmenide a Velia», *La Parola del Passato* 41 (1986): 108–11; Gambetti, «Il Parmenide medico negli studi del Novecento»; Ferrari, *Il migliore dei mondi impossibili*, 141–47.). Per la visione del Cosmo come di un “grande animale” si tenga presente anche il *Timeo*, dove appunto compare questa analogia che *de facto*, sembra una rielaborazione del cosmo basata in gran parte sulla cosmologia parmenidea. A tal proposito, sul rapporto micro-macrocosmo in Platone si veda la tesi di dottorato di Olerud (Anders Olerud, «L’idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon: Étude de mythologie comparée» (1951).) in cui a p. 46 l’autore si dedica all’influsso del poema parmenideo nel *Timeo*. Sul rapporto uomo-mondo come microcosmo-macrocosmo ci si ricordi inoltre di Democrito 64 B 8 DK “ἀνθρώποι μικρῶι κόσμῳ ὄντι” “gli uomini sono micro cosmi”. E ancora Aristotele *Phys.* 252b 26-27 “ἐν μικρῷ κόσμῳ γίγνεται, καὶ ἐν μεγάλῳ.” (sul rapporto tra questo passo aristotelico e 64 B 34 v. Salomon Luria, *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario. Testi greci e latini a fronte. Versione russa in appendice.*, a c. di Giovanni Reale (Milano: Bompiani, 2007), 10.). Cfr. Casertano, *Parmenide*, 1989, 290–92.

¹¹⁴² Questa visione probabilmente è influenzata da quanto sostiene Platone in *Soph.* 245a 8-9: “se ci atteniamo al rigore del ragionamento, il vero uno bisogna certo dirlo privo di parti” (“Ἀμερές δῆπου δεῖ παντελῶς τό γε ἀληθῶς ἔν κατὰ τὸν ὀρθὸν λόγον εἰρησθαι”, trad. di Fronterotta in Platone, *Sofista*, a c. di Francesco Fronterotta (Milano: BUR, 2011), 355.). A parer mio questo passaggio è funzionale alla filosofia platonica per segnare la differenza, prima non ancora ben percepita, tra l’uno come totalità del molteplice e l’uno come *simplex*. Si tratterebbe insomma del primo tentativo di disambiguamento del concetto di “ἔν” che, proprio nella scuola Eleatica, dimostra di avere entrambi valori: in Parmenide quello di uni-totalità (ἔν, *συνεχές* 8.6; ὦν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν 8.54), in Melisso quello di uni-esclusività. In realtà l’ “esclusività” dell’uno può essere intesa in modo duplice: come esclusione “esterna”, e questo senso è non solo compatibile con l’uni-molteplicità ma addirittura necessario quando l’uni-molteplicità raggiunge il caso limite dell’uni-totalità – come nel caso parmenideo –, e l’esclusione “interna” che è incompatibile con l’uni-molteplicità, salvo il caso limite (in “direzione opposta” al precedente) in cui il “molteplice” che costituisce unità sia in realtà un unico elemento; ma a questo punto non è nemmeno corretta l’espressione uno-molti, sarebbe più opportuno parlare in termini di tutto-parti in cui la parte è solo una. Questo secondo significato di “uno” è quello che prenderà piede, lentamente, nell’evoluzione filosofica proprio a partire dal *Parmenide* di Platone, sebbene qualche “anticipazione” penso sia rinvenibile già in Malisso. Chi opta per una lettura “tradizionale” di Parmenide – soprattutto di stampo “metafisico” e “anticosmolgico” – vede già in Parmenide questo senso di “ἔν”; persino Untersteiner, che critica questa lettura di Parmenide, attribuisce al termine “ἔν” questo significato, e tenta perciò di espungerlo in tutti i modi – io mi trovo più vicino alla lettura di Casertano per cui ἔν e οὖλον sono due facce della stessa medaglia, *supra* p. 155 n. 796 –. La (di)mostrazione di quanto appena detto non è fattibile in poche righe, l’intero lavoro verte su ciò; tuttavia, ritengo di dover precisare una frase scritta all’inizio di questa nota: ho affermato che Platone vuole esplicitare questa differenza “prima non ancora ben percepita”. Mi pare che Platone sia ben conscio della (con) fusione di questi due sensi nel termine ἔν, soprattutto nella riflessione Eleatica, in quanto la frase da me citata (*Soph.* 245 a 8-9) viene detta subito dopo aver analizzato il concetto di intero (οὖλον) in Parmenide che necessariamente comporta il concetto di uni-totalità (*Soph.* 244 e 2 – 245 a 3, in particolar modo 245 a 1-3: “Ma ciò che è appunto diviso in parti, nulla impedisce che sia affetto dall’unità rispetto a tutte le sue parti, e sarà di conseguenza proprio in questo modo che, in quanto totalità intera, risulterà uno” “Ἀλλὰ μὴν τό γε μεμερισμένον πάθος μὲν τοῦ ἐνὸς ἔχειν ἐπὶ τοῖς μέρεσι πᾶσιν οὐδὲν ἀποκωλύει, καὶ ταῦτη δὴ πᾶν τε ὄν καὶ ὄλον ἐν εἶναι.” trad. di Fronterotta in Platone, 355.). E subito dopo *Soph.* 244 a 8-9, cioè in *Soph.* 245 b 1-2 Platone afferma: “Mentre l’uno di cui stiamo parlando, che si compone di molte parti, non corrisponderà a questo ragionamento” (*scil.* che l’uno non ha parti; “Τὸ δέ γε τοιοῦτον ἐκ πολλῶν μερῶν ὄν οὐ συμφωνήσει

vari modi a seconda della teoria interpretativa generale che si vuole dare. (1) Per le interpretazioni più antiche e “monolitiche” di Parmenide questo è senza dubbio un problema; al contrario, in tutte quelle proposte, come la mia, che vedono nell’*ἕόν* il Cosmo composto da enti, il termine calza a pennello.¹¹⁴³ (2) Vi sono poi autori che, pur insistendo sulla non-divisibilità e non-distinguibilità dell’*ἕόν* in parti – io ritengo invece che l’*ἕόν* sia indivisibile se visto “come intero”, cioè “come *ἕόν*”, grazie al *νοῦς*, ma se questo viene analizzato dal punto *fisico*, cioè come si presenta ai *sensi*, allora è distinguibile nelle parti che lo compongono, *τα ὄντα*¹¹⁴⁴ – intendono il termine non tanto come “implicante le parti” quanto “implicante il fatto che non mancano parti”. Su ciò insiste in particolar modo Untersteiner: “Dunque οὐλομελής significherebbe che una cosa è considerata nella sua «intera natura»: l’espressione è propriamente ionica. L’essere si definisce come ἀγένητον e ἀνώλεθρον (vs.3): infatti i suoi μέλη si risolvono in un ὅλον, *al quale nessun μέλος può mancare*. L’essere è assolutamente completo perché possiede la φύσις (questo, infatti, significa l’idea complessiva di μέλη) dell’*ὅλον*; perciò non può né γίνεσθαι né ὄλλυσθαι, in quanto questi due processi implicano la combinazione e la separazione di μέλη”¹¹⁴⁵. Poiché Untersteiner insiste molto sul concetto di *ἕόν οὐλον*, e *οὐλον* secondo la definizione aristotelica è proprio “ciò cui non manca nessuna delle parti delle quali si dice che è per natura costituito”¹¹⁴⁶, ben si capisce come il termine οὐλομελής sia perfetto nella sua lettura. In realtà, Aristotele dà anche altre definizioni di οὐλον, o meglio va a specificare alcune “varianti”: intero non è solo ciò che non manca di nessuna parte, ma anche “ciò che contiene le cose contenute in maniera tale che esse costituiscano una unità. È unità in due sensi: o è un’unità come è ciascuna delle parti, ovvero un’unità come risultante dall’insieme di esse. [...] Intero o un tutto in questo secondo senso è il *continuo* (συνεχές) e il limitato, e si ha quando vi sia una unità costituita da una molteplicità di parti”. Tralasciamo il primo senso, che è quello dell’universale; non ci interessa¹¹⁴⁷. Il secondo senso, è proprio quello che nella mia interpretazione coincide con l’*ἕόν*, quell’unità ottenuta mediante l’unificazione delle parti. Non è un caso che Aristotele parli proprio di “continuo” (συνεχές). Ho già esposto in modo esaustivo il senso di tale termine, per cui mi limito a ricordare che *συνεχές* è ciò che fa sì che il molteplice possa essere considerato *anche* come unità e non solo come molteplice. Dunque, tra i due tipi di lettura esposti (indicati come 1 e 2) la differenza risiede nel fatto che una delle due (la seconda) può essere considerata un caso specifico dell’altra (la prima), ma in realtà già la prima è perfettamente coerente coi termini in gioco. (3) Di ciò dovevano essere ben cosci

τῷ [ὄλω] λόγῳ”. Trad. di Fronterotta in Platone, 355.). Insomma, Platone ci sta facendo chiaramente intendere che l’uno che lui ci sta presentando, l’uno senza parti – essenziale per la formulazione della *propria* filosofia – non è l’uno in senso parmenideo, che invece è uni-totalità, uni-molteplicità, unità del rapporto tutto-parti. Farsi influenzare da *Soph.* 245 a 8-9 è dunque sbagliato.

¹¹⁴³ Da questo punto di vista però, anche *μονογενές* può essere inteso in questo senso, v. Ranzato, *Il kouros e la verità*, 160–61 e relative note. Su ciò tornerò in modo più approfondito, v. *infra* pp. 233 sgg.

¹¹⁴⁴ Per l’analisi del frammento 4 *infra* p. 273–286.

¹¹⁴⁵ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XXX; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 42. Corsivi miei. Si tenga presente che per Untersteiner i μέλη che si risolvono nell’*οὐλον* sono ὁμοῖα, cioè parti omogenee-identiche, e per questo non è possibile distinguerle, v. Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXLIX–CL, CLXIII–CLXV, CCIII–CCVII; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 161–62, 175–77, 215–19.

¹¹⁴⁶ “Ὀλον λέγεται οὐ τε μηθὲν ἄπεστι μέρος ἐξ ὧν λέγεται ὅλον φύσει” *Met.* 1023b 26–27, trad. Reale in Aristotele, *Aristotele Metafisica*, 255. Sul tema anche Heinrich Gomperz, «Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen», *Imago* 10, n. 1 (1924): 10 n. 31.

¹¹⁴⁷ Sebbene diversi autori intendano proprio così l’unità parmenidea, per esempio Ruggiu (*supra* pp. 139–152).

determinati autori come l'Albertelli¹¹⁴⁸ o il Wilson¹¹⁴⁹ che propongono di modificare οὐλομελές in μουννομελές.¹¹⁵⁰ In tal modo, secondo Wilson, si eliminerebbe completamente il “rischio” di un richiamo alla divisione in parti¹¹⁵¹ e si potrebbe tentare una restaurazione del metro coerente, eliminando cioè l'ἔστι γάρ (che ritiene sicuramente di Plutarco) e sostituendolo con οὐλον¹¹⁵², ottenendo così “οὐλον μουννομελές τε καὶ ἀτρεμές ἤδὲ τελεστόν”¹¹⁵³.

- c. Probabilmente ὀλόκληρος, *integrò*, può essere considerato un sinonimo di οὐλομελές¹¹⁵⁴ e, secondo Untersteiner¹¹⁵⁵, poiché Simplicio in *In Phys.* 144.17-18, riferendosi a Parmenide, scrive “καὶ γὰρ τὸ ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον καὶ τὸ ὀλόκληρον μονογενές.”, questo andrebbe considerato come un elemento a favore dell'originalità del termine οὐλομελές, richiamato qui appunto da ὀλόκληρον. In realtà, questa argomentazione è assai debole visto che Simplicio utilizza espressamente il termine μονογενές anche qui; inoltre, ὀλόκληρον può benissimo essere inteso come un semplice sinonimo di οὐλον che, già di per sé, implica l'integrità. Ritengo tuttavia che questa osservazione di Untersteiner sia utile per la tesi che proporrò per risolvere il problema di 8.4.
- d. Infine, una considerazione personale “di carattere poetico”: nei versi 8.37-38¹¹⁵⁶ Parmenide sostiene che la Moira ha incatenato l'essere in modo che sia un “tutto immobile” – e utilizza proprio il termine οὐλον, a ulteriore riprova della predominanza dell'uni-totalità rispetto all'unicità –: non è curioso che, tra tante divinità, sia proprio la Moira –μοῖρα vuol dire “parte”¹¹⁵⁷ – ad avere il compito di far sì che l'essere sia οὐλον, intero, integro nelle membra?

¹¹⁴⁸ Albertelli, *Gli eleati*, 1939, 142–43 n. 9. Va segnalato però che Albertelli si limita a suggerire la possibilità di questa correzione sulla scorta di un passo di Empedocle senza argomentare come invece farà Wilson.

¹¹⁴⁹ Wilson, «Parmenides, B 8. 4», 34.

¹¹⁵⁰ Wilson ignora che già l'Albertelli propose μουννομελές; in seguito la proposta fu accettata anche da altri; v. Gallop, *Parmenides. Fragments*; Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo*, 89–91.

¹¹⁵¹ Anche Wilson si rifà a Ippocrate, *De Alim.* 23 dove “κατὰ μὲν οὐλομελίην πάντα” (“nell'interesse del tutto”), implica “κατὰ μέρος δὲ τὰ ἐν ἐκάστῳ μέρει μέρεια πρὸς τὸ ἔργον.”, cioè “secondo le parti in ciascuna parte per la funzione” (trad. Reale, *I presocratici*, 389.). Secondo Wilson questa è la prova che l'οὐλομελία implica la divisione; concordo pienamente con lui su ciò, ma proprio per questo ritengo il termine οὐλομελές più idoneo a descrivere l'ἕόν inteso nel modo da me descritto. Va ricordato comunque che questo “rischio” poteva essere già escluso con interpretazioni come quella di Untersteiner focalizzate sulla non-mancanza di parti o comunque considerando le parti come ὁμοῖα indistinguibili.

¹¹⁵² L'ipotetico originale “οὐλον μουννομελές” secondo Wilson sarebbe diventato “οὐλομελές” per “conflagrazione del precedente οὐλον con μουννο-” (“conflation of the preceding οὐλον with μουννο-”, Wilson, «Parmenides, B 8. 4», 34.).

¹¹⁵³ Wilson non ritiene corretto nemmeno ἀγένητον di Plutarco e ἠδ' ἀτέλεστον delle altre fonti e accetta quindi l'emendazione ἠδὲ τελεστόν. Alla fine, di fatto, accetta solo οὐλον e ἀτρεμές. Nutro qualche dubbio su questo *modus operandi* di modificare così profondamente il verso; è mai possibile che l'originale sia stato modificato così profondamente e che di tante versioni giunteci nessuna riporti i presunti originali “μουννομελές” e “ἠδὲ τελεστόν”?

¹¹⁵⁴ Platone, *Phaedr.* 250c 1 “ὠργιάζομεν ὀλόκληροισι μὲν αὐτοῖς ὄντες καὶ ἀπαθεῖς κακῶν”, “celebrando *integrò* ed essendo immuni dai mali”; v. Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XXIX nota 7; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 41 n.7. Secondo Colli (Colli, *Gorgia e Parmenide*, 148.) il termine è connesso con il contesto misterico; inoltre, nel medesimo passo platonico, compare proprio anche ἀτρεμές e ciò costituirebbe un ulteriore elemento a favore della veracità di οὐλομελές.

¹¹⁵⁵ V. nota precedente.

¹¹⁵⁶ “perché la Moira lo forza ad essere tutto intiero e immobile”, “ἐπεὶ τὸ γε Μοῖρ' ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι.” trad. Giannantoni.

¹¹⁵⁷ La Moira assegna le giuste parti del destino alle persone, cfr. Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 34, 72, 77, 105 nota 68.

4. Quell'ἔστι γάρ ritenuto inadatto nel testo parmenideo potrebbe in realtà essere sensato. Qualcosa si è già detto analizzando Plutarco *Adv. Col.* 1114C, 10 poco più sopra¹¹⁵⁸. Vediamo dunque di ripetere brevemente quanto già detto e aggiungere altre considerazioni:
- a. Come già detto¹¹⁵⁹, quel γάρ deve essere legato o solo a οὐλομελές o, molto più probabilmente, all'intero gruppo οὐλομελές καὶ ἀτρεμές ἢδ' ἀτέλεστον' (o ἀγένητον). Se si considera l'ἔόν come il Cosmo che comprende tutti gli enti-parti (ἔόντα-μέρη/μέλη) e la nascita e la morte come creazione *ex nihilo* di legami tra le parti o dissoluzione totale tra esse, avremmo che delle parti sono escluse (prima di essere unificate, oppure dopo la dissoluzione); ma poiché questa nascita e morte sono escluse, allora *ne consegue* che l'ἔόν è integro nelle membra, οὐλομελές. Inoltre, si deduce che non vi è alcun “vuoto” verso cui potersi muovere, dunque l'ἔόν risulterà immobile. La questione non cambia se vogliamo considerare ἀτρεμές come indicante la stabilità dell'equilibrio dinamico¹¹⁶⁰: poiché le parti non si smembrano mai (e mai vi è stata un'aggiunta di parti in passato) il Cosmo è sempre stato e sempre sarà in equilibrio¹¹⁶¹. In ogni caso che *l'immobilità*, comunque la si voglia intendere, derivi da fatto che l'ἔόν non nasce e non muore, viene affermato in 8.26-28: “ma immobile (ἀκίνητον) nel limite di possenti legami sta senza conoscere né principio né fine, dal momento che nascere e perire sono stati risospinti ben lungi e li ha scacciati la convinzione verace.”¹¹⁶² I “possenti legami” non sono solo quelli “esterni” che delimitano l'ἔόν ma *soprattutto* quelli interni¹¹⁶³ che fanno sì che l'ἔόν si trovi ad essere συνεχές¹¹⁶⁴. Infine ἢδ' ἀτέλεστον', se lo si intende temporalmente, rimarca che ciò sarà vero per sempre e mai il Cosmo si troverà ad avere una mancanza di parti; ma anche se lo si intende diversamente, per esempio come “non perfettibile”, allora ha senso: poiché i legami fra gli ἔόντα sono già tutti presenti, non c'è nessun ente che in futuro dovrà aggiungersi per completarlo. Problematico sarebbe invece spiegare ἀγένητον, si avrebbe una palese ripetizione, “è senza nascita... infatti è senza nascita”; ma abbiamo già messo in luce il fatto che molto probabilmente è ἢδ' ἀτέλεστον' la versione corretta.
 - b. In aggiunta, bisogna discutere di una delle principali critiche mosse a quell'ἔστι γάρ, cioè che il γάρ va a esplicitare la *causa* e non la conseguenza – come anche io ho inteso nel punto precedente – e quindi “esso [ἔστι γαρ] è inadeguato, in quanto ἀδιαίρετον viene provato da ἀγένητον e non viceversa”¹¹⁶⁵. In realtà ritengo che questa corretta osservazione possa essere smontata facilmente con alcune semplici considerazioni: (1) prima di tutto va sottolineato che nel verso 4 abbiamo ἀτρεμές, mentre nel verso 26 ἀκίνητον. Nel linguaggio comune possono anche essere utilizzati indifferentemente come sinonimi, ma se si entra nel dettaglio ἀτρεμές indica la fermezza come *stabilità*; ἀτρεμές è qualcosa che non oscilla, che è saldo;¹¹⁶⁶

¹¹⁵⁸ *Supra* p. 216.

¹¹⁵⁹ Questo punto altro non è che un riassunto di quanto già detto in modo più approfondito *supra* p. 216.

¹¹⁶⁰ *Supra* p. 220 n. 1114.

¹¹⁶¹ In questo senso penso che la mia proposta si avvicini parecchio alla lettura di Cerri quando sostiene che Parmenide anticipi concettualmente il principio di invarianza della massa-energia noto con l'equazione einsteiniana $E=mc^2$. *Supra* p. 246.

¹¹⁶² “αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν // ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος // τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής.”. Trad. Giannantoni.

¹¹⁶³ Cfr. Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 65–67, 70–74.

¹¹⁶⁴ Si tenga presente che nei versi immediatamente precedenti si era appunto dimostrata la συνέχεια dell'ἔόν.

¹¹⁶⁵ Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 197. In modo analogo Owen, «Eleatic Questions», 101; Denis O'Brien, «Problèmes d'établissement du texte: la transmission du Poème dans l'Antiquité», in *Études sur Parménide II. Problèmes d'interprétation*, a c. di Pierre Aubenque (J. Vrin, 1987), 326–28.

¹¹⁶⁶ Ripporto per intero dal LSJ “ἀτρεμ-ής, ἔς, *unmoved, calm*, ἦτορ Parm.1.29; θάλασσα Semon.7.37; φάσματα Pl.Phdr.250c; ὄμμα X.Smp.8.3: ἀτρεμές, τό, *calmness*, Id.Ages.6.7. Adv. ἀτρεμ-έως Thgn.978; ἄ. ἔχμη

mi pare di scorgere la negazione del movimento dovuto ad una causa interna. Ἀκίνητον, invece, esprime propriamente ciò che *non viene mosso*¹¹⁶⁷, cioè ciò che non subisce il movimento a motivo di una causa esterna. Ἀκίνητον rinvia necessariamente al movimento (che viene negato) mentre ἀτρεμές dà più l'idea di equilibrio. Dire “è ingenerato e imperituro [...] infatti è stabile” non è affatto contraddittorio con il dire “è immobile [...] in quanto non nasce e non perisce”; non abbiamo più una “inversione” di causa/effetto ma una consequenzialità di tre caratteristiche: “è stabile/in equilibrio → quindi ingenerabile/incorruttibile → quindi immobile”. Ma, in ogni caso, anche se i termini fossero perfetti sinonimi, vi sono numerose altre ragioni per cui difficilmente quell’ἔστι γάρ può creare problemi di “derivazione logica”. (2) Bisogna infatti ricordare che nel poema parmenideo, per lo meno nei 150 versi circa a noi giunti, non ci sono vere e proprie dimostrazioni: si ha un lungo elenco di caratteristiche (*semata*) che vengono continuamente riprese ed intrecciate fra di loro, supportandosi a vicenda. Furono i sistematori successivi (in particolare Zenone, Melisso, Platone e Aristotele) a riprendere le tesi parmenidee dando un'impostazione sistematica. In particolar modo, il carattere dell'ingenerabilità e dell'incorruttibilità vengono ribaditi continuamente in connessione con molti *semata* non solo con quello dell'immobilità. Se, quindi, si volesse utilizzare con rigore questa argomentazione, andrebbe messo in discussione almeno metà del poema.¹¹⁶⁸ Pur ipotizzando che ἀτρεμές e ἀκίνητον siano sinonimi, ciò che è fondamentale è che essi si richiamino ai concetti di ingeneratezza e indistruttibilità; che il rapporto di causa-effetto sia in un verso piuttosto che nell'altro potrebbe essere un falso problema visto che tutti i *semata* sono riconducibili l'uno all'altro, implicandosi vicendevolmente, in modo che dall'affermazione di uno di essi si possa ricavare l'affermazione degli altri. Per dirla in termini moderni, anche ammettendo l'identità di ἀκίνητον e ἀτρεμές, sembra quasi che tutti questi “poiché” ed “infatti” esplichino una *ratio cognoscendi* più che una *ratio essendi*, per cui i termini, in virtù della loro implicazione reciproca, possono essere scambiabili nell'ordine. A prova di quanto detto si faccia caso a ciò: nei versi 8.12-15¹¹⁶⁹ si afferma che Dike non permette che l'essere nasca o perisca per il fatto che non può esistere alcun essere *accanto* all'essere. Se ne deduce che il rapporto causa effetto è il seguente: “non esiste essere *accanto* all'essere → quindi l'essere non si genera”. Ma nei versi 36-38 si afferma “niente è o sarà all'infuori [*accanto*] dell'essere, poiché la sorte lo ha vincolato ad essere un intero [e] immobile [ἀκίνητον]”¹¹⁷⁰, cioè

Hp.Epid.3.17.ε'. II. *stable, firm*, δόρυ Plb.6.25.9; ὁδοί Plu.CG7.". Come “calmo”, “tranquillo”, in opposizione all'agitazione degli enti Conche, *Le poème*, 133.

¹¹⁶⁷ Il LSJ riporta “*unmoved, motionless [...] unmoved, unaltered [...] immovable, hard to move [...] inviolate [...] unalterable*”.

¹¹⁶⁸ A tal proposito è anche utile ricordare che i *semata* non sono vere e proprie prove ma “contrassegni” che mettono in luce i “modi” dell'essere, considerato in primis come non-nulla. Secondo Ruggiu si possono considerare come “prove per assurdo”, tanto che definisce l'intero frammento 8 come una sorta di *via negationis* (Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 277–78.). Berti (Enrico Berti, *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni* (Palermo: L'Epos, 1987), 21.) afferma che, se non fosse per l'univocità dell'essere, di fatto si potrebbe considerare Parmenide come il vero fondatore della dialettica e Zenone come un suo continuatore.

¹¹⁶⁹ «οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς γίνεσθαι τι παρ' αὐτό τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνῆκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, ἀλλ' ἔχει» «neppure dal non-essere concederà il vigore di una certezza che nasca un essere accanto a quello già esistente; *di conseguenza* Dike non lasciò libero [l'essere] né di divenire, né di perire allentandolo nei ceppi, ma lo tiene fermo» Trad. di Untersteiner in Untersteiner, *Parmenide*, 1958, 147; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 369.

¹¹⁷⁰ «οὐδὲν γὰρ ἦ ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν/ οὐδ' ὄλον ἀκίνητον τ' ἔμεναι», Tra. Reale.

“è immobile → quindi non ha nulla accanto”. Ma allora avremmo “immobilità → nulla accanto → non nasce e non perisce”, cioè che *l’immobilità causa il non-nascere e il non-perire*, che è proprio quel che emerge dalla versione di Plutarco se vogliamo intendere ἔστι γάρ come indicante la causa. D’altronde, anche il concetto di ingeneratezza e immortalità possono essere logicamente dedotti dal fatto che l’ἔόν sia οὐλομελής: essendo “integro nelle membra”, se ne deduce che nessuna è mai stata aggiunta o verrà mai tolta, così come da quest’ultimo fatto si può ricavare il primo. L’implicazione è reciproca. Pare, dunque, che Parmenide non proceda ad una deduzione sistematica vera e propria, ed infatti come recita il frammento terzo “per me è lo stesso, da qualsiasi parte cominci: là infatti di nuovo farò ritorno”¹¹⁷¹.

- c. ἔστι γάρ risulta “fattibile” dal punto di vista della scrittura parmenidea, infatti il verso precedente termina con ἔστιν che “è tosto ripreso da un secondo ἔστιν che immediatamente appare all’inizio del verso seguente: questo movimento stilistico è proprio della maniera arcaica e, perciò, ben si adatta a Parmenide”¹¹⁷². Inoltre lo stesso Parmenide inizia 8.33 con ἔστι γάρ.
 - d. 231 Se anche si vuole considerare ἔστι γάρ assolutamente sbagliato, ciò non implica necessariamente la scorrettezza di οὐλομελής, il quale viene citato anche da Proclo, senza quel problematico ἔστι γάρ. O’Brien, per esempio, accetta οὐλομελής e ipotizza “μοῦνόν <τ’> οὐλομελής”¹¹⁷³; Wilson, che pure respinge ἔστι γάρ, “in un certo senso” accetta la lezione plutarchea-procliana modificando οὐλομελής in μοῦλομελής, proponendo “οὔλον μουνομελής τε”.
5. Infine, si ricorda che il termine οὐλομελής potrebbe essere stato sostituito con μουνογενές per “adattare” il testo parmenideo al *Timeo* platonico e/o perché ritenuto di più facile e immediata comprensione. Burnet¹¹⁷⁴, per esempio, ipotizza che qualcuno modificò la copia posseduta dalla biblioteca dell’Accademia aggiungendo delle lettere a οὐλομελής e modificandolo in μουνογενές. Secondo O’Brien¹¹⁷⁵, invece, la modifica non fu effettuata tanto per far assomigliare il testo a *Timeo* 31b/92c quando per eliminare il termine οὐλομελής che rinviava al concetto di parti. A ciò, si aggiungano le mie considerazioni fatte nei punti precedenti in merito alla differenza di percezione del termine μουνογενές all’epoca di Platone e all’epoca del medio/neo-platonismo in seguito all’influsso della revisione semantica dei termini greci in ambito cristiano.¹¹⁷⁶ Ritengo, infine, che questa eventuale modifica, se c’è stata, può essere stata causata anche dal tentativo di riprendere la concezione dell’Uno-Tutto degli ambienti orfici di cui è testimonianza il Papiro di Derveni – questo tema verrà affrontato in uno dei prossimi punti (B 4 g) –.

B) D’altra parte vi sono una serie di constatazioni che farebbero supporre che la versione originale recitasse μουνογενές:

¹¹⁷¹ “ζυγὸν δὲ μοί ἐστιν, // ὀπιόθεν ἄρξωμαι· τόθι γὰρ πάλιν ἴξομαι αὐθις.” Trad. di Giannantoni.

¹¹⁷² Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XXIX–XXX; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 41–42. Untersteiner si appoggia a Hermann Ferdinand Fränkel, *Eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924), 91.

¹¹⁷³ O’Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 34; Cfr. O’Brien, «Problèmes d’établissement du texte: la transmission du Poème dans l’Antiquité», 326–28. Riguardo <μοῦνόν τ’> si veda anche Westmann, *Plutarch gegen Kolotes*, 236–39.

¹¹⁷⁴ Burnet, *Early Greek Philosophy*, 174 n. 4.

¹¹⁷⁵ O’Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 34; O’Brien, «Problèmes d’établissement du texte: la transmission du Poème dans l’Antiquité», 326–28.

¹¹⁷⁶ *Supra* p. 225.

1. Prima di tutto il fatto che è la testimonianza per cui abbiamo più ricorrenze, oltre il fatto che Simplicio cita così proprio quando dichiara di copiare dalla copia in suo possesso. Tuttavia, come abbiamo visto, Simplicio non è così affidabile come si pensava in passato, e in particolare la lunga citazione di *In Phys.* 144 e sgg. sembra provenire da una copia corrotta.¹¹⁷⁷
2. Il fatto che le varianti con οὐλομελές, oltre a essere in numero inferiore, presentano diverse problematiche:
 - a. La variante di Plutarco inizia con l'improbabile ἔστι γάρ, su cui però si è già detto abbastanza; d'altra parte, la variante di Proclo è chiaramente incompleta, oltre che probabilmente è modellata proprio sul testo plutarco¹¹⁷⁸.
 - b. Entrambe le varianti inoltre terminano con ἀγένητον, sulle cui problematicità pure si è già discusso.
3. Il termine stesso οὐλομελές può prestare il fianco ad alcune critiche, principalmente per il fatto che introduce la possibilità della divisione in parti; ma anche di ciò si è già detto abbastanza. Qui pare il caso di aggiungere una riflessione basata sull'osservazione di Passa¹¹⁷⁹ per cui il termine οὐλομελίη/όλομέλεια per i pitagorici era connesso al numero 6, che indica la creazione. Se teniamo per vero questo riferimento implicito al concetto di creazione, in effetti anche il termine οὐλομελές diventa problematico tanto quanto μουνογενές.
4. Infine si ricorda che, nonostante la radice etimologica, μουνογενές può effettivamente avere un significato che non implichi il concetto di nascita. Cerchiamo di vedere i più famosi che sono tati proposti:
 - a. “Unico esistente”¹¹⁸⁰; secondo Mondolfo¹¹⁸¹ sarebbe sinonimo di αἰγιγενέτης. Questo senso tuttavia è molto vicino al problematico “unigenito”¹¹⁸².
 - b. “Di un'unica specie”¹¹⁸³, in opposizione alla dualità della δόξα. Sempre “di un'unica specie” intende anche Mourelatos, ma non in opposizione al mondo della δόξα, quanto piuttosto come critica contro le visioni dualiste del mondo.¹¹⁸⁴

¹¹⁷⁷ V. soprattutto *supra* p. 206-1049.

¹¹⁷⁸ *Supra* n. 1125.

¹¹⁷⁹ Passa, *Parmenide*, 63.

¹¹⁸⁰ Per esempio Levi, «Sulla Dottrina Di Parmenide e Sulla Teoria Della Doxa», 274; Cornford, *Plato and Parmenides*, 36 n. 1; Tarán, *Parmenides*, 92.

¹¹⁸¹ Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, 94 n. 0.

¹¹⁸² Tra le citazioni più famose ricordiamo Esiodo, *Theog.* 426, 448; *Op.* 376; Apollonio, *Arg.* III 847, 1035; Eschilo, *Ag.* 898. Tra l'altro in una delle citazioni della *Teogonia* il termine compare nella stessa posizione parmenidea (Ranzato, *Il kouros e la verità*, 159.). Secondo Cerri questo termine ha un *pedigree* di tutto rispetto è il fatto che sia contraddittorio rispetto ad ἀγένητον costituisce “una metafora arditissima, che inserisce nel contesto un elemento contraddittorietà sarcastica: quello stesso Essere che è ἀγένητον (v.8), ‘senza nascita’, ‘non generato’, ‘figlio di nessuno’, è al contempo ‘unigenito’, ‘figlio unico’, nella sua solitudine esistenziale. La contraddizione è però soltanto connotativa, non concettuale: dato che la radice γεν- è atta a esprimere sia la notazione di ‘nascere’, ‘divenire’, sia la nozione di ‘essere’, ‘esistere’, μουνογενές può significare sia ‘unigenito’ sia ‘unicamente esistente’.” (Cerri, *Parmenide*, 221.); Cfr. *supra* p. 66-73, specialmente p. 72.

¹¹⁸³ Per es. Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, 537–38. Secondo Patin si tratta di una polemica contro Eraclito (22 B 10 DK).

¹¹⁸⁴ Come fa giustamente notare Barnes “tra i composti antecedenti a Platone di -γενής diversi mostrano chiare affinità con γίνεσθαι, solo circa 8 con γένος” (“[of] pre-Platonic compounds in -γενής several show clear affinities with γίνεσθαι, eight or so with γένος”, Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 9 n. 23.). Sempre sul tema si vedano anche Pierre Chantraine, *La formation des noms en grec ancien* (Paris: Librairie C. Klincksieck, 1979), 424; Carl Darling Buck e Walter Petersen, *A Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives:*

- c. In modo analogo al precedente, “di un unico genere sessuale”¹¹⁸⁵, cioè in opposizione ai due sessi esposti nella δόξα; che il suffisso –γενος possa essere usato per indicare il genere sessuale sembra essere provato dal termine θηλυγενής che vuol dire “di sesso femminile”¹¹⁸⁶
- d. “Uniforme” o “omogeneo”¹¹⁸⁷, cioè in opposizione al cosmo “disgregato” degli ionici che accettavano la teoria della rarefazione; ciò sarebbe supportato da 8.23-25.
- e. “Monogeneo”, cioè di un’unica natura. Questo è il modo in cui intende Curd¹¹⁸⁸.
- f. “Tutto d’un getto”, utilizzato solo da Calogero¹¹⁸⁹; questa traduzione mi lascia alquanto perplesso per una serie di motivi: prima di tutto implica l’idea di dinamicità che sembra essere esclusa da Parmenide – salvo una lettura come la mia che implica dinamicità interna, ma in costante equilibrio; qui invece non viene giustificata questa dinamicità – e, conseguentemente a ciò, implica l’idea di mutamento e finalità.
- g. “Unico che racchiude i molti”. Questa proposta è avanzata da Ranzato¹¹⁹⁰ che, basandosi su una serie di studi portati avanti dai maggiori esperti di orfismo¹¹⁹¹ sottolinea il rapporto tra l’unicità (espressa da μῶνος ἕγεντο in *P. Derv.* XII¹¹⁹² 6 e ripetuto poi anche alla riga 9) e la totalità del dio¹¹⁹³, cioè il suo “racchiudere tutto”. Questo sarebbe anche il senso del termine nel *Timeo*, dove in effetti si descrive un Cosmo che comprende tutto “il visibile” (τὰ ὀρατὰ). Queste osservazioni di Ranzato sono interessantissime poiché permettono di ricostruire un ipotetico percorso di come questo specifico senso del termine si sia tramandato. Se, infatti, sul forte rapporto Parmenide-Platone non vi è alcun dubbio¹¹⁹⁴, sono ancora vivi gli studi sul rapporto tra Parmenide e le religioni misteriche, soprattutto di matrice orfica¹¹⁹⁵. Questa

Arranged by Terminations with Brief Historical Introduction (Chicago: University of Chicago Press, 1944), 723–24; Wilson, «Parmenides, B 8. 4», 33 e relative note; Kahn, *The Verb «be» and Its Synonyms*, 107 n. 26.

¹¹⁸⁵ Joël, *Geschichte der antiken Philosophie I I*, 424.

¹¹⁸⁶ Eschilo, *Suppl.* 28; Euripide, *Bacc.* 117, 1156; Platone, *Leggi* 802e 10; Clemente, *Theol. Paedag.* II 10, 99, 1.2.

¹¹⁸⁷ In questo modo per esempio Covotti, *I Presocratici*, 133–41. Cfr. Hankinson, «Parmenides and the Metaphysics of Changelessness», 73; Tarán, *Parmenides*, 92–93; Tarán, 92.

¹¹⁸⁸ *Supra* p. 101.

¹¹⁸⁹ Calogero, «Parmenide e la genesi della logica classica», 163.

¹¹⁹⁰ Ranzato, *Il kouros e la verità*, 160–61 e relative note.

¹¹⁹¹ Ranzato si rifà in particolar modo a Betegh, *The Derveni Papyrus* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), 175–79; Alberto Bernabé Pajares, *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación* (Madrid: Trotta, 2004), 130–31; Walter Burkert, «El dios solitario. Orfeo, fr. 12 Bernabé, en contexto», in *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro* (Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro, Madrid: Akal, 2008), 582–83, <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2900536>.

¹¹⁹² Catalogazione “Der orphische Papyrus von Derveni,” *Zeitschrift für Papyrologie und Epigraphik* 47 (1982). È invece la colonna XVI secondo l’edizione Kouremenos, Parássoglou, e Tsantsanoglou, *The Derveni papyrus*.

¹¹⁹³ Secondo Ranzato è possibile vedere anche un collegamento con Senofane sotto questo rispetto; cfr. Ferrari, *Il migliore dei mondi impossibili*, 128–30.

¹¹⁹⁴ Tra i più importanti testi sull’argomento si ricorda Palmer, *Plato’s Reception of Parmenides*.

¹¹⁹⁵ Negl’ultimo decennio il massimo esperto di Orfismo Bernabé ha messo in luce una serie di analogie tra il testo parmenideo, soprattutto il proemio, e la tradizione orfica, v. Alberto Bernabé Pajares, «Parmenides y el orfismo», in *Presentación de Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación* (Sociedad Ibérica de Filosofía Griega, 2003), <http://www.uco.es/sifg/memoria/documentos/parmenides-orfismo.pdf>; Bernabé Pajares, *Textos órficos y filosofía presocrática*; Bernabé Pajares e Pérez de Tudela Velasco, *Poema*. In aggiunta a questi testi Bernabé, sempre sul medesimo tema, ha tenuto una serie di tre conferenze in occasione di Eleatica 2015 (IX ed., 10-12 settembre 2015) la cui pubblicazione dovrebbe

lettura è inoltre perfettamente in accordo con quella generale proposta in questo scritto. Cionondiméno, mi pare che Ranzato compia un passaggio indebito, cioè l'identificazione tra l'*unigenicità* e la *totalità*. Lo Zeus di cui si parla nel Papiro di Derveni è figlio di Urano, quindi è “nato”. Il fatto che poi questo “unico nato” sia anche l'unico esistente, e che quindi racchiuda la *totalità* dell'esistente, non ci autorizza automaticamente a stabilire che l'*unigenicità* implichi l'assorbimento della totalità. Si tratta di due caratteristiche diverse, entrambe possedute sia dallo Zeus del Papiro dei Derveni, sia dal Cosmo del *Timeo* – in quest'ultimo caso tra l'altro in un modo assai limitato: il Cosmo non contiene “tutto l'esistente” ma solo “tutto il visibile”, cioè tutti i sensibili; le Idee, visibili non con gli occhi ma con l'intelletto, sono “fuori” da questo οὐρανός, sono in un ὑπουράνιον¹¹⁹⁶ –, ma che *non necessariamente* competono all'ἔόν parmenideo. Zeus è nato, il Cosmo platonico è nato, all'ἔόν parmenideo sicuramente spetta l'essere οὐλον, e quindi in un senso assai specifico “essere unico”, ma assolutamente non gli spetta l'essere nato, ἔγεντο: l'ἔόν è ἀγένητον. Inoltre, mi pare il caso di far notare che le osservazioni di Ranzato possono essere rivolte contro la tesi, da lei difesa, dell'originalità di μουνογενές. Se è vero che questa teogonia è antecedente a Parmenide, d'altra parte la composizione del Papiro sembra da collocarsi verso la fine del V secolo¹¹⁹⁷, quindi ben dopo Parmenide e quasi contemporaneamente al *Timeo*. È quindi più che accettabile la proposta di collegare *tematicamente* il Papiro, Senofane, Parmenide e Platone sotto il rispetto del tema dell'Uno-Tutto/Uno-Molti, un po' meno la teoria per cui Parmenide avrebbe usato questo termine perché in uso presso gli Orfici. Μουνογενές potrebbe essere diventato “importante” come termine proprio in questo periodo (V secolo) in cui potremmo assistere, più o meno contemporaneamente, a questi tre fenomeni: redazione del Papiro, redazione del *Timeo*, modificazione di οὐλομελές in μουνογενές. D'altronde, parrebbe strano che, proprio mentre μουνογενές stava diventando importante come termine religioso/filosofico, qualcuno lo “eliminasse” sostituendolo con un “difficile” οὐλομελές.¹¹⁹⁸

5. Infine vi sono delle possibili spiegazioni per la variazione μουνογενές → οὐλομελές. Secondo Passa¹¹⁹⁹ la modifica potrebbe essere stata effettuata per evitare la questione spinosa della nascita dell'universo; ma ciò vorrebbe dire ammettere che Parmenide abbia realmente commesso questo scivolone. Vi è poi l'ipotesi di Diels¹²⁰⁰ per cui il testo sarebbe stato modificato sotto l'influsso di *Met.* 1093b 4 dove compare l'espressione “οὐλομελεία τοῦ οὐρανοῦ”; personalmente non vedo come una singola espressione del genere, nell'incredibile vastità degli scritti aristotelici, possa essere stata così determinante e influente al punto da portare ad una modifica del genere. In

avvenire nel corso del 2019 col titolo “Parmenide: tra linguistica, letteratura e filosofia” da parte dell'editore Academia Verlag.

¹¹⁹⁶ *Phaedr.* 247b 1.

¹¹⁹⁷ Ioanna Papadopoulou, Leonard Mueller, e G. Nagy, *The Derveni Papyrus: An Interdisciplinary Research Project*, 2009.

¹¹⁹⁸ *Supra* p. 225.

¹¹⁹⁹ Passa, *Parmenide*, 63–64.

¹²⁰⁰ Hermann Diels e Walther Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. (Berlin: Weidmann, 1952), 235.

ogni caso, sia se questa ipotesi fosse corretta sia che no, tale espressione aristotelica è un elemento a sostegno della teoria per cui l'ἔόν parmenideo è il Cosmo¹²⁰¹.

1.4 Conclusioni – un'ultima proposta

Da quanto detto finora penso emerga con chiarezza la disarmante impossibilità di ricostruire la versione originale del verso: né le fonti, né i vari ragionamenti addotti dai critici, possono fornirci una soluzione certa o quanto meno ragionevolmente sicura. Come penso si veda da tutte le riflessioni che ho riportato, la variante οὐλομελής sembra godere di più argomentazioni¹²⁰², sebbene la variante μουννογενές sia di gran lunga la più citata. Per tali motivi, personalmente sono convinto che il verso originale riporti οὐλομελής.

Tuttavia, ritengo altresì che il problema di quale sia la versione corretta sia solo un problema “archeologico-filologico”, per nulla filosofico ed ermeneutico. Pare infatti che, alla luce di tutte le considerazioni fatte, i due termini οὐλομελής e μουννογενές – ed eventualmente anche la variante μουννομελής proposta da Wilson – siano in questo contesto sinonimi ed assolutamente interscambiabili. Più precisamente, entrambe le varianti ci portano a pensare ad un ἔόν che racchiuda la molteplice totalità dell'esistente in unità. O meglio: questo significato (“il tutto molteplice unito” “la molteplicità intera in unità” “l'unità del tutto molteplice” etc...) è l'unico che entrambi i termini possono assumere, l'unico che non provoca problemi in questa specifica posizione¹²⁰³ e si adatta al senso generale del poema – per lo meno nella visione che qui si sta proponendo –, nonché l'unico significato che può spiegare in che modo poté verificarsi tale modifica (in un senso o nell'altro) e come mai passò del tutto inosservata nell'antichità. Con questa riflessione personale chiudo questo lungo capitolo dedicato ad uno dei versi parmenidei più problematici che ci siano.

2. Frammento 8 versi 5-6 - οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, // ἔν, συνεχές

2.1 Le due varianti: Simplicio e Asclepio-Ammonio

Anche del verso 5 e del primo emistichio del verso 6 ci sono giunte più di una variante. La versione “standard”, accettata dalla maggior parte degli studiosi, è quella proposta da Simplicio in *In Phys.* 78.14-15 e nella lunga citazione di 8.1-52 (specificatamente *In Phys.* 145.5-6):

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἔν, συνεχές

¹²⁰¹ Se è corretta: i copisti hanno ritenuto che l'ἔόν parmenideo fosse il Cosmo, proprio come ciò a cui si riferisce l'οὐλομελεία aristotelica (οὐλομελεία τοῦ οὐρανοῦ). Se è scorretta: Aristotele e Parmenide usano il medesimo termine per riferirsi all'ἔόν e all' οὐρανός, quindi probabilmente l'ἔόν è proprio l'οὐρανός.

¹²⁰² Per svolgere questo lavoro ho consultato la maggior parte dei testi critici sull'argomento e penso di non aver tralasciato veramente nulla, tuttavia tale rischio è sempre in agguato; qualsiasi eventuale mancanza è assolutamente in buona fede.

¹²⁰³ Si ricordi che qui Parmenide non sta ancora esponendo il proprio ragionamento, sta semplicemente anticipando i temi che tratterà; in particolar modo οὐλομελής/μουννογενές si colloca tra l'affermazione dell'ingenertezza/indistruttibilità, trattata fino al verso 8.21, e della stabilità/immobilità, di cui inizierà a discutere da 8.26: sembra dunque che, qualsiasi sia il termine corretto, la sua spiegazione sarà in 8.22-25, dove Parmenide tematizza proprio il concetto di ἔόν συνεχές, cioè dell'unità composta da parti inscindibili tra di loro (cfr. *infra* 253-260).

Oltre a questa versione ci è pervenuta quella riportata da Asclepio (*In Metaph.* 42.30-31)¹²⁰⁴ che, trascrivendo la lezione del maestro Ammonio¹²⁰⁵, riporta:

οὐ γὰρ ἦν, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μοῦνον
οὐλοφύες.

Queste, tra l'altro, sono anche le uniche due citazioni del verso 8.6. Al contrario, vi sono altre testimonianze del verso 5: la versione simpliciana torna ancora due volte in Simplicio (*In Phys.* 30,3¹²⁰⁶; 143,13¹²⁰⁷) e una in Proclo (*In Parm.* 665, 26¹²⁰⁸); la versione di Asclepio-Ammonio invece, oltre a essere ripetuta in altri luoghi sempre da Ammonio (*In De Interp.* 134.24-25¹²⁰⁹) e da Asclepio (*In Metaph.* 38.17-18, 202.16), è riportata anche da Olimpiodoro (*In Phaed.* 13.2.12¹²¹⁰) e Filopono (*In Phys.* 65.9¹²¹¹).¹²¹²

Poiché le uniche due testimonianze del verso 6 sono abbinata in modo esclusivo alle due versioni del verso 5, penso si possa ragionevolmente supporre che la versione originale della coppia di versi deve essere una delle due riportate, scartando dunque ipotesi “οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ

¹²⁰⁴ La lettura di Asclepio, sostanzialmente, ricalca quella del compagno Filopono (*supra* p. 214), cioè l'unità dell'ὁμοῦ πᾶν riguarda gli intelligibili e non i sensibili che sono molti. Tuttavia, tale interpretazione *qui* è assurda in quanto è in contraddizione palese col verso citato che nega la compattezza (οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν). Tale contraddizione si ripete anche nelle altre citazioni dello stesso Asclepio e in quella di Filopono (v. note seguenti). Sempre in queste pagine di Asclepio vi sono poi ulteriori elementi che ci fanno dubitare della reale comprensione del Poema da parte dello studioso neoplatonico, primo fra tutti il fatto che segua pedissequamente Aristotele affermando che il Fuoco è correlato all'Essere e la Notte al Non-Essere; ciò tra l'altro è contraddittorio con quanto lo stesso Asclepio sostiene poche pagine prima (27.20 – 28.17), in particolar modo: “Infatti <Parmenide> suppose due cause: fuoco e terra; e attraverso il fuoco intendeva parlare della causa efficiente, attraverso la terra della causa materiale”. Tutte le traduzioni di questa nota del testo di Asclepio sono tratte da Loredana Cardullo, *Asclepio di Tralle: commentario al libro Alpha Meizon (A) della Metafisica di Aristotele* (Acireale (Catania): Bonanno, 2012).

¹²⁰⁵ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XLIII n. 68; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 55 n. 68.

¹²⁰⁶ Alcuni manoscritti presentano delle variazioni sul νῦν (che è riportato correttamente solo da EE^a): D riporta νυν senza accento e F riporta οὔν.

¹²⁰⁷ Qui la citazione compare solo parzialmente: ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν.

¹²⁰⁸ Anche qui la citazione è parziale: ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ.

¹²⁰⁹ ‘οὐ γὰρ ἦν οὐδ’ ἔσται,’ φησίν, ‘ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μοῦνον. Così ricorre in tutti i manoscritti, eccetto G dove troviamo οὐκ’ ἔσται.

¹²¹⁰ Il verso è riportato in modo uguale agli altri eccetto che per la punteggiatura: οὐ γὰρ ἦν, οὐκ ἔσται, ὁμοῦ πᾶν ἔστι δὲ μοῦνον. Come è evidente questo piccolo spostamento della virgola da dopo ὁμοῦ πᾶν a prima modifica il senso del verso intero; da “non era e non sarà ὁμοῦ πᾶν, ma è μοῦνον”, il senso diventa “non era e non sarà, ma è μοῦνον ὁμοῦ πᾶν”. Sul senso del verso tornerò nella trattazione principale, tuttavia penso di poter anticipare già qui una possibile soluzione di questa criticità: Olimpiodoro, avendo studiato che l'ἔόν è ὁμοῦ πᾶν (v. *infra* n. 1224) deve aver pensato di trovarsi di fronte ad un errore, e quindi spostò in avanti la virgola. Alternativamente, si può supporre che questa sia la versione corretta e che Ammonio e gli altri avessero a disposizione la medesima copia corrotta. In questo modo si potrebbe spiegare perché sia Asclepio che Filopono commentano i rispettivi passi in modo incongruente: essi hanno copiato il testo da una versione corrotta, ma conoscevano bene il reale senso del testo. Resta però inconcepibile il fatto che non si accorgessero di tale incongruenza.

¹²¹¹ L'inizio della citazione pare erroneo: οὐκ ἦν οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μοῦνον, v. Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XLIV; Untersteiner e Reale, *Eleati*, 58.

¹²¹² Numericamente parlando, la variante di Asclepio-Ammonio sembra prevaricare la variante di Simplicio. In realtà Filopono e Olimpiodoro furono allievi di Ammonio (Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 9–10.), è quindi molto probabile che consultarono la medesima versione del testo parmenideo, nella migliore delle ipotesi. Nella peggiore copiarono direttamente dal testo del maestro. Questa seconda eventualità sembra essere resa maggiormente probabile dal fatto che, anche ammettendo che la versione del poema in mano ad Ammonio riportasse la parte iniziale del verso οὐ γὰρ ἦν, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, la parte finale ἔστι δὲ μοῦνον sembrerebbe essere una modificazione influenzata da *Timeo* 37 e 6. L'errore di trascrizione di Ammonio sarebbe stato dunque “tramandato” dai suoi allievi Asclepio, Filopono ed Olimpiodoro.

πᾶν // οὐλοφύεζ” ο “οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μοῦνον // ἔν, συνεχές”.¹²¹³ D’altra parte “[...] μοῦνον // ἔν, συνεχές” sarebbe ripetitivo e pleonastico; avrebbe invece senso “[...] ὁμοῦ πᾶν // οὐλοφύεζ” – il senso sarebbe: è tutto unito (essendo) intero per natura / (avendo) la natura dell’intero – ma non vedo ragioni specifiche per ipotizzare questo incrocio.

Tra le due versioni paiono esserci quattro differenze fondamentali:

1. 8.5 ὁμοῦ πᾶν: nella versione di Simplicio questa caratteristica è affermata, in quella di Asclepio-Ammonio è negata.
2. 8.5 νῦν: nella versione di Simplicio questo termine compare, in quella di Asclepio-Ammonio no.
3. 8.5 μοῦνον: per contro nella versione di Asclepio-Ammonio c’è questo termine che non compare invece nella versione di Simplicio.
4. 8.6: per Simplicio ἴ-ἔόν è ἔν, συνεχές, per Asclepio è οὐλοφύεζ

Vediamo ora di analizzarle.

2.2 L’ἔόν come ὁμοῦ πᾶν

Essere un ὁμοῦ πᾶν implica le parti. Mentre οὐλομελέζ può essere inteso nel senso “a cui nessuna parte manca”, e quindi potrebbe anche indicare ciò che è composto da un unico membro – ma a tal punto sarebbe preferibile μονομελέζ – da ὁμοῦ πᾶν non si scappa: “è un tutto saldamente unito”¹²¹⁴.

Questa lettura è in perfetta sintonia con l’interpretazione parmenidea che sto difendendo. D’altra parte, la negazione dell’ὁμοῦ πᾶν, può implicare due diverse conseguenze: ἴ-ἔόν non è un tutto unito o perché è tutto disperso o perché è un uno assoluto, *simplex*. La prima ipotesi è ovviamente da scartare perché incompatibile con qualsivoglia lettura sensata del Poema, la seconda invece corrisponde perfettamente alla lettura metafisica. Sembra dunque che accettare la versione di Simplicio porti a ritenere ἴ-ἔόν un’uni-molteplicità, quella di Ammonio una unità assoluta. In realtà, la critica sembra aver per lo più ignorato questo aspetto.¹²¹⁵ Diversi critici, infatti, non mettono l’accento sull’aspetto delle “parti” implicate da ὁμοῦ ma si concentrano sul suo rapporto con il “νῦν”¹²¹⁶ o con il successivo ἔν¹²¹⁷. La prova indiretta che la quasi totalità degli studiosi non vede in ὁμοῦ πᾶν un “rischio” di differenziazione in parti consiste nel fatto che, nelle loro critiche, è immancabile il riferimento a ὁμοῖον di 8.22.

¹²¹³ Di questa opinione pare essere anche Untersteiner (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XLVII; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 59.)

¹²¹⁴ Lo stesso Parmenide usa il termine in questo senso in 9.3: “πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου”, “ma è tutto pieno di luce e oscurità tenebrosa saldamente uniti”, a prescindere dal fatto che questa concezione sia quella della dea o dei mortali (*supra* n. 471). Tale senso è presente anche in Anassagora (59 B 1 e B 4; inoltre i due frammenti sono messi in collegamento anche da Simplicio *In Phys.* 460.25 = 59 A 46). A parere di chi scrive essere ὁμοῦ πᾶν è *de facto* sinonimo di essere συνεχές. Cfr. Damascio, *in Parm.* 146, 7-14 (ὁμοῦ ricorre al rigo 8). L’espressione viene usata anche da Plotino (*Enn.* VI, 4, 4.24-25) in collegamento con 8.25 per esprimere la compattezza dell’essere (plotiniano): Ὅμοῦ γὰρ πᾶν τὸ ὄν, κἂν πολὺ οὕτως ἦ· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει [8.25], καὶ πᾶν ὁμοῦ. I due aspetti saranno messi in collegamento diretto anche da Proclo (*In Parm.* 665.24-26: ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει· καὶ πάλιν· ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ <πᾶν>·) e Filopono (*In Phys.* 65.12: εἰ δὲ φησὶν ὁμοῦ πᾶν καὶ ἐὸν ἐόντι πελάζει).

¹²¹⁵ Cfr. Reale in Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 200.

¹²¹⁶ Esempio a tal proposito la lettura di Conche che traduce “tutto intero in una volta” (*tout entier à la fois*) per sottolineare che ἴ-ἔόν non si “estende” verso il passato o verso il futuro ma si trova “tutto insieme” nell’attimo extratemporale, Conche, *Le poème*, 137–38.

¹²¹⁷ Mourelatos traduce “tutto quanto insieme in unità” (*all of it together one*), per rimarcare l’indivisibilità, Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 95 n. 4.

Al contrario, tale “rischio” è ben avvertito da Untersteiner che, volendo negare questa differenziazione¹²¹⁸, accetta la versione di Asclepio-Ammonio ed evidenzia proprio che “l’Essere di Parmenide non è ὁμοῦ πᾶν ma πᾶν...ὁμοῖον (28 B 8.22), πᾶν ἔμπλεον... ἑόντος (vs. 24), ζυνεχές πᾶν (vs. 25), πᾶν ἄσυλον (vs. 48); vale a dire il senso di πᾶν è precisato da un aggettivo che sempre esclude le parti”¹²¹⁹. A me non pare proprio che queste affermazioni escludano le parti, tutt’altro: ὁμοῖον implica che vi siano parti¹²²⁰ in un determinato rapporto, cioè quello di uguaglianza; ἔμπλεον... ἑόντος indica la pienezza, cioè la “non mancanza di parti”, infatti viene utilizzato al verso 24 per controbattere la possibilità che vi sia un “τι χειρότερον”, “un di meno” appunto “una parte mancante”; su come ζυνεχές implichi la molteplicità mi sono soffermato già abbastanza; ἄσυλον, è connesso all’impossibilità che vi sia – in modo analogo ad ἔμπλεον¹²²¹ – un ἥσσον, un di meno, o un μάλλον, un di più¹²²². Sembra dunque (*pace* Untersteiner¹²²³) che la variante ὁμοῦ πᾶν, non “pur”

¹²¹⁸ Il senso del passo per Untersteiner è “non fu né sarà un tutto di parti unite”, Untersteiner, *Parmenide*, 1958, 145; Untersteiner e Reale, *Eleati*, 367.

¹²¹⁹ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XLVI; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 58.

¹²²⁰ Il rischio, a livello concettuale, mi pare avvertito anche da Curd che traduce μουνογενές come “monogeneo” e non “omogeneo” proprio per evitare tale problematica; il contesto è diverso, ma il riferimento è al concetto di omogeneità che è implicito di ὁμοῖον. v. *supra* p. 101.

¹²²¹ Tutta la sezione 8.46-49 sembra fare eco a 8.22-25. *Infra* p. 255-260.

¹²²² O che sia più da una parte e meno da un’altra, a seconda delle interpretazioni; qui non si vuole discutere l’argomento ma solo far notare che il rinvio alle parti c’è.

¹²²³ Untersteiner adduce una serie di argomentazioni a favore della variante di Asclepio-Ammonio; sintetizzando: (1) la variante è accettabile dal punto di vista stilistico e grammaticale: la ripetizione di γάρ è dovuta al fatto che si stà dando una ulteriore specificazione, inoltre ἔην è di derivazione omerica ed è attestato anche in Empedocle B 29.3. (2) Con la versione di Asclepio-Ammonio si avrebbe una spiegazione di ἀτέλεστον, mentre con la versione di Simplicio, con la negazione del passato e del presente, si avrebbe una ripetizione della negazione della nascita e della morte; in particolare Untersteiner prende di mira le traduzioni come quelle dell’Albertelli: “non mai era non essendo più ora [negazione del perire], né sarà non essendo ora [negazione del nascere]” (Untersteiner, op.cit. nota 73 p. XLV=57 ed. 2011). Prima di tutto, bisogna osservare che la traduzione di Albertelli non è quella classica ma è specificatamente orientata in modo da evitare la discussione sull’atemporalità, perciò la presunta ripetizione sarebbe funzionale a sostenere la natura temporale dell’ἑόν (Albertelli, *Gli eleati*, 1939, 143–44 n. 11. Utile l’approfondimento di Pulpito in Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo*, 32–33 e relative note.); secondariamente, se anche ci attenissimo alla traduzione standard “non era e non sarà, ma è ora un tutto unito”, non è per niente vero che non si sta aggiungendo nulla di nuovo: se nei versi precedenti si era negata la nascita e la morte per composizione/scomposizione, qui si sta specificando che già “ora” (νῦν) nel presente si ha l’unità di tutto. Anche questa lettura, inoltre, pur basandosi sulla variante che non ha il γάρ – il senso del γάρ può essere espresso anche dal punto in alto con cui termina il verso precedente –, può essere intesa come una spiegazione del perché l’ἑόν sia “non perfettibile”: è non-perfettibile ora, pensando ad una eventuale perfezione nel futuro, perché è tutto unito; ma anche in passato era compiuto/non-perfettibile, per questo è necessario specificare οὐδέ ποτ’ ἦν oltre che οὐδ’ ἔσται. Tra l’altro, lo stesso Untersteiner ci riporta l’interpretazione simpliciana di questo passo, che, sebbene da me non condivisa, fornisce comunque una spiegazione plausibile del verso, cioè che l’essere si trova in una specie di “eterno presente” in quanto le parti sono strettamente unite (ὁμοῦ) e, quindi, non c’è posto per il non-essere che segnerebbe la differenza tra il passato (ciò che non è più) e il futuro (ciò che non è ancora). In modo analogo risulterebbe se accettassimo la proposta di Cerri di eliminare il punto in alto dopo ἠδ’ ἀτέλεστον e leggessimo tutto di fila 8.4-5: “non fu incompleto mai e mai lo sarà, perché è un tutto unito ora”. (3) Il verso mette in connessione l’unicità con l’atemporalità (a sua volta intesa come negazione di nascita e morte), ma, secondo Untersteiner, è impossibile trovare una relazione di causa effetto fra i due aspetti. In realtà diversi autori hanno fornito spiegazioni più o meno plausibili di questo rapporto, per esempio Ruggiu per cui “nell’eon passato e futuro sono appunto intesi come parti del tempo, sono concentrate nel presente [...] questa affermazione può fungere da centro di riferimento tra la negazione dell’era e del sarà e la negazione di una scissione dell’essere in parti effettuata dai contrassegni ἔν/ζυνεχές” (Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 260 n. 64.). Quest’interpretazione si basa su una duplice lettura del termine ζυνεχές, con valenza temporale e spaziale insieme. Anche Reale, che pure basa gran parte dei suoi studi su quelli di Untersteiner, fa derivare l’unità dall’impossibilità della “dispersione temporale” (Reale, *Melisso*, 116; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 784.). Non troppo diversamente intende Simplicio (*In Phys.* 144, 19-20), per cui l’essere strettamente unito esclude il non-essere, e dunque senza non-essere viene a mancare la differenziazione temporale; il ragionamento è diverso, ma mi pare che si basi sempre sul medesimo principio, cioè la dispersione/diversificazione nel tempo. (4) Ὅμοῦ richiamerebbe

implicando le parti, ma “proprio” perché implica le parti, sia più coerente col discorso parmenideo. Ritengo, tra l’altro, estremamente interessante che persino Asclepio e Filopono, che pure riportano la variante οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, di fatto commentano il passo come se ὁμοῦ πᾶν venisse affermato.¹²²⁴

2.3 L’ἔόν è νῦν...

Cosa vuol dire νῦν? Questo termine, che letteralmente indica l’“ora”, l’“adesso” del presente, l’istante *hic et nunc*, ha provocato non poco scompiglio nella critica parmenidea: come può l’ἔόν essere caratterizzato da un marcatore temporale così preciso, ma nello stesso tempo essere “atemporale” come la tradizione ha sempre inteso? Approfondire la questione sarebbe deleterio, l’argomento è così vasto che vi si potrebbe dedicare un’altra tesi intera¹²²⁵; pertanto qui mi limiterò a esporre una possibile lettura del termine in linea con l’interpretazione generale proposta.

Non credo che Parmenide stia affermando l’atemporalità dell’ἔόν in quanto il problema non poteva proprio porsi prima di Platone e della distinzione tra mondo ideale e mondo fisico.¹²²⁶ Se l’ἔόν è da intendersi come “la Realtà tutta”, “il Cosmo”, il “Tutto”, è evidente che se ci fosse qualcosa che “sfugge” a questa totalità, perché esistente nel passato e non più ora o perché esistente nel futuro e non ancora ora, allora non sarebbe una vera totalità: avremmo una realtà *ontologicamente* parziale, quella dell’ “ora *hic et nunc*”, che è *ontologicamente* diversa in ogni istante. Se invece intendiamo il Cosmo come costituito da una molteplicità finita di ἐόντα, tutti riconducibili in ultima analisi al rapportarsi dei due principi dicotomici Luce-Notte (o Fuoco-Terra)¹²²⁷, e dalla cui interazione dipende il verificarsi di determinati fenomeni piuttosto che altri, ecco che allora possiamo ricondurre la diversità dei singoli momenti della realtà non ad una diversità degli elementi costitutivi (sono i medesimi per tutto: Luce/Fuoco-Notte/Terra) o ad una distruzione dei loro legami presenti (o creazione di novi legami prima non esistenti)¹²²⁸, quanto piuttosto ad un loro diverso bilanciarsi: un

le parti, ma di ciò si è già detto. (5) Infine c’è una testimonianza aristotelica (*Phys.* 191a 24-33; cfr. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 130.) dove lo Stagirita pone come soggetto del discorso parmenideo l’ἔόν e non l’ἔν: ciò proverebbe, secondo Untersteiner, che l’attribuzione dell’ἔν è successiva (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, 217-18; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 655-56.). A ulteriore sostegno di ciò Untersteiner porta una citazione dei *Prolegomena alla filosofia di Platone* (VIII, 20-25) da cui si evince che il tema principale di ricerca è l’ἔόν e non l’ἔν. Queste citazioni sono interessanti e senza dubbio ci permettono di comprendere meglio quale fosse il baricentro della filosofia di Parmenide, ma non mi pare che adducano reali elementi a sostegno della versione di Asclepio-Ammonio. Dimostrare che la filosofia parmenidea aveva come centro l’ἔόν e non l’ἔν non implica che Parmenide non avesse attribuito in alcun modo l’unità all’ἔόν, solo che questo non era il centro del suo pensiero. E su ciò si può concordare pienamente con Untersteiner pur non accettando la variante di Asclepio-Ammonio. Il centro della filosofia parmenidea è l’ἔόν che, essendo un tutto integrale composto da parti inscindibili, *allora*, solo sotto questo punto di vista, può essere considerato *uno*, nel senso che non vi è altro “fuori” di esso e non collegato ad esso. Ma questa è una conseguenza, non il fulcro dell’argomentazione.

¹²²⁴ Asclepio, *In Met.* 202.15-18; ma interessante è soprattutto Filopono che in *In Phys.* 65.11, subito dopo aver citato 8.5, cita 8.26 (ἔόν γὰρ ἐόντι πελάζει) e quindi commenta: “εἰ δέ φησιν ‘ὁμοῦ πᾶν’ καὶ ‘ἔόν ἐόντι πελάζει’”, “dice ‘ὁμοῦ πᾶν’ e ‘ciò-che-è è unito a ciò-che-è’”; Filopono ci sta chiaramente suggerendo che il senso in cui dobbiamo leggere ὁμοῦ πᾶν è quello di “strettamente unito” (v. *supra* p. 214). Su queste ambiguità di Asclepio e Filopono v. Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XLV-XLVI; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 57-58. Cfr. Giorgio Pasquali, *Storia della tradizione e critica del testo*, 2° Ed. (Firenze: Le Monnier, 1952), 101; Werner Wilhelm Jaeger, «Emendationen zur Aristotelischen Metaphysik A: Δ», *Hermes* 52, n. 4 (1917): 483.

¹²²⁵ Tra l’altro qualcosa è già stato detto a proposito di questa particella, v. *supra* p. 93 n. 454.

¹²²⁶ Sostanzialmente condivido gran parte delle conclusioni che Pulpito trae nel suo lavoro Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo*.

¹²²⁷ Pace Untersteiner (*supra* p. 59).

¹²²⁸ Ritengo necessaria una piccola precisazione: nella teoria che propongo i cambiamenti sono riconducibili ad una diversa proporzione degli elementi costitutivi Luce-Notte, quindi mi si potrebbe obiettare che la causa

prevalere della Luce-Fuoco qui e ora *causerà* determinati fenomeni (ἔόντα) che un giorno non accadranno più perché magari ci sarà una prevalenza di Notte-Terra, oppure semplicemente il principio Luce-Fuoco sarà ancora in prevalenza ma in un rapporto diverso. Tuttavia, questo “diverso apparire” non dipende dal fatto che il principio Luce/Fuoco (o Notte/Terra) “sparisce”, “cessa di essere”, o al contrario che “si accresce” o “inizia ad essere”¹²²⁹, bensì dal fatto che *all’interno del Cosmo* mutano i rapporti tra le singole parti. Esemplicando: se oggi qui c’è meno Luce-Fuoco di ieri è perché, rispetto a ieri, da qualche altra parte ci sarà più Luce-Fuoco e meno Notte-Terra.¹²³⁰ Questa variazione proporzionale dei principi nelle varie parti del Cosmo fa sì che, nella sua interezza, cioè considerato come ἔόν, esso sia perfettamente bilanciato e in costante equilibrio¹²³¹: abbiamo dunque una realtà che nell’*hic et nunc* è solo *fenomenologicamente parziale*, non ontologicamente. In conclusione, per quanto dunque i fenomeni possano variare, le “quantità” di Luce-Fuoco e Notte-Tenebra rimarranno sempre le stesse che sono ora (e che erano in passato), perciò già “ora in questo istante” (= in qualsiasi istante, nell’attimo presente di qualsiasi tempo) abbiamo tutta la realtà di fronte.

Già questa spiegazione mi pare sufficiente per giustificare “ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν”. Tuttavia, penso che, almeno implicitamente¹²³², vi sia di più: se abbiamo già “ora” (νῦν) tutti gli elementi costituenti la realtà, e se è vero che i fenomeni non sono casuali ma dipendono da rigide relazioni di causa-effetto che la scienza è in grado di studiare¹²³³, allora è vero che dallo stato attuale *fenomenico* del mondo, se lo si conoscesse esattamente e perfettamente grazie ai sensi, il νοῦς, che ha la capacità di

del cambiamento è la dissoluzione o la creazione di collegamenti tra questi due principi. In realtà quando parlo di “creazione di nuovi legami” o “eliminazione di legami” intendo dire che c’è “qualcosa” che è *scollagato* da tutti gli altri enti e vi si aggiunge (o viceversa qualcosa viene staccato da tutti gli altri enti); se questo fosse possibile allora avremmo degli enti che “sfuggono” all’ἔόν (nel passato prima di essere uniti o nel futuro dopo essersi staccati), e dunque che non sono in un rapporto di συνέχεια, cioè in una *connessione-inclusione*. Questa possibilità viene chiaramente smentita dai versi 8.22-25, cfr. *infra* pp. 255-260.

¹²²⁹ In questo senso reputo vada intesa la negazione della nascita dell’ἔόν da ciò che già è (8.12-13): la realtà è tutta qui presente nei suoi costitutivi, non ci sono parti in accrescimento, altrimenti si altererebbe il rapporto di equilibrio totale (ἀτρεμέζ *supra* p. 220) delle parti nell’ἔόν. Cfr. *supra* n. 1228.

¹²³⁰ Non si deve pensare che questo ragionamento contraddica 8.22-25 e gli altri passi da cui i vari interpreti hanno dedotto che “non vi è un più o un meno d’essere”; infatti, a prescindere dall’interpretazione dei singoli passi che non necessariamente devono essere tradotti in quel modo (per 8.22-25 *infra* pp. 253-260.), ammettendo tuttavia come corretta tale teoria, qui non si sta affatto affermando che vi sia “più o meno essere” (qualsiasi cosa voglia dire questa espressione ambigua) in determinati luoghi, ciò provocherebbe una differenza di densità *ontica o ontologica* che è comunque inaccettabile in Parmenide, ma solo che vi è una diversa concentrazione dei principi (che *in egual modo appartengono all’essere*, 9.3-4), tale per cui si verificano *diversi fenomeni*: si può potrebbe parlare di *diversa densità fenomenica o fenomenologica*. Sarebbe d’altronde assurdo ipotizzare che Parmenide non si rendesse conto che in primavera ed estate c’è una certa abbondanza di piante (=forte densità fenomenologica), mentre in autunno e inverno c’è una scarsità di vegetazione (=bassa densità fenomenologica). D’altra parte, viste le avanzate conoscenze cosmologiche di Parmenide e vista la sua teoria degli antipodi (tra i tanti testi si vedano i recentissimi Calenda, *Un universo aperto*; Rossetti, *Un altro Parmenide. Volume II*. Cfr. Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 268–69.), reputo del tutto probabile che Parmenide avesse intuito che dall’altra parte della Terra le stagioni sono alternate rispetto alle nostre (= densità fenomenologica invertita), per cui, quando qui aumenta la presenza del principio Luce-Fuoco rispetto a quello Notte-Terra, altrove la proporzione si inverte in modo direttamente proporzionale, per cui, “tutto sommato” – in senso letterale, cioè considerando “tutti insieme” (ὁμοῦ πᾶν) gli enti (ἔόντα nel senso della NMT) – alla fine i “rapporti totali” dei due principi rimangono inalterati, l’ἔόν (che è appunto la realtà tutta nel suo insieme) è bilanciato, è “ἀτρεμέζ” (*supra* p. 220).

¹²³¹ V. nota precedente.

¹²³² Cioè: non so se Parmenide se ne rendesse conto e volesse realmente affermare quanto sto per proporre, o se, al contrario, è una mia sovrainterpretazione; tuttavia, penso che ciò sia una conclusione necessaria del ragionamento.

¹²³³ Sotto questo aspetto concordo con Cerri e la sua teoria per cui Parmenide proporrebbe una teoria gnoseologica per cui, con i progressi scientifici, si scoprono i collegamenti necessari tra i vari fenomeni-ἔόντα; *supra* p. 246.

unire i fenomeni che i sensi percepiscono come separati¹²³⁴ – in altre parole è in grado di applicare le leggi logiche e fisiche alle nostre rappresentazioni dei fenomeni percepiti¹²³⁵ – sarebbe potenzialmente in grado di ricostruire tutto lo svolgimento della realtà passata (tutti i fenomeni accaduti) e della realtà futura (tutti i fenomeni che avverranno). In questo modo, quella realtà che prima ho definito “*fenomenologicamente parziale*”, avrebbe in sé tutta la realtà *fenomenica* (passata e futura), almeno “potenzialmente”. Lo scarto *ontologico* tra realtà apparente e realtà ideale su cui si fonda l’ontologia Platonica qui non è presente¹²³⁶: esiste un’unica realtà, la realtà dell’*ἔόν*, che già *hic et nunc* è (nel modo che abbiamo visto) la realtà tutta: l’apparente disgregazione fenomenica è, in realtà, un’unità ontologica comprensibile grazie alla cooperazione di sensi e *voũs* – si metterebbe dunque così fine ad ogni discussione sulla presunta incompatibilità tra le due parti del poema – di cui il frammento 4 ci offre inequivocabilmente la funzione unificante¹²³⁷; trova così un senso anche il celebre frammento 3.

Se si accetta questa proposta di lettura¹²³⁸, spariscono le principali incongruenze da sempre criticate a Parmenide, legate quasi tutte principalmente al problema del presunto scarto tra ontologia e fenomenologia, cioè del rapporto tra le due parti del poema. Si comprenderebbe anche il senso di quel *vũv* che, altrimenti, si troverebbe in una situazione paradossale¹²³⁹: cioè, che un termine che indica l’istante temporalmente inteso, venga utilizzato per la dimostrazione dell’atemporalità.

2.4 ... oppure è *moũvov*?

Se la versione di Simplicio richiedeva un approfondimento su *vũv*, la versione di Asclepio-Ammonio lo richiede su *moũvov*. Secondo Diels¹²⁴⁰, in questo punto il verso è stato rimaneggiato sotto l’influsso neoplatonico; secondo Barnes¹²⁴¹, Ammonio avrebbe trascritto *moũvov* al posto dell’originale *õmoũ*

¹²³⁴ Questo è il senso del frammento 4, v. *infra* 273-286.

¹²³⁵ Tali rappresentazioni sono ciò a cui noi, mortali, “diamo i nomi”.

¹²³⁶ A lungo la critica ha ritenuto che il celeberrimo “parricidio parmenideo” riguardasse l’inserimento di una “realtà di mezzo” (cioè il mondo reale) tra il mondo dell’essere e del puro apparire; ma tale lettura può basarsi solo su una lettura metafisica e assolutistica di Parmenide, per la quale c’è il mondo dell’*ἔόν* (vero, puro, perfetto) e poi quello delle apparenze (finte, ingannevoli, non realmente esistenti), senza la possibilità di una via di mezzo; la creazione di questa via di mezzo costituirebbe il parricidio. Al contrario, ritengo che in Parmenide vi sia un *unico piano della realtà* – questo è l’unico senso in cui si può parlare di *monismo parmenideo* – che è quello fisico; il “parricidio” consisterebbe nel “separare” dal mondo reale la parte “ideale” e creare un mondo (cioè un piano della realtà) “iperuranico” a parte, come ci viene mostrato nel *Timeo* e nel *Fedro*. In questa ipotetica ricostruzione sommaria dell’evoluzione del pensiero antico, Aristotele si collocherebbe come un *contro-rivoluzionario*, un *restauratore* che riporta al centro del proprio pensiero la teoria del mondo unico (*De Caelo*). Ben si spiegherebbe, dunque, per quale motivo Aristotele citi continuamente i fisici ionici (e i preplatonici in generale) anzi che rifarsi principalmente al maestro Platone. Ovviamente, questa teoria del parricidio meriterebbe un approfondimento che è qui impossibile, quanto detto non ha assolutamente l’intenzione di *dimostrare* alcunché, semplicemente serve come “cornice” per spiegare il contesto in cui la teoria da me espota andrebbe a collocarsi.

¹²³⁷ Sulla corrispondenza tra pianto ontologico e gnoseologico si veda anche Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CVII–CXI e relative note; Untersteiner e Reale, *Eleati*, 120–23.

¹²³⁸ Sono ben consapevole che questa misera esposizione non può bastare per una giustificazione completa della tesi sostenuta; sono anche ben consapevole che in queste righe, non adducendo riferimenti precisi ai testi, sto sconfinando nel *teoretico*. A onor del vero lo scopo di queste righe non è quello di *dimostrare* la correttezza di tale teoria, bensì semplicemente di *mostrare la coerenza* generale del sistema proposto; d’altra parte un tentativo di dimostrazione corrisponderebbe ad un lavoro completamente diverso, sarebbe *una nuova lettura* su Parmenide; lo scopo di questa tesi è invece fare il punto della situazione sulla questione del presunto monismo.

¹²³⁹ Celebre il commento di Murelatos per cui *vũv* è “an infelicity” (v. *supra* p. 93 n. 454).

¹²⁴⁰ Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 75.

¹²⁴¹ Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 10 e n.30.

per errore sotto l'influenza di *Timeo* 37 e 5-6: “Diciamo infatti che essa [*scil.* l'essenza eterna, αἰδίου οὐσίαν] era, è, e sarà, ma secondo un ragionamento veritiero soltanto (μοῦνον) l'è si adatta all'essenza eterna”¹²⁴². Il passo platonico richiama chiaramente il verso parmenideo¹²⁴³, per cui è effettivamente possibile una svista in tal senso. Tale influsso fu riconosciuto anche da Simplicio (*In Phys.* 79.1 e sgg.) che utilizza il testo platonico per spiegare per quale motivo non vi può una generazione a partire da ciò che era.

Lo stesso Barnes, nella spiegazione del possibile significato, si rifà, forse inconsciamente, al passo platonico: “in ogni caso il testo di Ammonio non ci impone il monismo. Infatti noi possiamo leggere ἐστὶ δὲ μοῦνον con enfasi su ἐστὶ – solamente è [*it only is*]”¹²⁴⁴. Ma questa lettura, che di fatto intende μοῦνον in un senso avverbiale, è proprio quella di Platone, infatti “soltanto l'è (τὸ ἔστιν μόνον) si adatta all'essenza eterna”¹²⁴⁵. Tuttavia, il fatto che Platone chiaramente qui voglia riprendere il verso parmenideo, non ci autorizza a pensare che la sua interpretazione ricalchi l'argomentazione parmenidea¹²⁴⁶; anche il senso di μοῦνον, dunque, potrebbe essere diverso. Il riferimento a Parmenide è solo *terminologico* e “poetico”.

Leggere questo verso da solo, tra l'altro, mi pare poco metodico, visto che la frase intera termina chiaramente a metà del verso successivo. Se è corretta la variante di Asclepio-Ammonio quel μοῦνον va necessariamente letto col successivo οὐλοφύες; o, al massimo, con ἔν συνεχές. Anche in questo caso, comunque, è possibile leggere il μοῦνον come un rafforzativo con senso avverbiale del termine seguente, “è solamente οὐλοφύες”. Tuttavia, visto il senso di οὐλοφύες come “indifferenziato”¹²⁴⁷, avrebbe poco senso dire “è solamente indifferenziato”, avrebbe più senso una traduzione del tipo “è un unico indifferenziato”. Anche accettando l'improbabile commistione “μοῦνον ἔν, συνεχές”, la traduzione “è soltanto un'unità, continua” parrebbe poco sensata; di gran lunga preferibile, sebbene ridondante, “è un'unica unità, continua”. È dunque più probabile, se è vero 8.5 come ce lo tramanda Asclepio-Ammonio, che la versione completa sia μοῦνον οὐλοφύες, cioè “unico indifferenziato”.

Se accettiamo questa ultima traduzione è evidente che c'è una dichiarazione di un monismo (*pace* Barnes): c'è solo l'ἕόν che è un *unicum* in cui non si possono distinguere parti. Tuttavia, ciò che qui pare affermare il monismo assoluto, è la combinazione con il termine οὐλοφύες, non μοῦνον di per sé. Il fatto che l'ἕόν sia “solo”, un “*unicum*” di per sé non porta al monismo assoluto, lascia ancora spazio alla possibilità dell'uni-molteplicità. Si esclude infatti solo la molteplicità “esterna”, cioè che “oltre”¹²⁴⁸, “fuori” dall'ἕόν vi sia altro. Nulla ci dice sulla possibilità della composizione in parti. Οὐλοφύες, al contrario, potrebbe negare tale divisione. È dunque il caso di analizzare questo altro termine.

¹²⁴² “λέγομεν γὰρ δὴ ὡς ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται, τῆ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν” trad. Pegone in Maltese, *Platone. Tutte le opere*, 2215.

¹²⁴³ Cfr. Owen, «Plato and Parmenides on the timeless present», passim; Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo*, 22–25.

¹²⁴⁴ “in any case, the Ammonian text does not impose monism on us. For we may read “ἐστὶ δὲ μοῦνον” with the emphasis on ἐστὶ - it only is” Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 10.

¹²⁴⁵ “τῆ δὲ τὸ ἔστιν μόνον κατὰ τὸν”, trad. Pegone in Maltese, *Platone. Tutte le opere*, 2215.

¹²⁴⁶ Così pensa anche Pulpito: “va da sé che nel caso in cui Platone stia riprendendo alcuni motivi parmenidei, egli lo sta facendo comunque per i suoi scopi. Nulla, mi pare, ciò possa dirci della corretta interpretazione di Parmenide, sebbene ce ne dia una traccia autorevole”, Pulpito, *Parmenide e la negazione del tempo*, 25.

¹²⁴⁷ V. il prossimo capitolo.

¹²⁴⁸ Cfr. 8.36-37; cfr. *infra* p. 260-263, 268-271.

2.5 ἔν συνεχές ο οὐλοφύες?

È ora necessario valutare la differenza tra ἔν, συνεχές e οὐλοφύες. Entrambe le espressioni possono trarre in inganno, perciò è bene analizzarle singolarmente.

ἔν, συνεχές. Secondo la lettura tradizionale il termine ἔν indica l'unicità assoluta dell'έόν, le cui implicazioni sono state discusse soprattutto da Platone nel *Parmenide*.

Ma come mai proprio l'έν, questo *sema* che secondo Platone e gran parte della dossografia fu il fulcro dell'indagine eleatica, viene presentato solo in questo frangente, dove, tra l'altro, non è oggetto di dimostrazione e nemmeno di un discorso particolare, ma viene semplicemente citato? Reinhardt afferma che tale predicato “scompare [...] in mezzo agli altri predicati” e addirittura “diventa del tutto secondario e accessorio”.¹²⁴⁹ Ma già “i neoplatonici stessi si stupiranno di questo contrasto” come sottolinea Untersteiner¹²⁵⁰. Tra l'altro, se ammettiamo l'ipotesi metafisico-tradizionalista, ci ritroviamo curiosamente ad assistere ad un *climax* in cui, partendo da aspetti concreti come la nascita e la corruzione, si giunge ad affermare caratteristiche estremamente astratte come l'extratemporalità (non la semplice eternità), per poi, improvvisamente, ricadere su un aspetto così concreto come la continuità.¹²⁵¹ Questi due apparenti problemi possono essere risolti solo abbandonando la lettura metafisica ontologizzante in favore di una fisica; anzi, una lettura fisica, non solo può render conto di entrambi i termini, ma addirittura armonizzarli fra di loro, rendendo il συνεχές esplicativo dell'έν.

Ma vediamo prima come la questione è stata affrontata durante il '900. Qualcuno ha cercato di risolvere il problema dell'έν limitandosi a delle osservazioni generiche, riconducibili, in ultima istanza, alla conclusione per cui l'unità sarebbe un carattere talmente immediato ed ovvio che non necessita di dimostrazione.¹²⁵² Più impegnativa è invece la soluzione di Riezler, il quale propone un doppio fraintendimento, sia di Parmenide che del *Parmenide*, il dialogo platonico: “Il problema del poema didattico non è il έν ma l'όν”, di cui si dice, tra le altre cose, che è έν.¹²⁵³ Non meno interessanti sono le critiche di Riaux, il quale si focalizza sull'espressione “έν τὰ πάντα”, sottolineando che essa “non si trova in nessuna parte di ciò che resta del poema di Parmenide”¹²⁵⁴, anche se poi non solleva alcuna obiezione sull'attribuzione dell'έν all'έόν, riconoscendolo anzi come il “primo degli attributi”¹²⁵⁵

¹²⁴⁹ Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 108. In modo analogo Covotti, *La filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia fino a Socrate*, 129.

¹²⁵⁰ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XXXII; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 44.

¹²⁵¹ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XXXI; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 43.

¹²⁵² Su ciò si veda quanto detto *supra* p. 13-15.

¹²⁵³ “La tesi di Parmenide nel dialogo viene in primo luogo formulata da Socrate: 128 A εν φήεις είναι τό παν ‘tu dici che Uno è il Tutto’. Ma questa non è la tesi del poema parmenideo; essa non è niente più che la formula in cui la stessa disputa delle scuole, in cui scomparve il senso segreto del poema, riassunse la dottrina eleatica. A p. 137 B Platone fa formulare da Parmenide stesso la propria tesi in quest'altro modo: ‘io voglio partire dalla mia ipotesi e domandare che cosa ne deriva dall'Uno stesso ammesso sia che esso sia Uno sia che esso non sia uno — είτε έν έστι, είτε μη έν’. Senonché non è questa la tesi del poema dottrinale. La questione del poema dottrinale non è l'έν, bensì ‘όν. Di questo óν si dice, in un passo, che è έν. Ma il tema, il soggetto e la tesi resta l'όν. È falsa e non trova nel testo del poema dottrinale alcun appoggio l'interpretazione di Parmenide – spinta fuori strada dal dialogo platonico egualmente frainteso – che al posto dell'όν pone l'έν come soggetto della tesi parmenidea e trasforma una dottrina dell'essere in una dottrina dell'uno e dell'unità ... L'unità, nel poema dottrinale di Parmenide, è solamente un predicato dell'essere», Riezler, *Parmenides*, 1934, 90. La traduzione è di Reale (Reale, *Melisso*, 115–16; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 783–84.) che sottolinea la sensibilità di Riazler nei confronti del tema vista la sua “formazione esistenzialistico-heideggeriana” (*ibid.*).

¹²⁵⁴ Riaux, *Essai sur Parmenide d'Elea*, 46. Trad. Reale, *Melisso*, 114; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 782. Cfr. Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XLIV n.70; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 56.

¹²⁵⁵ Riaux, *Essai sur Parmenide d'Elea*, 46.

Vi è poi la proposta di Raven secondo cui l'unità non è immediatamente collegabile all'essere ma dipende dal suo carattere extratemporale, dal fatto che è "eternamente nel presente"¹²⁵⁶; tale spiegazione, secondo lo stesso Raven, è supportata dall'insistenza della trattazione del tema temporale in questi versi, anche mediante le due domande "infatti quale nascita cerchi di esso? da dove ed in che modo si sarebbe accresciuto?"¹²⁵⁷. Su questo argomento mi pare che vi sia una certa continuità, almeno di pensiero, con Reale, il quale, in un altro contesto e senza richiamare in nessun modo Raven, afferma senza mezzi termini che "resta comunque fuori dubbio che, anche accettando come autentico il testo tradizionale quale lo leggiamo in Diels-Kranz, l'ἔν è un attributo che in Parmenide rimane decisamente in ombra e, soprattutto, che si tratta di un attributo che non è rigorosamente giustificato, ma motivato solo in funzione della negazione della temporalità: l'ἔόν sembra essere detto da Parmenide uno, come già abbiamo detto, solo in quanto non è disperso né sparpagliato in uno scorrimento temporale, che lo dividerebbe e, quindi, moltiplicherebbe in un passato, presente e futuro."¹²⁵⁸

Queste osservazioni sul rapporto tra unità e temporalità ci portano alla questione di come intendere il συνεχές. Alcuni autori hanno infatti ritenuto che συνεχές qui indicasse la continuità in senso temporale¹²⁵⁹, cioè che l'ἔόν "continuasse a perdurare" occupando tutto il tempo; se così non fosse, infatti, vi sarebbero dei momenti "vuoti", cioè di non-essere¹²⁶⁰. Come abbiamo visto συνεχές può effettivamente indicare la *non intermittenza* di qualcosa¹²⁶¹, perciò a priori il termine potrebbe avere questo senso. Inoltre questa lettura sembra avere un collegamento "più forte" con i versi precedenti (la negazione dell'era e del sarà) rispetto ad una lettura spaziale che, almeno nella lettura tradizionale, sembra non avere punti di aggancio. Tuttavia, ciò implicherebbe, necessariamente, la temporalità dell'ἔόν, si richiamerebbero "l'era" ed il "sarà" – il perdurare implica almeno due "punti" nel tempo che costituiscano i limiti di un arco temporale in cui si verifica il perdurare –; inoltre, la temporalità si porta dietro il mutamento. Tutto ciò ovviamente non è un problema nelle interpretazioni fisiche¹²⁶², ma lo è evidentemente in quelle metafisiche che accettano il monismo assoluto.

Completamente assurda mi pare poi la lettura di Guthrie, per cui συνεχές indicherebbe la continuità spaziale in modo tale da negare un cosmo costituito da molteplici enti.¹²⁶³ Definisco questa lettura

¹²⁵⁶ Raven, *Pythagoreans and Eleatics*, 27.

¹²⁵⁷ 28 B 8.6-7 6-7, "τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; πῆι πόθεν αὐξήθην;". Sulla mia lettura di queste domande v. *supra* n. 1228.

¹²⁵⁸ Reale, *Melisso*, 116; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 784.

¹²⁵⁹ Per esempio Owen, «Eleatic Questions», 97–98. Secondo lo studioso questo συνεχές ha valenza temporale e quello successivo (8.22-25) spaziale.

¹²⁶⁰ Un elemento a sostegno di questa lettura potrebbe essere Simplicio *In Phys.* 144.19 e sgg. dove l'argomentazione sembra poter essere intesa in senso anche temporale, oltre che spaziale.

¹²⁶¹ "continuo, che equivale a dire, non intermittente" ("continuous, that it to say, non intermittent", Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 142.)

¹²⁶² Erroneamente, si potrebbe considerare il richiamo implicito dell'era e del sarà come contraddittorio anche nelle letture fisiche; il realtà, ciò è problematico solo nelle letture ontologizzanti che "assolutizzano" quell'era" e quel "sarà", per cui ogni richiamo risulterebbe problematico; al contrario, ogni interpretazione fisica presenta una lettura relativa di quell'era" e di quel "sarà", tale per cui l'affermazione implicita di una scansione temporale (cioè di un "era" e di un "sarà" intesi semplicemente come coordinate temporali) non provoca alcun problema. Nella lettura qui proposta, per esempio, l'era" e il "sarà", che sono connessi a nascita e morte come creazione di nuovi legami o disgregazione di legami già esistenti (*supra* p. 240 n. 1229), non sono affatto in contraddizione col fatto che l'ἔόν abbia avuto un passato e avrà un futuro: ciò che è importante è che nel passato non vi sia stata creazione di nuovi legami (o dissoluzione di legami già esistenti) e che ciò non capitò nemmeno nel futuro.

¹²⁶³ Particolarmente interessante è il fatto che Guthrie colga perfettamente le implicazioni reciproche tra molteplicità, funzione unificante del nous e ordine naturale, vale a dire la reciproca e parallela implicazione tra funzione unificante in senso gnoseologico e ontologico; peccato che, essendo tutto ciò contrario alla visione "standard" di Parmenide, rigetti completamente il tutto per preservare l'assoluta singolarità dell'ἔόν: "Il frammento 4 inizia esaltando la capacità della mente [...] di rendere presenti le cose lontane. Il terreno per far

assurda perché autocontraddittoria: la continuità infatti, pur portando all'unità, richiede una molteplicità da unire; se l'ἕν fosse un *unicum* in senso assoluto non avrebbe bisogno di essere continuo rispetto ad alcunché, il termine *συνεχές* sarebbe completamente fuori luogo.¹²⁶⁴

Vi sono poi, ovviamente, letture che riprendono contemporaneamente il senso spaziale e temporale, ma per esse valgono sostanzialmente le considerazioni già espresse a proposito di tali sensi singolarmente considerati.

Bisogna infine ricordare anche la lettura “logico-gnoseologico-qualitativa” di Mourelatos¹²⁶⁵, per cui quando abbiamo capito “cosa è” qualcosa, quella “cosa” che risponde alla nostra domanda (cioè *la sostanza/definizione*¹²⁶⁶) deve essere un alcunché di *indivisibile*, sia in senso *gnoseologico*, cioè che non si può dare una definizione più dettagliata (*what-is cannot be logically analyzed*)¹²⁶⁷, sia in senso *ontologico*, cioè che non può essere diviso in parti fra loro diverse (*cannot be separated or segregated into two classes*)¹²⁶⁸. Tecnicamente, Mourelatos non compie un'analisi del concetto di *συνεχές*, ma poiché compie tutte queste osservazioni relativamente al concetto di *indivisibilità*, che di fatto è l'altro lato della medaglia della *συνέχεια*, penso di poterne dedurre che ciò corrisponde al suo pensiero su questo termine. Il fatto che manchi un approfondimento esplicito sul termine *συνέχεια* mi pare sia un sintomo della fragilità della lettura predicazionale: mentre infatti l'*indivisibilità* può essere intesa in senso logico, la continuità di per sé non può. O meglio: potrebbe, però in un senso che andrebbe a smentire l'ipotesi di partenza assunta da Mourelatos (l'unicità dell'oggetto che soddisfa l'equazione di identità inter-teoretica), cioè come implicazione necessaria di più “enti” che rispondono alla domanda “che cos'è?”. Se infatti ammettessimo che a tale domanda vi sia una risposta composta da più enti/concetti che devono sempre essere connessi – per esempio l'uomo come *animale razionale*, il concetto *animale* dovrebbe essere legato indissolubilmente al concetto *razionale*, pena non avere più un “uomo” ma altro (un cavallo, un pesce, un uccello etc...) – allora potremmo dar senso a quel *συνεχές* anche all'interno della lettura predicazionale. Ma questa soluzione non è nemmeno ipotizzata, in quanto andrebbe in contrasto con il senso generale dell'interpretazione di Mourelatos¹²⁶⁹.

Dunque, *entro i limiti di un'interpretazione di stampo tradizionale-metafisico* pare, a prescindere dalla lettura generale del Poema parmenideo, (1) che il termine ἕν, *se inteso come singolarità*

ciò era già stato preparato dalla funzione del *noos* che precedentemente in Omero era in grado di evocare [alla mente] cose [*things*] distanti nel tempo o nello spazio [Il. 15.80], ma per Parmenide l'onnipresenza che la mente percepisce è una realtà oggettiva. I sensi suggeriscono che qualcosa sia qui, qualcosa sia lì e che tali cose si allontanino fra di loro o si spostino l'una verso l'altra, così come aveva affermato Eraclito (infatti egli sostiene che facciano entrambe le cose contemporaneamente) e questo separarsi e unirsi sta alla base della struttura dell'ordine naturale (il cosmo). In verità non può esserci alcun cosmo, poiché l'ordine implica la struttura dei molti più che la singola unità, e la realtà è un'unico e continuo intero”. (“Fr. 4 begins by exalting the capacity of mind, [...] to make far-off things present. The ground for this was already prepared, in that the function of the *noos* as early as Homer included the summing-up of things distant in space or time, but for Parmenides the omnipresence which the mind perceives is an objective reality. The senses suggest that somethings are here, some there, and that they move away from or draw towards each other, just as Heraclitus had said (indeed he spoke of them doing both at once), and this separation and conjunction had been held to account for the natural order (*cosmos*). In truth there can be no *cosmos*, for order implies the arrangement of more than one unit, and reality is a single, continuous whole.” Guthrie, *A History of Greek Philosophy II*, 32.). Mi pare alquanto strano che Guthrie non si accorgesse che con il termine “continuous” stava richiamando proprio i concetti di molteplicità e di ordine.

¹²⁶⁴ V. nota precedente.

¹²⁶⁵ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 111–14.

¹²⁶⁶ Con tutti i limiti che può avere una tale semplificazione; v. *supra* p. 86.

¹²⁶⁷ Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 112.

¹²⁶⁸ Mourelatos, 112.

¹²⁶⁹ Non lo sarebbe però, rispetto a quella di Curd – tutti gli enti sono riconducibili ad una composizione degli enti fondamentali –. Tuttavia, a questo punto, il rischio di sovrainterpretare gli autori si fa decisamente elevato.

assoluta, sia completamente fuori luogo, tanto rispetto ai versi immediatamente precedenti e successivi quanto al senso generale del sistema parmenideo, e (2) che il termine *συνεχές* debba necessariamente richiamare una molteplicità, anch'essa assolutamente fuori luogo, anzi addirittura in contraddizione con l' *ἔν* appena prima dichiarato.

Le varie interpretazioni di stampo fisico, al contrario, vanno a sciogliere questi problemi, o almeno ad attenuarli. Perfettamente coerente, per esempio, è la lettura di Palmer¹²⁷⁰, che intende l'*ἔόν* continuo sia sotto l'aspetto *temporale* che *spaziale*, sebbene non sia del tutto convinto del rapporto tra la continuità e l'unicità come egli le intende. Nulla da obiettare, invece, sul fatto che l'eternità temporale elimini la possibilità che in un dato tempo possa darsi "un altro *ἔόν*": l'*ἔόν* esiste da sempre e sempre esisterà, non passerà mai attraverso momenti di "non essere", quindi non sarà mai temporalmente divisibile; nemmeno potrà mai darsi che "nasca" un altro *ἔόν* dal nulla (8.13)¹²⁷¹, perché se no si troverebbe a non essere realmente continuo in tutto il tempo¹²⁷². Ma sotto l'aspetto spaziale la questione muta: poiché nell'interpretazione di Palmer l'*ἔόν* è "altro" dal mondo sensibile e gli si pone "accanto", come si può escludere che non vi siano anche altri *ἔόν* coeterni all'*ἔόν* di cui si sta parlando?¹²⁷³

Questo problema è, invece, assente nella lettura di Cerri, per il quale l'*ἔόν* è ciò che rimane dopo che si sono compiute tutte le identificazioni possibili, cioè fra tutti gli enti; se ne deduce che non c'è spazio per altro. Tuttavia, per Cerri *συνεχές* "rende esplicita l'esclusione del concetto di vuoto"¹²⁷⁴ e basta: nessun riferimento al molteplice raccolto in unità. Ciò è comprensibile alla luce dell'interpretazione generale dello studioso per cui l' *ἔν* è un'unità assoluta; tuttavia, mi pare che Cerri non sfrutti tutto il potenziale che il termine *συνεχές* ha da offrire a supporto della propria teoria: il fatto che all'unità assoluta dell'*ἔόν* si giungerà in futuro dopo aver unificato tutti gli enti mi pare perfettamente in linea col senso di *συνεχές* da me proposta. Una possibile spiegazione di questa scelta argomentativa di Cerri *potrebbe* essere che l'unità che egli intende è "finale" e quindi la molteplicità è il segno dell'unità *non ancora raggiunta*, cioè dell'unità solo *potenziale*; al contrario, nella teoria da me difesa, l'*ἔόν* è da sempre e per sempre unità del molteplice, e mai è stato e mai sarà differenziato. Dico "potrebbe" perché, in realtà, anche questa possibile spiegazione da me appena fornita non mi pare del tutto soddisfacente: Cerri, infatti, vede il percorso che "porta dal molteplice all'unità" come un percorso scientifico, cioè gnoseologico. *Un giorno* l'uomo capirà che tutti gli enti diversi in realtà sono riconducibili ad unità tramite le leggi della fisica; ma questo non vuol dire che tutti gli enti si ammasseranno in un'unica materia informe, una specie di *yle* platonica predemiurgica. L'uomo saprà ricondurre ad unità tutti gli enti che pure rimarranno sensibilmente distinti. D'altra parte, le leggi della fisica che l'uomo scoprirà non "creeranno legami ontologici" tra gli enti, li riveleranno e li spiegheranno soltanto: la formulazione dell'equazione $E=mc^2$ non ha reso l'energia uguale alla massa per la velocità della luce al quadrato, semplicemente ha reso conto di un rapporto *naturalmente* (cioè essenzialmente, ontologicamente) già dato, da sempre e per sempre. Per tali motivi rimango perplesso circa questa posizione di Cerri.

Nulla da obiettare invece alla lettura di Casertano, che meglio di tutte mi pare risolva il problema in questione e che condivido in pieno: "se pensiamo il mondo, la realtà, come un tutto unico e omogeneo, compatto, senza nascita né morte, quindi eterno, esso non può che apparirci come una *grandezza continua*, sia nel senso che non è possibile concepire un «distacco» tra le sue parti (B 4.3), e quindi «separarlo da sé stesso», né trovare in seno ad esso un punto in cui l'*ἔόν* non *ἔόντι πέλᾳζει* (B 8.25); sia nel senso che in esso non c'è posto per un qualche cosa che venga a interromperlo, perché *non esiste il vuoto*: *πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἔόντος* (B 8.24). [...] Crediamo di dover vedere in

¹²⁷⁰ Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 140–46, 150–53.

¹²⁷¹ Palmer, 146–47.

¹²⁷² Per logica se ne deduce che nemmeno può darsi che in passato sia esistito un *ἔόν* che ora non esiste più.

¹²⁷³ Già avevo espresso le mie perplessità a proposito di ciò, *supra* p. 169

¹²⁷⁴ Cerri, *Parmenide*, 228.

τὸ εἶν [...] l'intuizione di una realtà, quella del mondo – dell'universo –, vista sotto il profilo dell'astrazione rigorosa e formale proprio della visione scientifica [...] Il fatto che τὸ εἶν sia continuo (ξυνεχὲς; si ricordi anche B 4 e B 5) significa da un lato che la speculazione parmenidea ha a suo oggetto proprio il mondo reale, ma dall'altro lato che questa speculazione si svolge lungo i binari di una rigorosa astrazione logica: le parole del v. 25 «sono a prima vista applicabili soltanto a ciò che occupa spazio, ma devono essere intese più astrattamente e generalmente come indicanti l'unità sotto ogni aspetto di ciò che è»¹²⁷⁵. E che l'intuizione della continuità sia da Parmenide verosimilmente rivendicata come caratteristica essenziale dell'universo [...] trova una conferma indiretta in Aristotele, quando anch'egli, in base allo stesso principio e quasi con le stesse parole di Parmenide, proclama l'«unità, la continuità, la totalità e la perfezione dell'universo»¹²⁷⁶. [...] c'è da notare che la inammissibilità del

vuoto da parte di Parmenide discende naturalmente e spontaneamente dalla sua intuizione del mondo come di un «*plenum* continuo, indivisibile»¹²⁷⁷.

Oltre a ciò, concordo pienamente con Casertano anche sul fatto che εἶν non può essere inteso come «unità assoluta» in opposizione a οὐλον-intero (*Pace Untersteiner*), ma è «l'altra faccia della medaglia» dell'οὐλον: ciò che è intero perché composto da un molteplice unificato, *d'altra parte* è un'unit(ariet)à indissolubile, in quanto le parti sono appunto in un rapporto indissolubile¹²⁷⁸. Essere indivisibile – che di fatto è sinonimo d'essere ἀνώλεθρον¹²⁷⁹ – non vuol dire che non vi sono parti (gli ὄντα), ma che tali parti sono ben salde, sono *continue*.

Detto in altri termini: se è vero, come ho cercato di dimostrare con l'analisi del termine συνεχής, che la continuità altro non è che «essere-con» (συν-ἔχω), in un *modo definitivo, assoluto, eterno, indissolubile*, etc... allora ciò che «è con» altro (cioè ogni ente con tutti gli altri enti, cfr. B 4.2) costituisce «qualcosa di altro ancora» che può essere utilizzato alternativamente all'elenco di *tutti i singoli componenti* per indicarli «tutti insieme» (ὁμοῦ πᾶν); e qualsiasi cosa succeda a questi εἶντα, se essi preservano il loro reciproco legame, allora questo «altro» non viene alterato, in quanto la sua essenza è proprio «l'essere tutti gli εἶντα insieme». Questo «altro» è appunto «l'εἶν», che non viene alterato dalle alterazioni dei singoli εἶντα, in quanto ogni singola alterazione di questi enti ha delle ripercussioni sugli altri enti (grazie ai reciproci legami) tali per cui essi rimangono in costante equilibrio (ἀτρεμέες), quindi l'εἶν rimane identico a sé stesso, sempre e comunque. Dunque, solo a questo punto, possiamo considerare questo εἶν come εἶν. La critica che vedeva «ἐν συνεχές» fuori luogo viene completamente ribaltata, questo è *il luogo perfetto* per esprimere questi attributi. Solo dopo aver elencato tutti gli attributi precedenti, infatti, si può capire perché questa molteplicità, se

¹²⁷⁵ Questa è a sua volta una citazione di Hussey, *The Presocratics*, 96.

¹²⁷⁶ Il riferimento è principalmente ai capitoli 8 e 9 del *De Caelo*, v. Casertano, *Parmenide*, 1989, 168 n. 52.

¹²⁷⁷ Casertano, 166–69. Particolarmente interessante è anche il riferimento alla teoria del De Santillana che applicava la continuità allo spazio puro; concordo con Casertano nel ritenere improbabile che questa sia la lettura corretta dei passi in questione, non fosse altro che per il fatto che l'idea di uno spazio pure implica un'astrazione che mal si adatta alla «concretezza» del poema parmenideo per come l'ho inteso e come sto cercando di esporlo. D'altra parte, *mutatis mutandis*, è vero che la maggior parte delle osservazioni del De Santillana si possono applicare alla «spazio concreto pieno di enti», cioè al Cosmo.

¹²⁷⁸ Lo smembramento ipotetico corrisponderebbe alla *morte* dell'οὐλον; ma l'εἶν è ἀνώλεθρον.

¹²⁷⁹ V. nota precedente.

considerata come unità grazie alla συνέχεια tra gli enti¹²⁸⁰, può anche essere considerata come ἓν¹²⁸¹. Ma ἓν è solo l'apice dell'iceberg. A questo punto, dopo aver esposto il proprio "programma", Parmenide potrà dedicarsi alla spiegazione di esso.

οὐλοφυνές. Dire che questo termine è estremamente raro sarebbe un eufemismo. Oltre al possibile uso parmenideo (attestato *solo* da Asclepio e *solo* una volta) abbiamo solo un'occorrenza in Empedocle, la medesima occorrenza in Aristotele che cita il passo empedocleo (quindi non vale come occorrenza vera e propria), e poi nuovamente un'altra decina di occorrenze in Simplicio e Filopono a commento del passo aristotelico-empedocleo; tali occorrenze sono tuttavia ulteriori citazioni parziali del verso o del singolo termine, ma il termine in quanto tale non viene mai utilizzato indipendentemente da questo contesto.¹²⁸² Possiamo dunque dire che l'unica vera attestazione del termine è appunto quella empedoclea. Vediamola:

1 νῦν δ' ἄγ', ὅπως ἀνδρῶν τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν
 ἐννουχίους ὄρηκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ,
 τῶνδε κλύ' οὐ γὰρ μῦθος ἀπόσκοπος οὐδ' ἀδαήμων.
 οὐλοφυνεῖς μὲν πρῶτα τύποι χθονὸς ἐξανέτελλον,
 5 ἀμφοτέρων ὕδατός τε καὶ εἶδος αἴσαν ἔχοντες·
 τοὺς μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλον πρὸς ὁμοῖον ἰκέσθαι,
 οὔτε τί πω μελέων ἐρατὸν δέμας ἐμφαίνοντας
 οὔτ' ἐνοπήν οἷόν τ' ἐπιχώριον ἀνδράσι γυῖον.

1 Ora, orsù, da ciò ascolta come di uomini e di donne dalle molte lacrime
 notturni germogli fece spuntare il fuoco separandosi;
 non è infatti un discorso inutile né sciocco.
 Dapprima infatti integri tipi, fatti di terra, spuntarono,
 5 ed avevano giusta parte di entrambi gli elementi, di acqua e di calore

¹²⁸⁰ Come si è già detto ciò è supportato proprio da Aristotele, *Met.* 1052 a 19 – 1052 b 1. D'altronde anche Simplicio in *In Phys.* 86, 19-24 connette i due aspetti: "Io stesso mi meraviglio che Aristotele si sia espresso in modo critico circa quei significati dell'unità che anche Parmenide afferma che appartengano all'uno: Egli infatti celebra il continuo: 'è tutto continuo, ciò che è legato a ciò che è' [8.25], ed è indivisibile, 'è tutto uguale' [8.22]" ("Θαυμάζω δὲ ἔγωγε τοῦ Ἀριστοτέλους πρὸς ἐκεῖνα τοῦ ἐνὸς τὰ σημαινόμενα ἀντερηκότος, ἃ καὶ ὁ Παρμενίδης τῶ ἐνὶ ὄντι προσεῖναι φησι. καὶ γὰρ συνεχές αὐτὸ ἀνυμνεῖ τῶ συνεχές πᾶν ἔστιν· ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει, [8.25] καὶ ἀδιάρητον ἔστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον [8.22]."). Secondo Coxon "esclusa la singola occorrenza di ἓν (1.6), *συνεχές* è l'unico termine che Parmenide usa per indicare "l'uno" e non deve essere inteso nel senso aristotelico di "continuo" ("Apart from the single occurrence of ἓν (1.6), *συνεχές* is P.'s only word for 'one' and must not be given its Aristotelian sense of 'continuous', Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 204; = Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 325.); in realtà, come ho cercato di mostrare, la continuità in senso aristotelico si fonda proprio sull'idea di "rendere uno". Cfr. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, 1–23.

¹²⁸¹ Si potrebbe obiettare che *συνεχές* compare come ultimo termine, ma in realtà viene spiegato più o meno a metà dell'argomentazione. Ciò è vero, ma sebbene il concetto sia il medesimo, il ruolo che va a coprire all'interno dell'argomentazione è diverso. A voler ben vedere, il concetto di *συνεχές* è sempre presente: ammesso che non venisse spiegato esplicitamente in qualche verso a noi non pervenuto già prima dell'inizio del frammento 8 (magari poco prima o poco dopo il frammento 4), viene comunque implicitamente presentato con la negazione di nascita e morte, quindi viene richiamato in modo inequivocabile dall'espressione ὁμοῦ πᾶν; che ὁμοῦ πᾶν vada inteso come sinonimo di *συνεχές* è reso evidente dai versi 8.22-25. D'altra parte, ciò non vuol dire che il ripresentarsi del termine alla fine sia una inutile ripetizione. Il riferimento *implicito* nei versi 8.3-5 è legato alla spiegazione del concetto stesso e dei *semata* che in quei versi vengono citati; il riferimento *esplicito* in 8.6 non ha lo scopo di dirci "e alla fine di spiegherò perché l'ἔόν è *συνεχές*", ma "e infine ti spiegherò perché la continuità ci permette di dire che l'ἔόν è ἓν", "infine ti mostrerò che l'ἔόν è ἓν, *in quanto συνεχές*". Ciò che viene spiegato alla fine (8.36-49) altro non è che la spiegazione (ovviamente fisica) di come la totalità della realtà possa essere considerata un'unità, cioè grazie ai legami indistruttibili fra le parti (questo è il senso della *συνέχεια*); non è dunque un caso che proprio gli ultimissimi versi (8.46-49) facciano eco a 8.22-25.

¹²⁸² Vi sono poi ulteriori attestazioni nei medioevali Michele Psello e Gennadio Scolario, ma sono solo ulteriori riprese dei passi di Aristotele Simplicio e Filopono.

ed essi il fuoco spingeva, volendo raggiungere il simile;
né ancora lasciavano apparire l'amabile superficie delle membra
né voce né l'organo sessuale, che è usuale nell'uomo.¹²⁸³

Questa è la traduzione che fornisce Giannantoni. Anche Reale traduce il termine come "integri": "Dapprima sorsero dalla terra modelli integri"¹²⁸⁴. L'unica differenza tra le due traduzioni è in "χθονός", "ctonio" che Giannantoni intende come indicante la materia di cui sono formati gli uomini, la terra appunto, mentre Reale interpreta come "origine" degli uomini, cioè "provenienti dalla terra". La versione di Reale risulta preferibile in quanto più corrente con il passo nella sua interezza: al verso successivo, infatti, si sostiene che tali uomini sono composti di acqua e di calore.

Il verso viene dunque ripreso da Aristotele, seppur modificato (οὐλοφύες μὲν πρῶτα, *Phys.* 199b 9) per esporre la propria teoria sul finalismo naturale in opposizione a quella empedoclea¹²⁸⁵. Dall'argomentazione aristotelica si deduce che, secondo Empedocle, nel seme (σπέρμα) non si ha una caratterizzazione specifica di ciò che l'organismo diventerà. Questa lettura è confermata anche da Simplicio, per cui "integro (οὐλοφύες) infatti è propriamente ciò che interamente è (ὁ καθ' ὅλον ἑαυτὸ πᾶν ἐστίν) ciò che esso è, senza che in esso sia ancora comparsa la distinzione"¹²⁸⁶.

Da ciò, Untersteiner deduce correttamente che "οὐλοφύες vale «che possiede la φύσις dell'ὅλον»"¹²⁸⁷. Ciò in cui però non posso concordare assolutamente con Untersteiner è il modo di intendere questa "natura dell'intero". Secondo lo storico italiano la natura dell'ὄλον è "essere indifferenziato"¹²⁸⁸, mentre secondo me è "avere parti che costituiscono un'unità". Il ragionamento di Untersteiner, in un primo momento, sembra funzionare, infatti nell'essere "amorfo" empedocleo non c'è la differenziazione che permetta di distinguere i caratteri dell'umano, in particolar modo il sesso maschile o femminile¹²⁸⁹. Quindi manca "la differenza tra maschio e femmina". Il fatto che però manchi tale differenza non implica la mancanza di un qualcosa, ma il fatto che potenzialmente ci sono entrambi i sessi. Il fatto che non *emerge* una differenza non vuol dire che non vi sono parti interne, ma che le parti sono talmente unite da essere virtualmente indistinguibili; ma ci sono. D'altra parte, volendo pure ignorare tutti i commenti al passo, Empedocle è chiarissimo nel dirci che tali corpi sono composti dall'elemento acquoso e da quello igneo. In altri termini: l'umano è un composto di due principi/parti, che fra di loro costituiscono un'unità compatta.

Questo significato, tra l'altro, è perfettamente compatibile con l'ἕόν parmenideo, cioè la totalità che, se vista dal lato dei sensi, si mostra differenziata, se la si vede nel totale si mostra come un'unica cosa compatta a cui non competono le distinzioni del mondo sensibile. In questo senso, dunque, "οὐλοφύες" è praticamente sinonimo di "ἔν, συνεχές", e ciò non è assolutamente un caso fortuito. Infine, il fatto che οὐλοφύες in Empedocle indichi una totalità che *potenzialmente* può trasformarsi in qualsiasi cosa¹²⁹⁰ è perfettamente compatibile con la mia interpretazione del νῦν come totalità completa in quanto racchiudente potenzialmente ogni sviluppo possibile.

¹²⁸³ Trad. Giannantoni

¹²⁸⁴ Reale, *I presocratici*, 689.

¹²⁸⁵ Sul rapporto tra le due concezioni Radice, *Fisica*, 789 n. 171-172.

¹²⁸⁶ "οὐλοφύες γὰρ ἐκεῖνο κυρίως ἐστίν, ὁ καθ' ὅλον ἑαυτὸ πᾶν ἐστίν, ὅπερ οὖν ἐστὶ, μήπω γενομένης ἐν αὐτῷ διακρίσεως" *In Phys.* 382.16-18, trad. Giannantoni. Medesimo è il senso della traduzione di Reale, che quindi non riporto.

¹²⁸⁷ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XLVIII; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 60. Untersteiner si appoggia correttamente anche al commento del medesimo passo di Filopono per cui *παρὰ γὰρ τὴν τοῦ ὄλου φύσιν περιέχειν τὸ ὄλοφύες αὐτῷ κέκληται*. (Filopono, *In Phys.* 320.2-3).

¹²⁸⁸ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XLVIII e note 79-80; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 60.

¹²⁸⁹ B 62.8; in questo senso anche Ritter-Preller: "nulla sexus diversitas notatur, sed quae maribus aequae ad feminis habentur", Heinrich Ritter e Ludwig Preller, *Historia philosophiae graecae* (Gotha: Perthes, 1913), 144.

¹²⁹⁰ Cfr. Radice, *Fisica*, 789 n. 172.

Cosa concludere dunque? Qual è il verso corretto? ἓν, συνεχές o οὐλοφύες? Viste le varie argomentazioni addotte lungo tutto il capitolo, nonché il fatto che la versione con οὐλοφύες ci è riportata solo da Asclepio-Ammonio e Filopono e Olimpiodoro (diretti di allievi di Ammonio), penso che molto probabilmente sia da preferire la versione di Simplicio. Tra l'altro ἓν, συνεχές sembra essere richiamato da Gorgia: “se fosse uno (ἓν) dovrebbe esserlo per quantità, per *continuità* (συνεχές) per grandezza o perché un unico corpo; ma per qualsiasi di questi motivi fosse uno, allora non sarebbe veramente uno: la quantità è separabile, il *continuo* (συνεχές) è divisibile, etc.”¹²⁹¹. Secondo Untersteiner¹²⁹², incallito sostenitore della variante οὐλοφύες, il riferimento potrebbe essere a Filolao per il quale “il cosmo è uno (εἷς) e continuo (συνεχῆς)”¹²⁹³; il realtà è molto più probabile che Gorgia stesse pensando a Parmenide per una serie di ragioni. (1) Prima di tutto perché questa citazione fa parte del lungo passo in cui Gorgia sta ribaltando la teoria parmenidea, e lo fa utilizzando proprio la terminologia e i nessi logici presenti nel poema dell'Eleate, dunque è assai probabile che già Parmenide connettesse unità e continuità. Il sofista di Leontini, poco prima, aveva criticato i concetti di nascita e morte, pertanto anche la posizione sarebbe quella ideale per ricalcare l'argomentazione parmenidea. (2) Secondariamente, è probabile che il frammento di Filolao sia spurio, pertanto l'unico aggancio possibile, allo stato attuale delle conoscenze, sembrerebbe essere Parmenide. (3) Infine, anche ammettendo che il passo sia originale e Gorgia, per un motivo a noi incomprensibile, si stia riferendo a Filolao e non Parmenide, c'è la possibilità che lo stesso Filolao si stesse riferendo a sua volta a Parmenide: l'intero passo di Filolao sembra, infatti, in armonia con l'interpretazione cosmologica di Parmenide qui proposta – dunque, a prescindere dall'autenticità o meno di “ἓν, συνεχές”, tutto ciò avvalorava la tesi di fondo che qui si sta proponendo –. Inoltre, se anche quello di Filolao, che era un pitagorico di seconda generazione, non fosse un riferimento esplicito a Parmenide, dimostrerebbe comunque una comunanza di “concetti-base” maturati/ereditati da entrambi nell'ambito pitagorico. Insomma, tutti questi molteplici riferimenti ci fanno pensare che la variante “ἓν, συνεχές”, abbia più possibilità di essere corretta, sebbene, come risvolto della medaglia, tutti questi elementi potrebbero anche essere intesi come “indizi” per giustificare un'eventuale manomissione in “ἓν, συνεχές” proprio per adattarsi ad essi¹²⁹⁴.

Andando oltre la questione di Gorgia e Filolao, infine, “ἓν, συνεχές” si adatta meglio anche all'interpretazione qui proposta, sebbene pure οὐλοφύες sia compatibile¹²⁹⁵. Ciò, sicuramente, non è un caso: quando infatti c'è stata la modificazione del testo (molto probabilmente da ἓν, συνεχές a οὐλοφύες, ma il discorso vale anche in direzione inversa), non ci si è accorti dell'errore proprio perché il senso era il medesimo; vale a dire, solo chi avesse conosciuto a memoria il testo originale si sarebbe potuto accorgere dell'errore, chiunque altro conoscesse il senso generale del poema, ma non lo avesse mai letto per intero, allora non avrebbe avuto motivo per dubitare dell'autenticità della variante corrotta. La quasi totalità dei critici, tra l'altro, preferisce ἓν, συνεχές; l'unica eccezione rilevante è appunto Untersteiner che propone tale variante. Dopo di lui, solo Reale cerca in qualche modo di “ammettere” la lezione di Asclepio-Ammonio, ma solo *parzialmente*; egli, infatti, ipotizza due redazioni del Poema ad opera dello stesso Parmenide, quindi entrambe “originali”: in una prima versione avrebbe scritto οὐλοφύες; in seguito, accorgendosi dell'emergere del tema dell'unità, forse grazie anche all'influsso dei propri discepoli, avrebbe deciso di esplicitare tale tema modificando il

¹²⁹¹ “εἰ γὰρ ἓν ἐστίν, ἤτοι ποσόν ἐστίν ἢ συνεχές ἐστίν ἢ μέγεθος ἐστίν ἢ σῶμά ἐστίν. ὅ τι δὲ ἂν ἦι τούτων, οὐχ ἓν ἐστίν, ἀλλὰ ποσόν μὲν καθεστὼς διαιρεθήσεται, συνεχές δὲ ὄν τμηθήσεται. [...]”, 82 B 3, 73, traduzione mia. Per questioni di resa in lingua italiana ho tradotto le espressioni ποσόν ἐστίν, συνεχές ἐστίν etc... come “per quantità, per continuità etc...” (lett. “in quanto è un *quanto*, in quanto è *continuo* etc...”). Su questo uso greco dell'aggettivo rispetto all'uso italiano del sostantivo v. Aristotele, *Le categorie: testo greco a fronte*, a c. di Marcello Zanatta (Milano: Rizzoli, 1989).

¹²⁹² Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XLVII; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, p.59. Sul tema v. Maria Timpanaro Cardini, «Il Cosmo di Filolao», *Rivista di Storia della Filosofia* (1946-1949) 1, n. 3 (1946): 322–33.

¹²⁹³ “ὁ κόσμος εἷς ἐὼν καὶ συνεχῆς”, 44 B 21.9.

¹²⁹⁴ In modo analogo a come succede con la questione di μουννογενές e *Time* 31b, 92c: il riferimento platonico può essere utilizzato sia come indizio di autenticità che come spiegazione della manomissione.

¹²⁹⁵ Sebbene tale termine, se accettassimo l'argomentazione untersteineriana prima analizzata, lasci aperta la possibilità dell'indivisibilità in senso assoluto.

passo in ἔν συνεχές.¹²⁹⁶ Tale spiegazione, tuttavia, mi pare assai debole, soprattutto perché tralascia il fatto che il verso 8.6 non ci è riportato singolarmente ma insieme a 8.5, e, come si è già detto, è assai improbabile che la versione originale fosse un “incrocio” tra le due varianti pervenuteci.

2.6 Conclusioni

Per tutti questi motivi, dunque, pare logico ipotizzare la correttezza della variante simpliciana nel suo complesso (οὐδέ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, // ἔν, συνεχές) – intesa nel modo da me esposto¹²⁹⁷ –, pur non essendo escludibile a priori la variante di Asclepio-Ammonio (οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μούνον // οὐλοφύς.)¹²⁹⁸, il cui senso pare comunque non essere così lontano da quello della variante di Simplicio. A motivo di tale sostanziale identità concettuale, si può anche comprendere in che modo fu possibile la corruzione.

Il senso di questi due versi è, dunque, che sì la realtà deve essere considerata come *unica* – e questo è l’unico tipo di monismo che si può vedere in Parmenide (*pace* Barnes) – ma non perché non esistono gli enti, bensì perché gli enti vi si trovano tutti contenuti¹²⁹⁹ grazie a legami fra loro inscindibili ed eterni, cioè da sempre esistiti, mai composti da parti fra di loro precedentemente separate, e che mai si dissolveranno.

3. Frammento 8 versi 12-13 – οὐδέ ποτ’ ἐκ μὴ(/τοῦ) ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς γίγνεσθαι τι παρ’ αὐτό·

Questa coppia di versi ci è giunta solo tramite Simplicio in *Phys.* 78.21-22 e 145.12-13. Le due versioni sono sostanzialmente identiche, l’unica differenza è che i manoscritti DE riportano ἐκ μὴ ὄντος, mentre F riporta ἐκ γε μὴ ὄντος¹³⁰⁰; nell’edizione DK leggiamo ἐόντος per via di una correzione di Diels che reputa ὄντος una modernizzazione successiva. Sebbene tutto ciò sia degno di

¹²⁹⁶ Reale, *Melisso*, 111.

¹²⁹⁷ Cioè con l’era e il sarà (1) collegate all’ἦδ’ ἀτέλεστον precedente accettando la correzione di punteggiatura suggerita da Cerri (*supra* p. 203), quindi *non era e non sarà incompiuto, ma è un tutto saldamente unito ora, un’unità continua (nel tempo e nello spazio, cioè dai legami spazio-temporali indissolubili)*; (2) oppure in senso assoluto, cioè come *esistenza determinata* (vale a dire con il senso esistenziale e copulativo insieme, analogamente a come sostiene Palmer) dipendente dalla negazione di nascita e morte intesi come *assemblamento o disassemblamento dei legami che tengono unito l’ἔόν, cioè non si trovava ad esistere/essere in un dato stato (senza più esserlo ora) né si troverà ad esserlo in futuro (senza esserlo ancora), ma già/ancora ora è un tutto unito, un’unità continua (nel tempo e nello spazio, cioè dai legami spazio-temporali indissolubili)*. Per questa seconda traduzione mi sono in parte basato sulle riflessioni di Albertelli, *Gli eleati*, 1939, 143 n 11. Su questa scia anche Fränkel, «Parmenidesstudien», 191 n. 1; Tarán, *Parmenides*; Leonardo Tarán, «Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato», *The Monist* 62, n. 1 (1979): 43–53. Pur concordando con questi ultimi autori citati sulla traduzione letterale di questo verso e sulla questione della temporalità – Parmenide non può avere una concezione atemporale – non concordo con essi per quanto riguarda la visione generale che tende a eliminare la pluralità. In particolar modo dissento da Tarán per il quale ἔν, συνεχές servirebbe a evitare il rischio di interpretare ὁμοῦ πᾶν come un richiamo alla molteplicità esplicitando che l’ἔόν è “uno”; al contrario, come ho dimostrato con la mia ricerca sul termine, *συνεχές* implica la molteplicità e quindi *conferma* la lettura di ὁμοῦ πᾶν come totalità saldamente unita.

¹²⁹⁸ Secondo Barnes, tuttavia, questa variante è scritta in un “greco orrido” (“the Ammonian text is horrid Greek”, Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 10.), in particolare per via della punteggiatura; Cfr. Whittaker, *God Time Being. Two Studies*, 22–23; Contra Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XLIII–XLV; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 55–57.

¹²⁹⁹ συνέχεσθαι infatti vuol dire anche “essere contenuto”, v. LJS, GI, etc..

¹³⁰⁰ O’Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 36; Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 65. Sul perché sia da preferire la prima versione si veda Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCL n. 88; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 152.

nota, la maggior parte degli studi su questo verso riguardano la correzione proposta da Brandis¹³⁰¹ per il quale ἐκ μὴ ἐόντος andrebbe emendato in ἐκ τοῦ ἐόντος: la negazione della nascita dell'ἐόν dal μὴ ἐόν sarebbe già stata discussa nei versi precedenti, per cui, argomenta chi sostiene la correzione, nei vs. 12-13 ci si aspetta la negazione della nascita dallo stesso ἐόν.

Sebbene la questione sia rilevante – c'è effettivamente la negazione dell'epigenesi in Parmenide o no? –, essa ha poca rilevanza in merito alla questione del monismo. Sia che si tratti di negazione di una nascita ἐκ μὴ ὄντος, sia che si tratti di una negazione ἐκ τοῦ ἐόντος, la conclusione è la medesima, cioè che non c'è un altro ἐόν “accanto all'ἐόν” (παρ'αὐτό). Ed il rapporto causa-effetto è il medesimo quale che sia la causa, cioè che “vicino” all'ἐόν non può collocarsi un altro ἐόν (sia che esso sia nato dallo stesso ἐόν o dal μὴ ἐόν). La questione pare dunque irrilevante¹³⁰², tanto che lo stesso Aristotele, trattando il tema dell'uno nella scuola eleatica, cita direttamente la conclusione e non l'argomentazione intera: “poiché egli ritiene che accanto all'essere (παρὰ τὸ ὄν) non ci sia affatto il non-essere, necessariamente deve credere che l'essere (τὸ ὄν) sia uno e null'altro”¹³⁰³.

Ciò che bisogna chiedersi è se questo rapporto causa-effetto sia realmente valido e, in caso, in che modo bisogna intendere quel παρὰ, “accanto/vicino/oltre”. Secondo Barnes, la negazione della nascita di un nuovo ἐόν (indifferentemente se dall'ἐόν stesso o dal μὴ ἐόν) non basta di per sé a dimostrare l'unicità dell'ἐόν; potrebbe infatti darsi una preesistenza di altri ἐόν ugualmente eterni¹³⁰⁴. D'altra parte lo stesso Empedocle, che è un pluralista, nega l'epigenesi: “E oltre ad esse [le quattro radici] nessuna cosa si aggiunge o cessa di esistere: se infatti si distruggessero del tutto, già non sarebbero più; e quale cosa potrebbe accrescere questo tutto? E donde venuta? E dove le cose si distruggerebbero, dal momento che non vi è solitudine [vuoto] di esse?”¹³⁰⁵. Questa osservazione dal valore incontestabile sembra dunque confermare la lettura di Palmer per cui quel παρὰ andrebbe inteso in senso temporale¹³⁰⁶: dato l'ἐόν (o eventualmente “gli ἐόν” se si ammettesse che possano essere più di uno coeterni) non v'è la possibilità che si aggiungano (per nascita *ex nihilo* o per epigenesi) altri ἐόν, proprio come conferma anche Empedocle. Un altro indizio a sostegno della teoria

¹³⁰¹ Brandis, *Commentationum Eleaticarum*, 112. Seguito poi da vari critici, tra cui Karsten, *Parmenidis Eleatae Carminis reliquiae. De vita ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit* Simon Karsten; Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 42; Riezler, *Parmenides*, 1934, 32; Albertelli, *Gli eleati*, 1939, 144 n.16; Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 101 n. 30 e p. 191-192. *Contra* Zafiropulo, *L'Ecole Eleate*, 300-301; Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 65; Cerri, *Parmenide*, 152, 224; Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 368, 383-84. Per degli elenchi completi e una discussione più approfondita si vedano Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCL n. 88; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 152; Tarán, *Parmenides*, 95-102; Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 199; = Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 319-20; O'Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 51; Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 383-84; Kraus, «Parmenides», 470-71.

¹³⁰² Di questo parere è anche Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 11-12.

¹³⁰³ “παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξίων εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἔν οἶεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθὲν”, trad. Reale in Aristotele, *Aristotele Metafisica*, 31.

¹³⁰⁴ Questo mi pare il senso della sua critica: “prima di tutto [...] i versi 12-13 sono integrati in un'argomentazione che tenta di negare la nascita in quanto tale, e non c'è bisogno di richiamare la specifica nozione di epigenesi. [...] Secondariamente un'argomentazione contro l'epigenetica nè costituisce nè implica un'argomentazione a favore del monismo. [...] ‘Niente può venire all'esistenza a partire da X’ evidentemente non implica che ‘X è l'unico oggetto di esistenza’.” (“First [...] lines 12—3 are embedded in an argument which attempts to abolish genesis as such, and which has no need to advert to the special notion of epigenesis. [...] Secondly, an argument against epigenesis neither constitutes nor implies an argument for monism. [...] ‘Nothing can come into being apart from X’ evidently does not imply ‘X is the only object in existence’.”. Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 12.)

¹³⁰⁵ “καὶ πρὸς τοῖς οὗτ' ἄρ τι ἐπιγίνεται οὐδ' ἀπολήγει // εἶτε γὰρ ἐφθείροντο διαμπερές, οὐκέτ' ἂν ἦσαν // τοῦτο δ' ἐπαυξήσεται τὸ πᾶν τί κε; καὶ πόθεν ἔλθόν // πῆι δέ κε κηξάπολοιο, ἐπεὶ τῶνδ' οὐδὲν ἔρημον;”, 31 B 17.30-33, trad. Gianantoni.

¹³⁰⁶ *Supra* p. 169 n. 868.

di Palmer è che più avanti Parmenide ripeterà il medesimo concetto facendo espressamente ricorso ad espressioni temporali; infatti, 8.36-37 recita “niente è o sarà all’infuori dell’essere”¹³⁰⁷

Anche ammettendo che il senso sia spaziale – o concettuale, cioè “oltre all’*ἔόν* non si può considerare nient’altro”, questa infatti sembra essere la lettura che ne dà Aristotele – e pur ammettendo che l’argomentazione sia in qualche modo valida, ciò che si ottiene è un’esclusione “esterna” della molteplicità, cioè che “fuori” dall’*ἔόν*, “oltre” l’*ἔόν*, “eccetto” l’*ἔόν*, non vi è “altro”. Ma ciò non è in contraddizione con l’ipotesi che l’*ἔόν* sia “costituito” da qualcosa, cioè che vi siano delle “parti” collegate fra loro e contenute¹³⁰⁸ nell’*ἔόν*. Ciò sembra essere confermato proprio dal fatto che lo stesso Aristotele, dopo aver affermato quanto precedentemente citato, aggiunge: “[...] costretto, peraltro, a tener conto dei fenomeni, e supponendo che l’uno sia secondo la ragione mentre molteplice secondo il senso, etc...”¹³⁰⁹. Qualsiasi sia il senso delle parole aristoteliche è evidente che la negazione di un’alterità “accanto/oltre” (*παρά*) all’*ἔόν*, sia assoluta sia nel senso di un’aggiunta tanto *ex nihilo* quanto per epigenesi, non è in contrasto con l’ammissione di una molteplicità di *ἔόντα* sensibili¹³¹⁰; ma l’unico modo per far sì che i due aspetti siano effettivamente compatibili, è ammettere che tali *ἔόντα* siano *parti* dell’*ἔόν*.

In conclusione, questo passaggio, vista la scarsa validità dell’argomento come la critica l’ha inteso, non sembra implicare il monismo; e se anche lo implicasse, sarebbe un monismo perfettamente compatibile con la lettura qui fornita.

4. Frammento 8 versi 22-25: οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν... ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει

4.1 Una panoramica: versi, i contesti e la struttura

Questa sezione di versi è una delle poche che sembra non presentare particolari problemi testuali¹³¹¹. Per intero ci è fornita solo da Simplicio, *In Phys.* 145, 22-26:

οὐδὲ διαιρετόν¹³¹² ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον·
οὐδέ τι τῆ¹³¹³ μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,

¹³⁰⁷ “οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται // ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος”.

¹³⁰⁸ Si ricordi che “essere collegato in modo inscindibile” ed “essere contenuto” sono ambedue significati compresi nella sfera semantica di “συνέχεσθαι”.

¹³⁰⁹ “ἀναγκασόμενος δ’ ἀκολουθεῖν τοῖς φαινομένοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείω δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνων εἶναι”, *Met.* 986b 31-33, trad. Reale in Aristotele, *Aristotele Metafisica*, 33.

¹³¹⁰ Ciò è confermato da Filopono (*supra* p. 214)

¹³¹¹ C’è solo qualche variazione nei manoscritti E ed F (vedi note seguenti). Mentre in F vi sono delle variazioni vere e proprie in E è assai probabile che il copista fosse distratto e abbia copiato male (τη anzi che τῆ, ξυνὲς anzi che ξυνεχὲς). Come nota Cerri l’assetto metrico del v.25 viola la legge di Hermann (Cerri, *Parmenide*, 229; Gottfried Hermann, *Orphica* (Lipsiae: Sumptibus Caspari Fritsch, 1805), 692.). Alla fine dell’800 qualche studioso propose la permutazione degli emistichi finali (οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει // οὐδέ τι τῆ μᾶλλον, πᾶν δ’ ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος, // οὐδέ τι χειρότερον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι. // τῶ ξυνεχὲς πᾶν ἐστιν· ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον· Bergk, «Parmenidea», 80; Gomperz, «Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen», 14; Contra Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 81–83. Cfr. Platone, *Parm.* 150e e sgg) ma tale ipotesi pare inaccettabile in quanto non si capisce per quale motivo Simplicio (o l’amanuense che ha redatto la copia a lui giunta) avrebbe dovuto invertire tali emistichi. Altri studiosi hanno invece proposto di inserire il frammento 4 subito prima o subito dopo questa sezione di versi, ma anche ciò pare improbabile per il medesimo motivo: per quale motivo Simplicio o l’amanuense avrebbero dovuto tagliare i versi che noi conosciamo come frammento 4?

¹³¹² Il mss. F riporta διαιρετέον.

¹³¹³ Il mss. E riporta τη.

οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν¹³¹⁴ ἔστιν ἑόντος.
τῷ ζυνεχῆς¹³¹⁵ πᾶν ἔστιν· ἑὸν γὰρ ἑόντι πελάζει.

Il verso 22 ricorre parzialmente in *In Phys.* 86.24¹³¹⁶ e per intero in 143.3. Il verso 25 viene invece citato parzialmente (solo il secondo emistichio) da diversi autori neoplatonici (Plotino *Enn.* VI, 4, 4.24-25¹³¹⁷; Proclo *In Parm* 665.24, 708.13¹³¹⁸, 1080.1-2¹³¹⁹; Filopono *In Phys.* 65.11¹³²⁰; Damascio *De princ.* 131.6¹³²¹) e integralmente da Simplicio, oltre che in *In Phys.* 144.26, in *In Phys.* 86.22 e

¹³¹⁴ Il mss. F riporta δὲ πλέον.

¹³¹⁵ Il mss. E riporta ζυνῆς.

¹³¹⁶ Probabilmente qui Simplicio sta citando a memoria, infatti tutto il blocco *In Phys.* 86.21-24 sembra una rielaborazione in prosa con parziali citazioni di 8.22-25: γὰρ συνεχῆς αὐτὸ ἀνυμνεῖ τῷ ζυνεχῆς πᾶν ἔστιν· ἑὸν γὰρ ἑόντι πελάζει, (=8.25) καὶ ἀδιαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον (=8.22). I manoscritti DE riportano erroneamente τὸ al posto di τῷ per 8.25; tale errore di questi manoscritti ricorre anche in *In Phys.* 87, 23. Sulla correttezza di τῷ (quindi, cfr. 8.38) v. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 204; = Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 325. Alcuni editori (es. Untersteiner, *Parmenide*, 1958, 148; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 370; Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 102.) stampano τῷ.

¹³¹⁷ Questa citazione di per sé non è molto utile per comprendere il senso del verso parmenideo in quanto Plotino sta esponendo la propria filosofia e il riferimento a Parmenide sembra essere solo una prova di erudizione; tuttavia, reputo interessante che in questo paragrafo (*Enn.* IV 4, 4) Plotino stia discutendo di come l'Essere (con una particolare attenzione al tema del rapporto anima-corpo) possa dirsi insieme uno e molteplice – “l'Essere, pur essendo così molteplice, è tutto insieme”; Ὁμοῦ γὰρ πᾶν τὸ ὄν, κᾶν πολὺ οὕτως ἦ, *Enn* VI, 4, 4.24, trad. Radice in Plotino, *Enneadi*, a c. di Giovanni Reale, trad. da Roberto Radice (Milano: Mondadori, 2006), 1631. —: questo vuol dire che il richiamo a Parmenide doveva in qualche modo aiutare il lettore a comprendere come fosse possibile la relazione tra unità e molteplicità; se Parmenide fosse quel monista assoluto che la tradizione ha dipinto, la citazione parmenidea risulterebbe assai fuori luogo e sconveniente.

¹³¹⁸ Come nel caso di *Enn.* VI, 4, 4, questo riferimento non è particolarmente utile per comprendere l'interpretazione del singolo passo; tuttavia, sempre come nel caso del passo delle *Enneadi*, anche qui l'argomento in questione è il rapporto tra la pluralità e l'unità. Sebbene la lettura che Proclo dà di Parmenide è completamente inaccettabile – secondo Proclo Parmenide ammetterebbe diversi enti intelligibili (πολλὰ [...] νοητὰ, [...] τῶν ὄντων πλῆθος) a mo' di idee platoniche ante litteram (la connessione con Platone è esplicita, v. *In Parm.* 708, 28 e sgg) – è tuttavia rilevante il fatto che l'Eleate venga citato a sostegno di una teoria che difende i molti; insomma, se perfino i neoplatonici ammettono che in Parmenide venga accettata la molteplicità, la tesi del monismo assoluto deve essere completamente abbandonata. Proclo, *In Parm.* 708, 7-28: “Infatti, Parmenide aveva in mente l'Essere stesso, come si è già detto in precedenza, l'Essere che trascende tutti gli esseri, quello che costituisce la sommità degli esseri e nel quale si è manifestato a titolo primario l'essere, ma non che egli ignorasse la molteplicità degli Intelligibili, (infatti è lui che dice: poiché l'essere con l'essere si pressa [8.25] e anche per me è tutto uno là dove inizio, poiché là ritornerò anche in seguito [Fr. 5] e altrove dal centro teso ad uguale distanza [8.44]; da tutti questi testi Parmenide dimostra che pone il fatto che gli Intelligibili siano molteplici e che in essi vi sia un ordine fra i primi, gli intermedi e gli ultimi e anche che fra essi viga una unità indicibile) – se ha fatto ciò, dunque, non è perché ignorasse la molteplicità degli esseri, ma è perché vedeva che tutta questa molteplicità è proceduta a partire dall'Uno-che-è; infatti, è là che si trova, come si è visto, la fonte dell'Essere, il suo focolare e l'Essere in modo nascosto, a partire dal quale e in relazione al quale tutti gli esseri hanno ricevuto la loro unità.”, “Ὁ μὲν γὰρ Παρμενίδης αὐτὸ τὸ ὄν ἑώρα, καθάπερ καὶ πρότερον εἴρηται, τὸ πάντων ἐξηρημένον καὶ τὸ ἀκρότατον τῶν ὄντων, ἐν ᾧ καὶ πρώτως ἐξεφάνη τὸ ὄν, οὐχ ὡς ἀγνοῶν τὸ πλῆθος τῶν νοητῶν· αὐτὸς γὰρ ἔστιν ὁ φᾶς· Ἐὸν γὰρ ἑόντι πελάζει [8.25] καὶ πάλιν· Ἐνὸν δέ μοι ἔστιν Ὀπποθεν ἄρξωμαι, τόθι γὰρ πάλιν ἴζομαι αἰθις· [fr. 5] καὶ ἐν ἄλλοις· Μεσσόθεν ἰσοπαλές [8.44]. Διὰ γὰρ τούτων ἀπάντων δείκνυσιν ὅτι καὶ πολλὰ εἶναι τίθεται νοητὰ, καὶ τάξιν ἐν τούτοις πρώτων καὶ μέσων καὶ τελευταίων καὶ ἔνωσιν ἄφραστον αὐτῶν, οὐχ ὡς ἀγνοῶν οὖν τὸ τῶν ὄντων πλῆθος, ἀλλ' ὡς θεώμενος ὅτι πᾶν τοῦτο τὸ πλῆθος ἐκ τοῦ ἐνὸς ὄντος προήλθεν· ἐκεῖ γὰρ ἦν ἡ πηγὴ τοῦ ὄντος καὶ ἡ ἐστία καὶ τὸ κρυφίως ὄν, ἀφ' οὗ τὰ ὄντα καὶ περὶ ὃ τὴν ἔνωσιν ἔλαχε.” Trad. Daphne Varenya (pubblicazione online reperibile dal suo profilo su academia.edu)

¹³¹⁹ Anche qui, come per la precedente citazione, Proclo utilizza il verso parmenideo per esprimere il rapporto tra gli intelligibili (τὰ νοητὰ 1079.37), sostanzialmente intesi come Idee platoniche (τὰ εἶδη 1079.36).

¹³²⁰ Il manoscritto M riporta erroneamente νέον anzi che ἑὸν e il manoscritto K riporta due volte ἑὸν anzi che ἑὸν... ἑόντι. Sull'importanza di questa pagina di Filopono per la lettura qui proposta si rinvia a quanto detto *supra* p. 214.

¹³²¹ Questa è l'unica citazione del verso il cui contesto sembra smentire la tesi qui proposta, infatti Damascio afferma che l'Essere “è solo uno, unico e semplice” (“ἔστιν ἓν μόνον καὶ ἀπλῶς ὄν”, *De Princ.* 131.6)

87.23¹³²². La maggior parte di queste citazioni si trovano in contesti in cui l'argomento, *mutatis mutandis*, è la "l'accettazione" del molteplice; solo nel caso della citazione di Simplicio pare che il senso di questa "ricomprensione" dei molti nell'uno sia genuinamente parmenideo¹³²³, in tutti gli altri casi si tratta palesemente di forzature neoplatoniche; tuttavia, è interessante il fatto che tutti questi filosofi neoplatonici vedessero in Parmenide un "alleato" per l'accettazione del molteplice.

Per capire il senso di questi versi è fondamentale capire la struttura logica del discorso, ancor prima che il significato letterale. Pare, infatti che possano darsi due possibili ordini:¹³²⁴ o che l'ἔόν non è διαιρετόν perché πᾶν ἔστιν ὁμοῖον, il quale a sua volta è spiegato dalle due subordinate (fra loro coordinate) introdotte da οὐδέ (οὐδέ τι τῆ μάλλον... οὐδέ τι χειρότερον...), oppure che né l'ἔόν è διαιρετόν (perché πᾶν ἔστιν ὁμοῖον), né τι τῆ μάλλον, (infatti εἴργοι μιν συνέχεσθαι), né τι χειρότερον (infatti πᾶν δ' ἔμπλεόν ἔστιν ἔόντος)... infine, da ciò (quale che sia la lettura che si sceglie), ne consegue (τῷ) che ζυνεχῆς πᾶν ἔστιν· ἔδν γὰρ ἔόντι πελάζει. Tralasciando quindi l'ultima conseguenza, che è tale a prescindere dalla lettura dei versi precedenti, si può così schematizzare:

(τὸ ἔδν) → Non (οὐδέ) è divisibile → poiché è πᾶν ὁμοῖον (o poiché il πᾶν è ὁμοῖον)
 ↳ Non (οὐδέ) c'è un di più → che possa impedirgli di συνέχεσθαι
 ↳ Non (οὐδέ) c'è un di meno → ma è tutto pieno di essere

(τὸ ἔδν) → Non (οὐδέ) è divisibile → poiché è πᾶν ὁμοῖον (o poiché il πᾶν è ὁμοῖον)
 ↳ (infatti) Non (οὐδέ) c'è un di più → che possa impedirgli di συνέχεσθαι
 ↳ (infatti) Non (οὐδέ) c'è un di meno → ma è tutto pieno di essere

Inoltre, pur senza vedere ancora il significato esatto dei versi, balza all'occhio che il concetto di continuità viene utilizzato sia al verso 23 (συνέχεσθαι) che 25 (ζυνεχῆς); bisogna dunque chiedersi se i due termini siano utilizzati esattamente nello stesso senso o facendo riferimento a due sfumature diverse (tra le tante che abbiamo visto precedentemente) del medesimo concetto.

4.2 Il senso dei versi: una proposta interpretativa originale

Praticamente tutte le interpretazioni critiche fornite finora hanno considerato i versi 23 e 24 come esplicativi del precedente, cioè del perché l'ἔόν sarebbe οὐ διαιρετόν e ὁμοῖον. Su come possa esplicarsi tale rapporto tra indivisibilità e uguaglianza, tanto *qualitativamente* quanto *quantitativamente* intesa, si è già detto più di una volta nella prima parte della tesi, soprattutto a proposito dell'interpretazione di Untersteiner e quella di Ruggiu¹³²⁵. Per questo motivo non sto a ripetere tutte le argomentazioni, ma solo le conclusioni, cioè che l'ἔόν pare essere costituito da parti uguali (ὁμοῖα), le quali costituiscono un'unità indifferenziata, dove cioè è impossibile distinguere

¹³²² Anche qui con la variante τὸ in DE in luogo di τῷ. Per quanto riguarda il contesto della citazione, questo ci fornisce per l'ennesima volta delle prove a sostegno della tesi proposta; infatti, Simplicio afferma esplicitamente che "<Parmenide e Melisso> accoglierebbero favorevolmente anche la proposta dell'aver parte in un determinato ordine dell'essere, se è vero che <Parmenide> dice che esso è intero, *intero e di un unico genere* [8.4], e che questo in virtù della continuità è divisibile all'infinito, *perciò è un tutto continuo: ciò che è saldamente unito a ciò che è* [8.25]" ("δέξαιτο ἂν ἐν τάξει τιτὶ τοῦ ὄντος καὶ τὸ μέρη ἔχειν, εἴπερ ὄλον αὐτό φησιν οὐλον μονογενές τε [8.4] καὶ τὸ διὰ τὴν συνέχειαν ἐπ' ἄπειρον εἶναι διαιρετόν, τῷ ζυνεχῆς πᾶν ἔστιν· ἔδν γὰρ ἔόντι πελάζει [8.25].") *In Phys.* 20-23, traduzione di Licciardi da me modificata nelle citazioni parmenidee, Licciardi, *Parmenide tradito, Parmenide tradito*, 209.). Da notare in particolar modo la conclusione simpliciana per cui, essendo l'ἔόν continuo, allora è divisibile all'infinito; questo è chiaramente un riferimento alla concezione della continuità esposta da Aristotele che (di)mostra che il concetto parmenideo di *continuo* va inteso proprio in quel modo lì da me esposto.

¹³²³ *Supra* n. 1322

¹³²⁴ Si era già accennato a questa possibilità *supra* n. 743.

¹³²⁵ *Supra* p. 145, soprattutto n. 743.

determinate parti da altre per il fatto che una sia (in senso assoluto, “sia essente”) *più o meno* di altre (interpretazione qualitativa) o perché vi sia una diversa concentrazione tale per cui da una parte vi sono più parti e da un'altra meno, ciò infatti implicherebbe la possibilità del vuoto (interpretazione quantitativa). Entrambe queste due famiglie interpretative presuppongono dunque che l'indivisibilità vada intesa principalmente come indifferenziazione, risultando dunque virtualmente sinonimo di ὁμοῖον-indifferente. Ammettendo che questo sia il senso dei versi, si potrebbe dunque concordare con Reale quando afferma che “per concludere diremo ancora come dal concetto di ὁμοῖον non si possa prescindere, se si vuole intendere in modo corretto l'eleatismo e i suoi influssi. È l'ὅμοιον, più che non l'ἐν¹³²⁶, il corrispettivo di quello che Aristotele chiama l'ὄν μοναχῶς λεγόμενον, vale a dire il corrispettivo dell'univocità dell'essere. È contro l'ὅμοιον degli Eleati che Platone combatterà strenuamente; e il celebre «parricidio di Parmenide» sarà non altro che il tentativo di spezzare l'ὁμοιότης dell'ἐόν: e, infatti, non è il puro μή ὄν (il contraddittorio dell'ὄν) che Platone introduce, bensì l'ἕτερον, il «diverso», il quale gli permette di ricuperare la molteplicità (soprattutto la molteplicità ideale). Ed è l'ὄν ὅμοιον degli Eleati che Aristotele, nella Fisica, prima, e nella Metafisica, poi, cercherà di spezzare, contrapponendogli sistematicamente l'ὄν μοναχῶς λεγόμενον, per poter salvare i fenomeni. Con Aristotele non solo la diversità e la molteplicità ideale rientrano nell'ὄν, ma altresì tutte le determinazioni empiriche ed accidentali. Ed è in funzione della distinzione dei significati dell'ὄν che lo Stagirita ricupererà lo stesso divenire e lo stesso movimento, che, come passaggio da potenza [...] ad atto [...], si rivelerà essere un passaggio dall'ὄν ad un diverso senso dell'ὄν. E, dunque, Aristotele potrà ricuperare il divenire e il movimento e potrà dimostrare che essi non sono fuori dall'alveo della realtà e dell'essere, solo perché di questo essere negherà l'essenziale attributo eleatico dell'ὅμοιον.”¹³²⁷

Vorrei fare tre osservazioni. (1) Prima di tutto che, dunque, attenendosi alle letture classiche (i versi 23-24 spiegano l'uguaglianza qualitativa/quantitativa), sembra affermarsi il principio di indifferenziazione; ma ciò sembra essere in contraddizione con la tesi che qui si vuole proporre. (2) Inoltre, sebbene, ciascuno studioso interpreti i versi 22-25 in un modo specifico, e quindi bisognerebbe muovere critiche specifiche, mi pare che tutti commettano un errore comune, cioè di considerare il συνέχεσθαι del verso 23 come se avesse lo stesso significato del ζυνεχῆς del verso 25. A questo punto, però, avremmo una sorta di “corto circuito logico”. Risulterebbe infatti che (a) la continuità (ζυνεχῆς v.25) è legata a ὁμοῖον, cioè contemporaneamente ad a οὐδέ τι τῆ μᾶλλον e οὐδέ τι χειρότερον e, nello stesso tempo (b) è legata (συνέχεσθαι v.23) specificatamente a οὐδέ τι τῆ μᾶλλον. Ma ciò è pare improbabile: infatti, (a) se il concetto di continuità è legato a entrambi gli aspetti avremmo una ripetizione inutile e ridondante, il verso 23 non avrebbe un senso specifico; (b) d'altra parte se il concetto di continuità fosse collegato specificatamente all' οὐδέ τι τῆ μᾶλλον non si capirebbe perché ripeterlo nuovamente come se derivasse da entrambi i caratteri (οὐδέ τι τῆ μᾶλλον... οὐδέ τι χειρότερον...). (3) Infine, perché mai la presenza di un τι μᾶλλον dovrebbe impedire all'ἐόν di “essere continuo”? Praticamente la totalità dei critici si scorda del secondo emistichio del verso 23 e tutti concludono che “non ci può essere un più o un meno che impediscano la continuità”, evitando di trovare un senso specifico a 8.23b.

Se invece si parte dal presupposto che l'ἐόν sia il Cosmo che comprende tutti gli enti *nessuno escluso*, nella loro diversità che non viene assolutamente negata – anzi, con la seconda parte del Poema Parmenide individua il principio di differenziazione nella riduzione ai principi fisici Giorno/Notte – , ecco che allora si può fornire un'altra spiegazione di questi versi che restituisca ai due συνέχεσθαι/ζυνεχῆς un senso specifico, perfettamente appropriato per la collocazione assunta. La mia proposta, apparentemente eversiva, è di leggere i versi 22-25 come segue:

¹³²⁶ Reale accetta la maggior parte dei suggerimenti di Untersteiner su questo tema, sebbene alla fine ritenga che già con Parmenide – e non con Melisso come sostiene Untersteiner – il tema dell'unità inizi a emergere, pur costituendo un aspetto secondario dell'ἐόν; Reale, *Melisso*, 111.

¹³²⁷ Reale, 156; Untersteiner e Reale, *Eleati*, 824. Cfr. Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 211.

- 22 né è separabile, poiché tutto è nella medesima condizione:
 23 né c'è da qualche parte un elemento in più tale da impedire a sé stesso di *essere contenuto* (nell'ἔόν/totalità) [o: “di *essere unito* (all'ἔόν/totalità)”]
 24 né c'è un elemento in meno, ma tutto è pieno di enti (lett. ciò-che-è)
 25 perciò è tutto *continuo*: infatti ciò-che-è è connesso a ciò-che-è.

Prima di vedere il senso generale è doveroso fornire una giustificazione della traduzione di ogni singolo verso e dei termini che possono apparire problematici.

v. 22:

1) οὐδὲ διαίρετόν: “né separabile”; potrebbe voler dire anche semplicemente “né separato”, ma il significato è in realtà identico a ben vedere: poiché l'ἔόν nella sua interezza permane identico durante lo scorrere del tempo – cioè il corrispettivo concetto di ἔόν può essere considerato come un oggetto atemporale sempre identico, come per esempio un principio matematico o logico, ma questa è una conclusione che ancora non è possibile in modo esplicito per Parmenide – allora il fatto che sia “non separato” implica la non separabilità anche per il futuro e per il passato. Perciò dire che l'ἔόν è “non separato” implica che “non è separabile” in assoluto. D'altra parte, il fatto che l'ἔόν non sia separato non è contingente, ma dipende dalla natura stessa dell'ἔόν, dunque è un carattere necessario e assoluto.

2) ὁμοῖον: l'uguaglianza è da intendersi nel senso che ogni ente si trova incluso nel Tutto, ciò li accomuna tutti; non è assolutamente possibile immaginare un ente che non sia connesso agli altri enti (per i motivi che vedremo nei vv. 23 e 24), per questo non è divisibile.

v.23:

- 1) τῆ: lett. “li”, cioè in senso generico “da qualche parte”. Cfr. 8.45.
- 2) τι μᾶλλον: “un elemento in più”, cioè “oltre a quelli che compongono l'ἔόν”.
- 3) εἴργου: “impedisce a qualcosa (accusativo, μιν) di fare qualcosa (infinito, συνέχεσθαι)”, cioè in questo caso “impedisce a sé stesso di essere συνέχεσθαι”.
- 4) μιν: “sé stesso”; l'uso con valore riflessivo di questo pronome è raro ma attestato (per esempio Erodoto, *Hist.* I, 11.16; I, 45.4). Se anche μιν si riferisse all'ἔόν (quindi non con un senso riflessivo) comunque il senso non cambierebbe, infatti “non esiste un elemento in più che possa impedire all'ἔόν di *trovarsi unito* (a tale elemento in più)”
- 5) συνέχεσθαι: “essere contenuto” o “essere unito”; entrambi i significati sono attestati e pertinenti; anzi, a ben vedere, in questo contesto sono sinonimi: poiché infatti ogni ente si trova connesso all'ἔόν in quanto vi è contenuto, se un ente X è unito all'ἔόν lo è in quanto vi è contenuto.

Il senso totale del verso è dunque che non c'è un elemento che sfugga alla totalità che è l'ἔόν, il Cosmo include tutto. È dunque spiegato il rapporto specifico tra τι μᾶλλον e συνέχεσθαι

v.24: τι χειρότερον: “un elemento in meno”, cioè non manca nulla all'interno dell'ἔόν. L'ἔόν è la totalità che è piena di enti, non ha spazi vuoti

v.25: quindi il tutto è ξυνεχὲς in senso pieno, cioè costituito da parti in *connessione inscindibile* tra di loro e non ha vuoti che lo rendano *intermittente* (se ci fosse un τι μᾶλλον sconnesso ci sarebbe un vuoto tra l'ἔόν e questo τι μᾶλλον, se ci fosse un τι χειρότερον ugualmente si creerebbe un vuoto interno).

Come si vede il ξυνεχὲς del verso 25 riprende il senso pieno della continuità che era stato analizzato sotto aspetti specifici (sebbene autoimplicanti e richiamanti vicendevolmente) nei tre versi precedenti; invece il συνέχεσθαι si limita ad indicare la proprietà letterale dell'“essere con”, cioè lo stare unito in un rapporto di inclusione.

Il senso di tutta la sezione è chiaramente *fisico*, così come è *fisica* la descrizione dell'universo sferico dei versi successivi. Questo non vuol dire però che “ciò che è”, cioè “qualsiasi ente” vada inteso nel

senso di “ente fisico” come intenderemmo noi oggi; un “ente fisico” è, in accordo con la teoria NMT, qualsiasi “fenomeno fisico”, cioè qualsiasi fenomeno in generale, visto che tutto è “fisico”; solo con Platone si introdurrà un piano di realtà eidetico. Questi versi parmenidei dunque, insieme a tutto il poema, non ci vogliono dire semplicemente che “non esiste il vuoto” – questa parrebbe la prima e più ovvia conclusione –, ma che tutti i fenomeni sono connessi fra di loro e che quindi l’uomo ha il potere di conoscere la natura, cioè il mondo che lo circonda nella sua interezza, il Cosmo-ἔόν.¹³²⁸ Non ci sono “buchi” fisici (il vuoto) ma nemmeno “buchi” nella conoscenza. In accordo con quanto sostenuto da Cerri, Parmenide si fa portavoce di quel movimento scientifico che stava allora nascendo, che ha fiducia in un progressivo avanzamento della conoscenza a cui nulla può sottrarsi. L’intero frammento 8, nelle sue varie sfaccettature, non è la presentazione di nuovo oggetto del pensiero, il fantomatico Essere, ma l’esposizione dei principi ontologici e gnoseologici basilari per cui la Realtà intera può diventare oggetto della conoscenza umana. In questi versi, nello specifico, Parmenide sta affermando, seppur in modo ancora un po’ “grezzo”, la connessione universale di tutti gli enti-fenomeni (già anticipata in 8.5-6¹³²⁹). Questi versi sono da leggersi concettualmente insieme ai versi del fr. 4¹³³⁰, i quali espongono sotto il versante “gnoseologico” ciò che qui viene espresso in mondo “ontologico”. Tutti gli enti-fenomeni sono connessi (8.22-25) e la nostra ragione (νοῦς) può ricostruire questi collegamenti quando essi paiono assenti per via delle distanze (spaziali e temporali) fra di essi (fr. 4).

Questa mia proposta interpretativa, se paragonata a quelle già proposte come *qualitativa* e *quantitativa*, senza dubbio può essere classificata come una variante quantitativa. D’altronde, per quanto riguarda il verso 23, si sta negando l’impossibilità di ammettere elementi “altri” da aggiungere. Già meno vicina è però la lettura del verso 24: qui non si sta proponendo che Parmenide neghi una sottrazione vera e propria ma che vi sia qualcosa che “manchi” sin da principio. La negazione della semplice somma o sottrazione d’altronde era già stata negata con la nascita (= creazione di nuovi legami = somme) e la morte (= scioglimento di vecchi legami = sottrazione). A essere più precisi, in questi versi si sta negando che vi possano essere elementi che non siano congiunti all’ἔόν, tanto al verso 23 che al verso 24, mentre le altre letture quantitative tendono a negare l’aggiunta col verso 23 e la sottrazione col verso 24. Ma, soprattutto, è diverso il fondamento del ragionamento. Le altre interpretazioni quantitative si fondano sull’impossibilità di trovare “qualcosa” che si differenzi dall’ἔόν, basandosi quindi sull’argomento dell’indifferenziazione giù riassunto, che si fonda in ultima analisi sulla riduzione assoluta alla coppia dicotomica essere/non-essere: non può esserci altro oltre all’ἔόν perché il diverso dall’ἔόν sarebbe il μὴ ἔόν, cioè il “non-essere assoluto”. Se poi si accetta una lettura fisica il discorso viene traslato in termini di “pieno” e “vuoto/nulla”, ma l’argomentazione rimane pur sempre di natura logico-metafisica (cioè il principio di non contraddizione assolutizzato ontologicamente). Insomma, alla fine ogni argomentazione parmenidea risulterebbe fondata su questo “Jolly” che può essere utilizzato indiscriminatamente in ogni contesto. Nella lettura da me proposta, invece, si sta affermando qualcosa che non è meramente analitico ma è *sintetico*, come direbbe Kant: si sta infatti sostenendo che l’ἔόν non è solo l’insieme di una serie di enti-fenomeni ma di *tutti* i fenomeni, si sta cioè definendo esattamente qual è l’oggetto di trattazione della ricerca filosofico-scientifica. Lo scopo di questi versi parmenidei non è il raggiungimento di una verità tautologica inserita nella formazione di un sapere tautologico (la prima parte del Poema, poiché la seconda parte è una “fantasticheria” o altro di simile a seconda della

¹³²⁸ Questa conclusione è praticamente opposta rispetto a quelle di molti famosi storici parmenidei; per esempio Tarán in questi versi vede la negazione del mondo fenomenico, Tarán, *Parmenides*, 109.

¹³²⁹ Per questa ripresa di 8.5-6 v. Deichgräber, *Parmenides’ Auffahrt zur Gottin des Rechts*, 49; Contra Mansfeld, «Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt», 98.

¹³³⁰ Non sono mancate proposte di ricostruzione del poema che ponessero tali versi in continuità; per esempio secondo Coxon (Coxon, «The Philosophy of Parmenides».) il frammento 4 potrebbe essere inserito tra i versi 21 e 22, oppure secondo Ritter (Ritter e Preller, *Historia philosophiae graecae*, 493.) subito dopo, cioè tra i versi 25 e 26. Per maggiori informazioni sul tema si veda l’approfondimento di Reale in Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 209–11 n.10.

lettura tradizionale di turno), ma la costruzione dell'oggetto della conoscenza di un sistema *metaepistemico* (e anche *metametodologico*) che è in via di costruzione (la prima parte del Poema, poiché la seconda parte è l'esposizione di un sapere specifico).

Un'ultima nota: sfortunatamente, in greco, il punto in alto può esprimere sia il senso del punto e virgola (;), cioè l'interruzione, che dei due punti (:), cioè di una spiegazione che sta per avvenire. Per questo motivo, come già ho affermato, si può intendere la sequenza dei versi 22-24 sia come se fossero 3 coordinate scandite dai tre οὐδὲ a cui fa seguito come conclusione generale il verso 25, sia come se fossero una principale (v.22) con due subordinate (vv. 23-24) che spiegano l'ultimo termine del verso 23 (ὁμοῖον). Con la traduzione da me fornita penso di aver mantenuto questa "ambiguità": da una parte, infatti, i versi 23 e 24 spiegano perché tutti gli enti si trovano nella medesima condizione (sono ὁμοῖα), cioè perché sono connessi¹³³¹; d'altra parte la conclusione finale non recupera solo quanto detto ai versi 23 e 24 ma anche l'indivisibilità del verso 22. In altre parole, i versi 23-24 possono essere assunti come coordinati fra di loro nella subordinazione al verso 22, ma nello stesso tempo sono coordinati logicamente al verso 22 nella spiegazione (cioè subordinazione logica) del verso 25.

4.3 Conclusioni

Che conclusione dobbiamo dunque trarre dall'analisi di questi versi in merito alla questione dell'unità? Ci sono elementi per dedurre un presunto monismo? Qualsiasi sia la lettura che si vuol dare il monismo sembra in effetti implicato in un qualche modo: (1) lettura qualitativa: non si danno differenziazioni di grado quindi è impossibile trovare "un altro ἑόν" in quanto sarebbe differente per grado; (2) letture quantitative standard: non si hanno elementi da aggiungere perché sarebbero diversi dall'ἑόν; qui il monismo non solo è derivato dall'argomentazione ma è addirittura implicitamente accettato nella premessa, cioè che non si dà una diversità in alcun modo; (3) nella lettura quantitativa qui proposta, in quanto si esclude che vi sia "un altro" oltre all'ἑόν. Tuttavia, tutte e tre queste letture negano la molteplicità in sensi assolutamente ristretti: la lettura qualitativa e quelle quantitative tradizionali negano il molteplice come molteplice *differenziato e/o differenziabile*, ma ammettono la composizione di parti ὁμοῖα, la lettura qui proposta invece nega il molteplice "esterno" all'ἑόν; ma ciò, più che provare "l'unicità", che pure bisogna ammettere a questo punto come derivata, esprime la "totalità", l'"interezza".

Qualunque interpretazione si voglia dunque dare a questi versi, il *monismo assoluto* non solo non sembra essere dimostrato, ma nemmeno semplicemente *affermato* in alcun modo. Anzi, il rinvio alle parti, non è solo terminologico ma *funzionale* a qualsiasi di queste tipologie di argomentazioni: "la ὁμοιότης non implica l'unità, ma, anzi, comprende la pluralità"¹³³² (*pace* Ruggiu).

Post scriptum: su un limite della lettura qui proposta. Bisogna riconoscere che le interpretazioni classiche, sia quantitative che qualitative, trovano un valido sostegno nei versi conclusivi di questa prima parte del frammento 8, cioè 8.44-49; in questi ultimi versi infatti sembra che si ripeta l'argomento del più e del meno in un modo che chiaramente non si accorda con la lettura da me fornita, mentre sembra ricalcare, se non addirittura ripetere, i versi 8.22-25 letti alla maniera tradizionale, soprattutto secondo il senso qualitativo. Le riprese sia tematiche che lessicali che stilistiche sono oggettivamente numerose: τό κεν εἶργοι μιν συνέχεσθαι (v.23)... τό κεν παύοι μιν

¹³³¹ Se ci fosse un elemento "di più" rispetto a quelli inclusi nell'ἑόν questo non sarebbe connesso con gli altri; d'altra parte se ci fosse un vuoto interno vi sarebbero degli elementi, cioè quelli che "confinano" internamente con questo vuoto, che, nella "zona esposta verso il vuoto" non troverebbero alcuna connessione.

¹³³² Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CXLIX. (=Untersteiner e Reale, *Eleati*, 161.) Per la visione di Untersteiner *supra* p. 55, *infra* p. 294 n. 1463

ικνεῖσθαι (v.46); οὐδέ τι τῆι μᾶλλον / οὐδέ τι χειρότερον (v.23-24)... τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον οὔτε τι βαιότερον (v.44-45) ... τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἦσσον (v.48); ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ὁμοῖον (v.22) ... ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον' (v.48); queste sono solo le somiglianze più evidenti ed innegabili, ma si possono trovare altri collegamenti a seconda di come si intendano i singoli termini. Tuttavia, non ritengo che tutte queste somiglianze costituiscano realmente un problema per la lettura qui proposta: il fatto che Parmenide in 8.44-49 si stia chiaramente richiamando a 8.22-25 non vuol dire assolutamente che egli si stia ripetendo, anzi queste costanti riprese devono farci pensare che il nostro autore voglia dirci *altro* ma che comunque è in connessione. Inoltre, bisogna considerare che la ripresa dei termini e delle posizioni di certi “blocchi”¹³³³ poteva essere dettata da un'esigenza “stilistica” (nonostante la critica sia abbastanza concorde nel ritenere Parmenide un poeta non particolarmente eccelso) nonché, ultima per importanza ma non assente, dall'esigenza pratica di agevolare la memorizzazione dei versi. In ogni caso, una rilettura di 8.22-25 impone una revisione anche di 8.44-49, se essa vuole proporsi come “migliore” delle altre. Tuttavia, lo scopo di questo lavoro è un altro, cioè dimostrare gli evidenti limiti di una lettura classica-assolutista del monismo parmenideo, quale che sia il senso che si vuole dare ai singoli versi. La traduzione alternativa di 8.22-25 che si propone qui non ha lo scopo di imporsi come necessariamente corretta; essa è semplicemente un singolo passo verso un lavoro più ampio – che qui è impossibile fare – di rilettura dell'intero Poema, e che in questo specifico luogo ha il mero scopo precipuo di mostrare una volta di più l'insostenibilità della lettura monistica classica, nonché di esibire, non dimostrare, la possibilità di una lettura alternativa. Allo stato attuale, dunque, non si può che accettare le somiglianze tra 8.22-25 e 8.44-49 come un elemento *potenzialmente* contrario rispetto alla teoria qui proposta.

5. Frammento 8 versi 36-38 - οὐδὲν γὰρ (ἦ) ἔστιν ἢ ἔσται... οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι

Questa serie di versi ci è stata tramandata in modo continuativo soltanto da Simplicio in due occasioni diverse; *In Phys.* 146.9-11:

[...] οὐδ' εἰ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν
 οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι. τῷ πάντ' † ὠνόμασται

In Phys. 86.31-2 – 87.1:

[...] οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται πάρεξ
 ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν
 οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ' ἔσται.

¹³³³ Si pensi per esempio alla lampante simmetria di τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι del verso 23 e τό κεν παύοι μιν ἱκνεῖσθαι del verso 46, i quali tra l'altro ricorrono entrambi come secondo emistichio dei rispettivi versi; in modo analogo 22b/48b.

Come è evidente il verso 36 varia in modo notevole, mentre non ci sono problemi sostanziali per gli altri versi – la differenza del secondo emistichio del verso 38 è poco importante¹³³⁴–, sebbene il primo emistichio del verso 38 sia citato da altri autori in modo diverso¹³³⁵.

5.1 I versi 36-37

Le differenze al verso 36 potrebbero dipendere dal fatto che, come abbiamo già visto, molto probabilmente Simplicio si servì di due diverse fonti al momento della redazione delle pagine 86 e 145-146. In ogni caso entrambe le versioni sono problematiche.

Per quanto riguarda la variante di 146.9 (οὐδ' εἰ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται) è quasi unanimamente riconosciuto che quel “χρόνος” non è autentico.¹³³⁶ Esso infatti è completamente privo di senso sia in questo specifico verso che nell’ottica generale del Poema. Si è detto che la questione temporale è ancora viva tra i critici (e probabilmente lo rimarrà in eterno se non si troveranno nuovi frammenti inediti del testo), ma in ogni caso mai Parmenide cita esplicitamente il concetto di tempo; qualsiasi teoria si decidesse di abbracciare, questo χρόνος risulterebbe in ogni caso fuori luogo. Sebbene ci siano stati vari tentativi di emendamento del testo¹³³⁷, la spiegazione più probabile per questo termine è quella addotta già da Diels¹³³⁸, cioè che poiché il compendio di γάρ è γ^p, molto probabilmente uno dei manoscritti si rovinò e un copiatore lesse per errore χ^p che è proprio il compendio di χρόνος; a questo punto, la variante corrotta si sarebbe diffusa al posto di quella originale¹³³⁹. Accettando questa spiegazione si avrebbe sostanzialmente la stessa variante di *in Phys.* 86.31 (οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται πάρεξ), almeno per il punto dove troviamo γάρ e non χρόνος.

¹³³⁴ Il secondo emistichio del verso 38 ha subito sicuramente un processo di corruzione vista la grande vastità di varianti che ci sono giunte anche a seconda dei manoscritti (uno specchio riassuntivo ed esaustivo si trova in O’Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 42.); tuttavia il senso pare essere sempre il medesimo, con l’unica eccezione della citazione di Platone che analizzeremo meglio in un secondo momento; cfr. Pierre Aubenque, a c. di, *Études sur Parménide II. Problèmes d’interprétation* (Paris: Vrin, 1987), 246–53.). A favore di ὀνόμασται/ὀνόμασται (a seconda del manoscritto) v. Woodbury, «Parmenides on Names», 147; Long, «The Principles of Parmenides’ Cosmogony», 96–97; Mourelatos, *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, 181–89; Kirk, Raven, e Schofield, *The Presocratic Philosophers*, 252; David Sider, «Textual Notes on Parmenides’ Poem», *Hermes* 113, n. 3 (1985): 366. Per ὄνομ’ ἔσται invece optano Tarán, *Parmenides*, 129; Cordero, *Les deux chemins de Parménide*; Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 211; =Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 34 (in questa seconda edizione sono state aggiunte alcune considerazioni); O’Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 42. In ogni caso questo emistichio non rientra direttamente nel campo di interesse di questa ricerca (eccetto che per il riferimento platonico di cui diremo a breve), perciò sorvoleremo su questa questione.

¹³³⁵ Il manoscritto D di Simplicio riporta ὄλον.

¹³³⁶ Una rara eccezione è Coxon, il quale ritiene che già dal verso 34 si era iniziato a negare il tempo, per cui il verso 36 sarebbe la logica conclusione di questo discorso. A ciò aggiunge la classica argomentazione per la quale le pagine 145 e 146 di Simplicio, citando egli 8.1-52 in modo continuativo, sono sicuramente ricopiate da un’edizione integrale e affidabile. Per contro la versione di *In Phys.* 8.31 presenta un ancor più improbabile πάρεξ finale (di ciò renderemo conto nel corpo del testo). Per un approfondimento sul tema Coxon, «The Philosophy of Parmenides»; Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 210–11; = Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 333–34. In modo analogo anche Loenen e Dikshoorn, *Parmenides, Melissus, Gorgias*, 114–15. Cfr. Aristotele *De Cael.* I, 9, 279a 12.

¹³³⁷ Per esempio Stein (Heinrich Stein, «Die Fragmente des Parmenides Peri Fuseos», in *Symbola philologorum Bonnensium in honorem Friderici Ritschelii collecta*, a c. di Friedrich Wilhelm Ritschl e Otto Ribbeck (Lipsiae: B. G. Teubneri, 1864), 763–806, [http://archive.org/details/symbolaphilologo2ritsuoft.](http://archive.org/details/symbolaphilologo2ritsuoft)) propose οὐδ' εἰ χρόνος; Karsten (Karsten, *Parmenidis Eleatae Carminis reliquiae. De vita ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit Simon Karsten.*) optò per οὐδὲ χρεών; secondo Zeller invece οὐδέ χρεῖμ’.

¹³³⁸ Diels, *Parmenides Lehrgedicht*, 86. Anche Cerri, *Parmenide*, 237.

¹³³⁹ Tutti i manoscritti riportano χρόνος.

Tuttavia, anche questa seconda variante è sicuramente corrotta in quanto è fuori metro; in particolar modo è problematico quel *πάρεξ* finale senza senso. Un’ipotesi accettata da diversi studiosi¹³⁴⁰ è che Simplicio intendesse citare solo il verso 37 e il rigo precedente farebbe parte di una sezione in cui il filosofo bizantino starebbe semplicemente parafrasando i versi parmenidei; è alquanto curioso però che, se fosse questa la spiegazione corretta, le parole immediatamente precedenti, pur essendo una parafrasi, corrispondano esattamente al verso 36. Un’altra ipotesi, che ritengo più probabile, è che il termine sia stato inserito per errore da uno scriba¹³⁴¹. In ogni caso, quel *πάρεξ* è sicuramente da espungere. Tuttavia nemmeno “οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται” è accettabile per motivi metrici, per cui Preller¹³⁴² propose la modifica “οὐδὲν γὰρ (ἢ) ἔστιν ἢ ἔσται”, accettata da Diels nella propria raccolta e dalla quasi totalità dei critici moderni¹³⁴³.

Ammettendo dunque, come la maggior parte dei critici è concorde, che i versi corretti siano

[...] οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, [...]

la traduzione letterale è abbastanza semplice: “nulla è o sarà all’infuori dell’*ἐόν*”; quale è il senso? A prima vista sembrerebbe un richiamo dei già citati e analizzati versi 12-13. In realtà questi versi fanno parte di un blocco argomentativo più ampio, che inizia al verso 34 e termina al verso 38, e i versi 36-37 si riagganciano chiaramente a quanto si sostiene immediatamente prima (*γὰρ* v.36) e a quanto si sta per sostenere subito dopo (*ἐπεὶ* v. 37b). Dei versi 37b-38 ci occuperemo in un secondo momento, per ora occupiamoci di 34-36b.

Ai versi 34-36a Parmenide si occupa di esprimere il rapporto che intercorre tra il pensare e l’essere:

ταὐτὸν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα.
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφρατισμένον ἔστιν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· [...]

Lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero
perché senza l’essere nel quale è espresso
non troverai il pensare

Questa è la traduzione di Reale, ma di questi versi sono state fornite traduzioni anche notevolmente diverse.¹³⁴⁴ D’altra parte questi versi sono centrali perché, insieme a B 3, 4, 6.1-2, 8.8, 8.17-18, esauriscono la questione del rapporto tra l’essere e il pensare, tra l’*ἐόν* e il pensiero. Analizzare tutte queste interpretazioni non avrebbe senso, si potrebbe scrivere un altro libro intero tanto che è vasto l’argomento. Poiché dunque non si possono vedere tutte le possibili sfumature di significato, e poiché non sarebbe corretto partire da una data lettura/interpretazione ignorando le altre, ritengo che la cosa più equa da fare sia limitarsi ad osservare che “il rapporto tra l’*ἐόν* e il pensiero” – qualunque esso sia – riesce a giustificare il fatto che “niente è sarà oltre/eccetto l’*ἐόν*”.

¹³⁴⁰ Per esempio Cerri, *Parmenide*, 237.

¹³⁴¹ Per esempio Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 13 n. 44.

¹³⁴² Ritter e Preller, *Historia philosophiae graecae*.

¹³⁴³ Un’altra variante abbastanza simile fu proposta da Bergk’s “οὐδ’ ἦν γὰρ (ἢ) ἔστιν ἢ ἔσται”, ma tale proposta godette di minor fortuna. *Contra* Barnes che ritiene che questa correzione poco ortodossa dal punto di vista grammaticale, Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 13 n. 44.

¹³⁴⁴ Per una panoramica completa (per il periodo in cui fu scritta, ma ancora assai valida dal punto di vista concettuale) si veda la nota di Reale in Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 224–31 n. 13. Per proposte più recenti si vedano Jürgen Wiesner, «Überlegungen zu Parmenides B8, 34», in *Études sur Parménide II. Problèmes d’interprétation*, a c. di Pierre Aubenque (J. Vrin, 1987), 34; Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 330–32 (nella prima edizione la questione era trattata alle pagine 209-211 in modo meno approfondito); Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 164–80.

Ai fini della nostra ricerca bisogna dunque chiedersi: “esiste un’interpretazione possibile di 8.34-36 tale da dimostrare che l’ἔόν vada inteso come *uno in senso assoluto*”? Ipotizzando che tale dimostrazione esista, essa risulterebbe dipendere non da un *sema* specifico, quindi ricollegabile direttamente alla natura dell’ἔόν, ma dal rapporto che intercorre tra due “enti concettuali”, cioè l’ἔόν e il νόημα – che a loro volta rinviano a due piani, gnoseologico e ontologico; tre piani addirittura se consideriamo la filosofia parmenidea nel suo insieme dove oltre a *essere e pensare* c’è anche il *dire*, cioè l’esprimere il pensiero –. La pluralità sarebbe dunque richiamata in causa indirettamente. Si potrebbe ipotizzare che Parmenide sostenga l’assoluta identità tra ἔόν e νόημα, per cui la differenza sarebbe solo *apparente*: “l’altro” (ἄλλο) negato sarebbe dunque il piano gnoseologico. Si potrebbe, quindi, sostenere che l’assoluta identità tra i due piani elimina il dualismo onto-gnoseologico tra ideale e reale¹³⁴⁵ – cioè: non esistono due realtà, una ideale e una fisica, ma solo una *unica*, dunque l’ἔόν è uno solo e non c’è nient’altro al di fuori di esso, non c’è un piano logico separato –, ma un tale dualismo si avrà solo con Platone, non si capirebbe dunque il senso storico di una tale dottrina. In ogni caso, anche ammettendo che in qualche modo si possa stabilire una connessione logica e storicamente fondata tra i due aspetti, resta pur sempre il fatto che nessun antico ha cercato di dimostrare l’unità parmenidea partendo da un ragionamento di tal genere. L’unicità sarebbe dunque un “effetto collaterale”, non già un aspetto capitale.

Infine c’è da considerare anche il verso 38, cioè “infatti la Sorte lo ha vincolato ad essere intero/unico e immobile”. Del verso 38 però abbiamo due varianti, una con οὔλον, intero, un’altra con οἶον, unico. Se il verso originale è οἶον ben si capisce il rapporto di causalità; diversamente che rapporto potrebbe mai esserci tra l’indistinzione ἔόν/νόημα e l’interezza? E, in ogni caso, che rapporto potrebbe esserci con l’immobilità? Sospendiamo momentaneamente il ragionamento sul senso dei versi 36-37 e analizziamo il verso 38 per capire quale delle due varianti è preferibile.

5.2 Il verso 38

Il verso 38 è citato da Platone, Simplicio, e, indirettamente, Eusebio e Teodoreto, i quali presentano in vario modo; concentriamoci sul primo emistichio:

1) οὔλον ἀκίνητόν τ’ ἔμειναι | etc...

Questa è la versione maggiormente accettata, e ci è riportata da Simplicio in *In Phys.* 87.1¹³⁴⁶ (38b: τῷ πάντ’ ὄνομ’ ἔσται) e *In Phys.* 146.11 (38b: τῷ πάντ’ † ὀνόμασται)

2) οἶον, ἀκίνητον τελέθει, | τῷ πάντ’ ὄνομ’ εἶναι.

Questa versione ricorre in Simplicio *In Phys.* 29.18 e 143.10 (qui a dire il vero anzi che la virgola dopo τελέθει c’è il punto in alto)

3) οἶον ἀκίνητον τελέθει | τῷ παντὶ ὄνομ’ εἶναι

Questa versione ci è tramandata da Platone (*Theaetet.* 180e 1), e, indirettamente, anche da Eusebio (*Prep. Ev.* XIV, 4, 6.9) e Teodoreto (*Graec. Aff. Cur.* II, 15.2); questi ultimi però non fanno che riportare per intero il passo platonico, per cui solo Platone va considerato come fonte reale.

¹³⁴⁵ In un certo senso penso che in quest’ottica vada letta anche la posizione di chi sostiene una lettura predicazionale, per i quali il senso di questi versi è qualcosa del genere: “di ciò che è si dà una sola definizione/νόημα, quindi non c’è altra definizione” (che vi si possa aggiungere o considerare in alternativa). Questo senso è perfettamente coerente con l’interpretazione predicazionale in generale, ma rinvia comunque necessariamente ad una inscindibilità tra piano ontologico e gnoseologico: la definizione di qualcosa infatti è esattamente ciò che quella cosa è. Tuttavia,

¹³⁴⁶ Solo nei manoscritti EF, il manoscritto D riporta ὄλον.

Per prima cosa si può osservare come la versione 2 e la versione 3 siano sostanzialmente identiche salvo lo spirito di οἶον: οἶον vuol dire “come”, “οἶον” vuol dire unico. A prescindere dal verso parmenideo in sé, οἶον (“come”) non sembra avere molto senso nemmeno all’interno della citazione platonica; per questo motivo l’ipotesi più probabile è che lo stesso Platone in realtà avesse scritto οἶον, successivamente corrotto in οἶον e copiato, partendo dalla versione corrotta, da Eusebio e Teodoreto. Per quanto riguarda la versione di Simplicio con οἶον si possono dare sostanzialmente tre spiegazioni: o è un verso preso dal poema, o è estrapolato da una copia non corrotta di Platone, o è una correzione ad opera dello stesso Simplicio a partire dalla copia corrotta di Platone.

Poiché è quasi sicuro che Platone scrisse οἶον¹³⁴⁷, la questione si riduce alla scelta tra la citazione platonica e quella di Simplicio in *In Phys.* 87.1 e 146.11 – d’ora in poi chiamerò questa semplicemente “versione simpliciana”, per distinguerla da quella “platonica”; quando dovrò esprimermi su *In Phys.* 29.18 e 143.10 lo specificherò –. Tra la versione simpliciana e quella platonica ci sono sostanzialmente tre differenze, e tutte tre sembrano indicarci che la versione corretta si quella di Simplicio.

1. Prima di tutto οἶον/οἶλον: Parmenide utilizza il concetto di οἶον/οἶλον e ἀκίνητον per giustificare il fatto che non vi sia altro oltre l’ἑόν; ma mentre il concetto di οἶλον è stato dimostrato in vario modo, sia implicitamente che esplicitamente (8.4), il concetto di “unico” non è mai stato affermato; vi si può giungere indirettamente a partire da alcune affermazioni dell’Eleate, sostanzialmente da alcune tra quelle analizzate finora, ma come si è visto in ognuno di questi passaggi ciò che emerge è il carattere dell’interezza più che dell’unicità: si può parlare di unicità *in quanto* interezza. Inoltre, se veramente Parmenide avesse scritto οἶον, la conclusione dei versi 36-37 (οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἑόντος) sarebbe solo un’esplicitazione di qualcosa già contenuto nella premessa, non una conseguenza vera e propria; “unico” infatti vuol dire proprio “che non c’è altro”. Al contrario l’interezza non implica di per sé che non vi sia altro; tuttavia, se all’interezza si dà un certo significato specifico, insieme ad altre caratteristiche, può fungere da elemento su cui basare l’asserzione che “null’altro c’è accanto all’ἑόν”. In ogni caso, visto che lo scopo di questi capitoli è analizzare i riferimenti parmenidei in cui si potrebbe scorgere l’affermazione dell’unicità, è inopportuno scartare questa versione di 8.38 per questo motivo. Infine, si ricorda l’ipotesi di Barnes per cui Platone avrebbe correttamente citato il verso come segue: “ἀπερήναντο οἶον· [a capo] οἶλον ἀκίνητον τ’ ἔμειναι [a capo] καὶ ἀλλ’ ὅσα”; in seguito un copiatore avrebbe dimenticato di trascrivere οἶλον facendo sembrare che la citazione iniziasse con οἶον; inoltre ἔμειναι sarebbe stato copiato male diventando τελέθει (ma di questa diversità diremo nel punto 3). La soluzione di Barnes mi pare improbabile perché spiegherebbe solo due delle tre grandi differenze; tuttavia essa spiegherebbe anche come mai Platone scrisse οἶον con lo spirito aspro e non οἶον con lo spirito dolce; infatti οἶον potrebbe voler dire anche “così”, “come ad esempio” o significati simili¹³⁴⁸.

2. La seconda grande differenza che intercorre fra le due varianti è il fatto che nel secondo emistichio Simplicio ci dà ὄνομ’ ἔσται, Platone un improbabile εἶναι; cambia inoltre completamente il senso di tale emistichio; mentre nella versione simpliciana τῶ πάντ’ ὄνομ’ ἔσται si riaggancia al verso seguente, cioè “perciò saranno (soltanto) nomi quelle cose che hanno stabilito i mortali etc...”, nella versione platonica il verso è considerato come un tutt’uno senza alcun riferimento ad altro e avendo come soggetto “εἶναι”, cioè “l’Essere è nome del tutto”. A parte il fatto che, ritengo, sarebbe stato più logico aspettarsi “το εἶναι” se veramente l’infinito fosse stato sostantivato (così come troviamo τὸ ἑόν), questa sarebbe la prima volta in cui Parmenide userebbe l’infinito del verbo essere come soggetto, salvo forse il frammento 3 sul cui senso comunque aleggiano parecchi dubbi. Inoltre, anche ammettessimo l’interpretazione standard, perché Parmenide avrebbe usato l’infinito εἶναι per esprimere “l’Essere” anzi che il solito “τὸ ἑόν”? Tra l’altro senza il “το” iniziale? Infine, se fosse corretta la citazione platonica, come si adatterebbe con il verso seguente? Sembra dunque che il

¹³⁴⁷ Passa, *Parmenide*, 45 n. 44.

¹³⁴⁸ Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 15 n. 58.

secondo emistichio possa inficiare l'affidabilità dell'intera citazione. Esiste tuttavia un'ultima possibile risposta per "salvare" la validità della citazione, cioè che Platone qui stesse citando realmente un verso parmenideo, ma non 8.38. Si tratterebbe, insomma, di un verso a noi sconosciuto. Tale ipotesi fu proposta da Cornford¹³⁴⁹, ma mi pare inaccettabile; in quale sezione del poema andrebbe collocato? Quasi sicuramente nella prima parte, cioè prima del frammento 8. Ma i presunti caratteri di unicità e di immobilità possono trovare una spiegazione solo con il frammento 8. Potrebbe trattarsi di un verso conclusivo, dopo il frammento 19, in una sorta di "riepilogo finale", ma nessuna fonte, né diretta né indiretta, ci autorizza a pensare ad un riassunto; tanto più che, penso, sarebbe alquanto insolito non venisse citato da nessun'altro, visto che avrebbe potuto chiarificare il pensiero dell'Eleate: se si vuole citare il pensiero di un autore e non si vuole esporre tutto il ragionamento, la cosa più facile da fare è citare direttamente la conclusione. In ogni caso l'ipotesi di Cornford va scartata anche per via della terza differenza di cui diremo fra poco. Per concludere questo discorso voglio invece fare un riferimento alla proposta di Palmer per cui Platone "ha cambiato la forma dall'indicativo all'infinito per integrare il verso in modo più scorrevole nel proprio testo [...] poiché la seconda metà del verso non è direttamente rilevante per la questione in esame [scil. l'unità dell'essere]"¹³⁵⁰. Se la proposta di Palmer fosse corretta sarebbe una gravissima accusa deontologica nei confronti di Platone¹³⁵¹; per quanto sia ormai accettato il fatto che gli antichi, soprattutto Aristotele¹³⁵², citassero spesso impropriamente i filosofi a loro precedenti, snaturando il senso di ciò che essi avevano affermato, solo per rinforzare le proprie tesi, modificare il modo così profondo un verso sapendo che il senso era completamente diverso mi pare eccessivo.¹³⁵³ Mentre la modifica di οὔλον in ὄλον potrebbe essere giustificata da un genuino fraintendimento della filosofia parmenidea – e in modo analogo non v'è un grandissimo cambiamento di senso con la modifica ἔμεναι → τελέθει, ma di ciò diremo nel prossimo punto – la modifica ἔσται → εἶναι, *sapendo così di modificare il senso del verso* mi pare qualcosa veramente eccessivo; "in cattiva fede", come diremmo noi oggi. Penso sia più probabile che Platone non avesse sottomano la copia del Poema e stesse andando a memoria oppure copiando da degli appunti parziali e corrotti. D'altronde, se Platone fosse stato interessato solo al primo emistichio, perché citare il verso per intero modificandolo in modo così profondo? In ogni caso, salvo ammettere l'ipotesi di Cornford, la versione platonica sembra inaccettabile.

3. L'ultima differenza consiste nell'uso τελέθει in luogo di ἔμεναι. Ma tale verbo sembra assolutamente fuori luogo, visto che τελέθω originariamente indica l'apparire e il divenire, cioè un "trovarsi ad essere" dal sapore nettamente contingente, per nulla idoneo a descrivere la condizione *necessaria* dell'εἶναι. Tra l'altro, come lo stesso Cornford¹³⁵⁴ osserva "remando" contro la propria proposta, nei filosofi presocratici e in Omero il verbo viene utilizzato *solo* col senso di "divenire". Con questa ultima osservazione cade definitivamente la proposta di Cornford di ritenere questo verso autentico; e a maggior ragione cade l'ipotesi che questa sia la versione originale di 8.38.

Accertato dunque che quasi sicuramente la versione corretta di 8.38 è quella riportataci da Simplicio in *In Phys.* 87.1 e 146.11, perché egli stesso ci riporta la versione corrotta di Platone? Possibile che non si sia accorto della grande differenza, soprattutto relativamente al secondo emistichio? In effetti

¹³⁴⁹ Cornford, *Plato and Parmenides*, 112.

¹³⁵⁰ Palmer, *Plato's Reception of Parmenides*, 259–60.

¹³⁵¹ Secondo Passa "la soluzione di Palmer [...] si commenta da sé", Passa, *Parmenide*, 46 n. 44.

¹³⁵² Sull'attendibilità di Aristotele *supra* p. 97 (nella seconda metà della nota) e p. 129 n. 644.

¹³⁵³ Tuttavia bisogna riconoscere che Platone non era totalmente estraneo a errori (volontari o meno che fossero), anche gravi, di interpretazione degli autori da lui citati; v. Dorothy Tarrant, «Plato's Use of Quotations and Other Illustrative Material», *Clasquar The Classical Quarterly* 1, n. 1–2 (1951): 59–67; Giuseppe Cambiano, «Tecniche dossografiche in Platone», in *Storiografia e dossografia nella filosofia antica* (Torino: Tirrenia Stampatori, 1986), 60–84.

¹³⁵⁴ Francis MacDonald Cornford, «A new fragment of Parmenides», *The Classical Review* 49, n. 4 (1935): 123, <https://doi.org/10.1017/S0009840X00067883>.

lo stesso Simplicio in *In Phys.* 29.18 e 143.10 sembra interessato solo al primo emistichio, non al secondo, e questo potrebbe parzialmente giustificare il fatto che non si fosse accorto dell'errore. Oppure potrebbe aver ritenuto che questa citazione fosse riferita ad un altro verso del Poema, similmente a Cornford; ma, mentre Cornford era legittimato a porre questa ipotesi, Simplicio, che aveva il testo parmenideo nella sua integrità, doveva sapere che un tale verso nel poema non era presente. Tutto ciò non fa che gettare ulteriori ombre sulla reale conoscenza e comprensione da parte di Simplicio del poema parmenideo.

5.3 Ancora su οὔλον – un confronto con Senofane.

Del concetto di interezza abbiamo già in parte discusso, e abbiamo già visto come, stando alla definizione di Aristotele, debba comprendere la pluralità. Ma questa pluralità deve essere intesa come una somma di ὁμοῖα, come sostiene Untersteiner, o può includere anche elementi eterogenei, come nell'interpretazione che qui si sta proponendo?¹³⁵⁵ Un'interessante punto di vista su questa questione ci è fornito proprio da Untersteiner, che, nella sua monografia su Senofane, sembra fornirci elementi proprio a favore della nostra tesi e contrari alla propria.

Sesto Empirico (*Adv. Mat.* IX 144 = 21 A 24 DK) ci riporta un interessante frammento di Senofane:

οὔλος ὄραϊ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δέ τ' ἀκούει.

[Dio?] tutto intero vede, tutto intero pensa, tutto intero ode.

Tale passaggio probabilmente era noto nell'antichità, visto che anche Diogene (*Vitae Phil.* IX, 9.8-9 = 21 A 1.16 DK), riassumendo il pensiero del Colofonio, lo cita indirettamente:

[...] ὅλον δὲ ὄραν καὶ ὅλον ἀκούειν [...]

[...] che tutto intiero vede e tutto intiero ode [...]

Quasi certamente a questi versi dovette pensare anche l'anonimo autore (Pseudo-Aristotele) del *De Melisso Xenophane Gorgia* quando, nella sezione dedicata a Senofane, dichiara:

ἓνα δ' ὄντα ὁμοιον εἶναι πάντη, ὄρωντα καὶ ἀκούοντα τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντη· εἰ γὰρ μή, κρατεῖν ἂν καὶ κρατεῖσθαι ὑπ' ἀλλήλων τὰ μέρη θεοῦ [ὄντα], ὅπερ ἀδύνατον.

Se poi è uno, è uguale in ogni sua parte, e vede e ode e ha gli altri sensi in ogni sua parte: se no, le parti di dio fra di loro dominerebbero e sarebbero dominate; il che è impossibile.¹³⁵⁶

¹³⁵⁵ O meglio: eterogenei sotto il punto di vista sensibile, omogenei dal punto di vista intellettuale nello specifico rispetto dell'essere "parti dell'ἔόν", cioè parti (in un determinato rapporto) della/nella realtà, cioè "esseri reali"; in questo senso accolgo la possibilità suggerita da Palmer (Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy.*) che ἀληθείη indichi la "realtà" più che la "verità", o meglio ancora che entrambi gli aspetti siano facce di una medesima medaglia: ciò che è vero è vero in quanto è reale e la realtà è manifestazione di ciò che è vero. Non per questo ovviamente bisogna cadere nella tentazione di affermare un realismo o un idealismo *ante litteram*, tra i due termini non vi è la priorità di uno sull'altro (cfr. *supra* p. 37). Gli ἔόντα dunque sono omogenei "per il fatto di essere" (cioè perché sono tutti collegati fra di loro e inclusi nell'ἔόν che è la Realtà Intera, cfr. 8.22-25) ed è certamente corretto accettare che "il fatto di essere" è comune a tutti gli enti come conseguenza della riflessione parmenidea; ma appunto è una conseguenza, non il senso vero e proprio della sua filosofia. L'ἔόν è la totalità della realtà – che non può che essere *realtà fisica* –, non l'esistenza come "comun denominatore"; questa è una conseguenza/riflessione posteriore. Gran parte delle osservazioni di chi sostiene l'interpretazione esistenziale (o esistenziale e predicativa contemporaneamente) risultano corrette e coerenti (fra di loro e rispetto al sistema intero) proprio perché dipendono logicamente da questa verità primaria.

¹³⁵⁶ *De M.X.G.* 3, 977 a 36-39 = 21 A 28, 6 DK, traduzione di Giannantoni

Tralasciando la questione dell'attendibilità del trattato, soprattutto in riferimento a Senofane, pare alquanto curioso che il termine οὔλον viene rimpiazzato dall'espressione “ὅμοιον πάντη”. Untersteiner, giustifica questo mutamento terminologico come segue:

“πᾶς esprime la somma di parti omogenee, cioè ciò che risulta ὅμοιος nel senso qualitativo, proprio dei Megarici: si veda Aristot. Met. 1018 a 15: [...]. Perciò ὅμοιον πάντη (che non è solo dell'Anonimo 977 a 37, ma anche di qualche dossografo [cfr. A 31, p. 122.13; A 33, p. 122.33] che già sappiamo aver conservato una tradizione contaminata) non sembra essere identico a οὔλος ὄραϊ κτλ. e, soprattutto, questa coincidenza esula da ὄρωντα καὶ ἀκούοντα τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντη (977 a 37-38). L'Anonimo, dunque, postula un concetto del divino (o dell'essere) che corrisponda a un'ὁμοιότης di parti omogenee (ὅμοιος πάντη), vale a dire di un'ὁμοιότης talmente inscindibile, che escluda le parti destinate a divenire *eo ipso* μέρη. Perciò l'Anonimo dice che dio ὅμοιος πάντη deve possedere tutte le sensazioni πάντη, cioè nelle sue parti perfettamente eguali, che non si distinguano quindi qualitativamente le une dalle altre: quindi anche ὄραϊ κτλ. sono, implicitamente, predicazioni che introducono nel divino l'ἀνομοιότης e, perciò, in quanto contraddicenti all'ὁμοιότης, sono da eliminare dal divino (cfr. 978 a 3-7): se si dovessero ammettere, ecco che si presenterebbero μέρη, che essendo μέρη di dio, sarebbero soggette a dominare e a essere dominate. Nel momento in cui Dio non sia più ὅμοιος πάντη, per il costituirsi di parti in quanto sono “parti di dio” si ricadrà nell'aporia politeistica già precedentemente rilevata dall'Anonimo nella sezione mediana di quest'argomento ... (977 a 24-36). Invece οὔλος di Senofane non esclude le parti distinte e, quindi, non esclude la pluralità e, perciò, il politeismo. L'Anonimo confuta appunto Senofane allo scopo di togliergli una concezione, che escluda l'assoluta unità, introducendovi una differenziazione qualitativa”¹³⁵⁷

Stando a questa ricostruzione dello storico italiano l'anonimo avrebbe sostituito οὔλον con un derivato di πᾶς in quanto πᾶς può escludere totalmente le parti (μέρη) eterogenee, mentre l'οὔλον sembrerebbe implicarle. Sembrerebbe che Untersteiner dica: Parmenide intende l'ὄν come οὔλον costituito come composto da parti omogenee, quindi non distinguibili; Senofane pure utilizza il termine οὔλον ma il commentatore lo modifica perché il termine implica le parti eterogenee distinguibili. Evidentemente ci si trova di fronte ad una *impasse*.

La questione chiaramente non è qui risolvibile, però è interessante notare come la filosofia arcaica si muovesse tra queste ambiguità che per noi, che siamo sostanzialmente post-aristotelici e analitici, costituiscono un vero e proprio motivo di crisi, quando non addirittura di contraddizione. Al contrario, come i testi mostrano in modo evidente, gli antichi non vedevano ostacoli; anzi, spesso questa “sovrabbondanza di significato” era una ricchezza, motivo di fecondità filosofica. Questo specifico passo, per esempio, è estrapolato proprio dalla sezione in cui l'autore del *De M. X. G.*

¹³⁵⁷ Untersteiner, *Senofane. Testimonianze e frammenti*, LXI; cfr. Mario Untersteiner, «Studi eleatici: Senofane e Melisso nel “De Melisso, Xenophane, Gorgia”: una polemica megarica?», *Antiquitas* 8, n. 1/2 (1953): 65.

riassume la dimostrazione del concetto di unità¹³⁵⁸ del divino¹³⁵⁹. Pare dunque che per Senofane non vi fosse alcun problema a conciliare l'unità con la molteplicità eterogena; al contrario, purché questa stessa molteplicità fosse "unificabile" in base a *un qualche parametro* – non ci interessa entrare nel dettaglio della filosofia di Senofane – allora la stessa *unificabilità* poteva permettere l'asserzione dell'*unità*. Ciò è, sostanzialmente, ciò che qui si sta affermando a proposito della filosofia parmenidea, cioè che l'unità può essere sì dedotta dal Poema ma solo come unificazione del molteplice sensibile; non assolutamente come unicità semplice e assoluta.

5.4 Un'ipotesi di lettura in armonia con l'interpretazione qui proposta e conclusioni

Come asserito precedentemente non si può entrare nel dettaglio di tutte le specifiche interpretazioni di questi versi. Tuttavia non reputo ci si possa nemmeno esimere dal presentare un tentativo di lettura che sia compatibile con la tesi di fondo suggerita. Provo dunque a presentare una proposta interpretativa, pur consapevole del fatto che essa è ancora "acerba" sotto alcuni punti di vista¹³⁶⁰.

Se noi ipotizziamo che l'unità parmenidea sia l'unità dell'intero composto da parti che esclude altro *all'infuori* dell'ἕὸν stesso, i tre momenti (vv. 34-36a; 36b-37a; 37b-38a) sembrano essere connessi in maniera molto più chiara che se noi ammettiamo l'unità assoluta: (1° momento) poiché esiste un determinato rapporto tra l'essere e il pensiero (di qualsiasi natura esso sia), il pianto ontologico (o *ontico* se si accetta una visione puramente fisica come quella qui proposta) è connesso con quello gnoseologico-epistemologico;¹³⁶¹ (2° momento) perciò non si dà nulla che sia "estraneo" all'ἕὸν, cioè

¹³⁵⁸ In realtà la questione dell'unità in Senofane non è molto più chiara che in Parmenide; secondo Reale diverse testimonianze sono falsate dall'evoluzione della filosofia eleatica, in particolar modo con Melisso, motivo per cui si sarebbe teso ad attribuire a Senofane, ritenuto a torto fondatore della scuola di Elea, teorie non sue, v. Reale, *Melisso*, 124–40; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 792–808. Molto probabilmente delle influenze ci sono realmente state, ma ciò non farebbe che avallare l'ipotesi di fondo qui sostenuta, cioè che è molto probabile che se Platone e i filosofi successivi videro in Parmenide il filosofo dell'unità – e soprattutto di *un certo tipo di unità* – ciò può dipendere dall'influenza delle conclusioni di altri autori che si ponevano in continuità col pensiero parmenideo – in particolar modo Melisso e i Megarici – e, partendo sostanzialmente dalle medesime basi o dalle conclusioni di Parmenide, derivarono l'esplicitazione del concetto di unità ed *unicità*. Cfr. Giovanni Cerri, «Il frammento Lebedev di Senofane (Fr. dub. 47 Gent.-Pr.)», *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 69, n. 3 (2001): 25–34, <https://doi.org/10.2307/20546696>.

¹³⁵⁹ Non bisogna scordarsi che comunque per Senofane il soggetto è "dio" mentre per Parmenide non pare lecito compiere l'unificazione divinit-ἕὸν; sul tema v. Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 235–36 n. 18.

¹³⁶⁰ In particolar modo riconosco delle difficoltà nel leggere "ἀκίνητον" in questo contesto; penso servirebbe rivalutare il concetto di "immobilità" all'interno di tutto il poema (cfr. *supra* p. 220). La mia ipotesi interpretativa del concetto di immobilità, cioè come equilibrio tra le parti che sono in rapporti tali per cui il "risultato finale" non cambia – nelle pagine seguenti spiegherò meglio il concetto – sembra essere confermato indirettamente da Simplicio che in *In Phys.* 29.12 e sgg (v. in particolare il rigo 17 dove compare il termine ἐξηρημένον, "trascendente") espone la teoria per la quale l'ἕὸν *trascende* il concetto stesso di mobili/immobile (v. Licciardi, *Parmenide tradito, Parmenide tradito*, 312–22.). Nella lettura da me proposta, infatti, l'ἕὸν risulta "immobile" non perché si trovi come "cristallizzato" ma perché, includendo tutto (comprese le configurazioni passate e future della Realtà, non solo la realtà "in atto") risulta praticamente impossibile da alterare col movimento delle parti; servirebbe una creazione *ex nihilo* (o una distruzione assoluta) che tuttavia è stata più volte esclusa. In questo senso dunque l'immobilità non è sinonimo di staticità e non si contrappone al movimento in quanto tale – anzi lo ricomprende, sebbene in un modo specifico, cioè determinato dalle leggi della fisica, viene se mai negato il movimento libero/casuale – ma alla possibilità che il movimento (che è accettato) comprometta l'assetto totale. In questo specifico senso, dunque, l'immobilità intesa da Parmenide "trascende" il concetto di moto stesso inteso nel senso classico.

¹³⁶¹ C'è una differenza tra l'ipotesi dell'identità tra piano ontologico e gnoseologico formulata da me precedentemente per spiegare un eventuale monismo assoluto e il rapporto qui ipotizzato. Mentre nel caso del monismo assoluto è necessario che il rapporto sia identitario, in questo secondo caso basta un rapporto di correlazione che garantisca che ad un dato ente X (o insieme di enti X₀ X₁ X₂ etc...) *corrisponda necessariamente* un dato concetto Y, senza che però Y venga confuso con X. Questo concetto di correlazione

che non sia collegato(/ricompreso) ad(/in) esso; se in particolar modo consideriamo l'ἔόν come la *totalità assoluta*, che quindi comprende anche il piano del pensiero, ecco che ben si capisce come mai nulla esista “oltre/eccetto” (πάρεξ) l'ἔόν: anche il piano del pensiero è *parte* dell'ἔόν, non si giustappone ad esso.¹³⁶² (3° momento) Infine, Parmenide conclude che tutto ciò è tale per il fatto che la Sorte ha vincolato l'ἔόν ad essere οὔλον, cioè un intero che comprende le parti, tra cui il pensare.

Nel terzo momento, tuttavia, non viene utilizzato solo il concetto di οὔλον, ma anche di immobilità, ἀκίνητον. Per questo termine la questione è più complessa: l'immobilità *fisica* può senza dubbio essere utilizzata per argomentare la negazione del vuoto – l'ἔόν non si muove perché non ha uno spazio vuoto verso cui muoversi –, ma come si inserisce in un contesto in cui l'unità (o unicità, a seconda del punto di vista) viene dedotta a partire dalla correlazione (di qualsiasi natura) tra ciò-che-è e la conoscenza di ciò-che-è? Nelle interpretazioni tradizionali l'unica spiegazione possibile sembra essere che, essendo l'ἔόν perfetto, gli viene negata la possibilità di trasformarsi, cioè di “muoversi” verso altro. Questa spiegazione è coerente col discorso intero, ma sembra rifarsi maggiormente ai versi 30-32 (dove si sostiene che la Necessità tiene l'ἔόν nei suoi “limiti” e gli impedisce qualsiasi trasformazione perché è perfettamente compiuto), più che ai versi immediatamente precedenti. Con la proposta di lettura qui fornita, in particolar modo tenendo presente quanto ipotizzato circa la comprensione nell'ἔόν degli eventi futuri e passati in quanto vincolati dalle ferree leggi della fisica, è invece possibile armonizzare meglio tutto l'insieme di questi versi: poiché l'ἔόν è la totalità dell'esistente che esiste in un dato modo – e non può non esistere o esistere in un modo diverso, purché si considerino le evoluzioni future del mondo come già “implicitamente contenute” nell'ἔόν –, allora non è possibile nessuna trasformazione dell'ἔόν – nella sua totalità, gli enti-fenomeni possono modificarsi e anzi si modificano necessariamente, proprio secondo i modelli forniti nella seconda parte del Poema¹³⁶³ – in quanto i *vincoli/collegamenti* tra gli enti impediscono mutamenti che non siano già compresi nello *status* attuale dell'ἔόν. Questa “immobilità”, dunque non è da intendersi

necessaria altro non è che il principio basilare di ogni scienza e sapere in generale; per noi appare forse scontato, ma nel clima culturale greco dell'epoca parmenidea in cui il concetto di sapere scientifico si stava formando, era necessario saper distinguere tra il *nuovo sapere* e quello *tradizionale*, sostanzialmente poetico; si pensi, per esempio, all'assoluta tranquillità con cui ogni poeta, pur riagganciandosi a un *substratum* culturale mitico condiviso e riconoscibile, poteva modificare come più riteneva opportuno le vicende degli dei, dalle meno rilevanti fino alle questioni di teogonia. Al contrario, chiunque avesse voluto enunciare una proposizione filosofico-scientifica, doveva escludere tutto ciò che era contraddittorio con essa, il sapere scientifico che andava formandosi doveva essere *esclusivo*, non si potevano accettare più spiegazioni per un medesimo ente-fenomeno. Sulla nascita della scienza nell'antica grecia, con particolare riferimento al contesto ionico e parmenideo, si veda Cerri, *Parmenide*, 26–49. Cfr. Adolfo Levi, «Parmenide, Platone, la scienza moderna e il problema dell'intelligibilità dell'esperienza», *Scientia* 42 (1948): 80–82; Domenico Mustilli, «Filosofia e scienza: un problema di cultura», in *Eredità della Magna Grecia. Atti del quinto Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 10-14 ottobre 1965)*, 1966; Jaap Mansfeld, «Mito, scienza, filosofia: una questione di origini», *Quaderni di storia* 10, n. 20 (1984): 43–67; Flavia Marcacci, *Alle origini dell'assiomatica: gli Eleati, Aristotele, Euclide* (Roma: Aracne, 2009), 41–72; Calenda, *Epistemologia greca del VI e V secolo a. C.*, 19–41, 139–219 (in particolar modo 160-161); Calenda, *Un universo aperto*, 17–23; Rossetti, *Un altro Parmenide. Volume II*, 165–68.

¹³⁶² Nel medesimo senso ma in “direzione inversa” argomenta Calenda, per il quale il sapere scientifico deve comprendere (e quindi identificarsi con) la totalità dell'essere, Calenda, *Epistemologia greca del VI e V secolo a. C.*, 160–61.

¹³⁶³ Che la seconda parte del poema fornisca modelli per spiegare il mutamento degli enti e i rapporti causa-effetto è evidente già dalla semplice lettura dei frammenti superstiti; primo fra tutti si consideri il frammento 10 dove la Dea dichiara esplicitamente che il κοῦρος apprenderà la “natura” (φύσις) degli enti e di come questi si modifichino, “le azioni e le vicende della Luna” (v. 4) etc...; nel frammento 11 si annuncia la spiegazione di come si formarono gli astri, ed una parziale spiegazione avviene proprio col frammento 12 dove, tra l'altro, si spiega in che modo avvenga la procreazione, forse il fenomeno di naturale per eccellenza – col frammento 18, a prescindere dal suo senso specifico, ci viene inoltre spiegato come mai a volte questo fenomeno non produca l'effetto sperato; il frammento 13 ci suggerisce inoltre un abbozzo di teogonia; infine il frammento 19 ci conferma che nella seconda parte del poema si sono spiegati i fenomeni fisici (apparire, nascita, accrescimento, morte, vv. 1-2), cioè si sono forniti modelli del mutamento.

principalmente come immobilità spaziale in senso stretto – sebbene pure questo senso sia presente se si accetta la negazione del vuoto –, piuttosto come situazione di un *equilibrio dinamico* fra le parti: esse, infatti, sono collegate dai rigidi legami delle leggi fisiche, perciò non sono libere di muoversi liberamente (per esempio: la luna non può risplendere quando c'è il Sole, ma solo di notte, alcune piante non possono dare frutti in inverno etc...) ma solo in un rapporto di reciproco movimento (per esempio: se qui è pieno Giorno dall'altra parte della Terra è piena Notte, noi non vediamo la luce della Luna ma qualcun altro in un altro punto del pianeta sì, alcune piante non stanno producendo frutti qui da noi ma in altre parti del mondo sì e viceversa). Sull'importanza dell' *immobilità dei legami* tra le parti (enti-fenomeni) del Cosmo Parmenide tornerà anche col frammento 10 versi 5-7¹³⁶⁴: tali legami non impediscono il movimento in senso assoluto, ma lo vincolano a svilupparsi secondo delle determinate leggi; ciò è provato dal fatto che, proprio in quegli stessi versi, la Dea dichiara che la Necessità “guida” il cielo, cioè detta un movimento. La conseguenza ultima di tutto ciò è che sebbene le singole parti siano in costante movimento, l'ἕὸν nella sua totalità mantiene inalterato il “rapporto interno” fra le parti, dunque si trova in una situazione di *equilibrio dinamico e stazionario*.

Per fare un esempio banale, immaginiamoci una boccia per i pesci, piena di sola acqua, senza né pesci né altro: se non la stiamo agitando ed è su un ripiano stabile (cioè che non subisce accelerazioni o decelerazioni) noi vediamo l'acqua completamente immobile. Tuttavia, grazie alla conoscenza delle leggi della fisica, sappiamo bene che le molecole di acqua sono in costante movimento.¹³⁶⁵ Nel suo complesso la massa d'acqua occupa sempre il medesimo posto, perciò possiamo dire che “l'acqua è ferma”; tuttavia nessun atomo che la compone è immobile. Che un pensiero del genere sia possibile nel periodo in cui scrive Parmenide è chiaramente dimostrato dalle conclusioni di Eraclito secondo le quali anche ciò che appare immobile in realtà è in movimento.

A questa concezione se ne aggiunge un'altra di natura complementare, che ugualmente ho cercato di far emergere, cioè che i legami che tengono unite le parti – cioè che rendono *παρεόντα* gli *ἀπεόντα* come vedremo con l'analisi del frammento 4 – sono “fissi” e non mutevoli; se esiste un determinato rapporto di causa effetto (es. lancio una pietra in aria, quella sale fino a un certo punto, poi cade a terra) questo è immutabile nel tempo e nello spazio, a parità di identiche condizioni, si ripeterà in modo identico. Questo d'altronde è il principio di reiterabilità dell'esperimento scientifico. Ovviamente qui possiamo esporre la questione utilizzando termini più consoni di quanto non potesse fare Parmenide grazie all'evoluzione scientifica, tuttavia i principi espressi sono i medesimi.

Se accettiamo questa duplice¹³⁶⁶ concezione dell'immobilità, ecco che allora si può spiegare come mai questa è collegata al concetto di οὐλον: il concetto di immobilità, in tal senso, può essere inteso *solo* se noi consideriamo l'ἕὸν come una molteplicità aggregata al modo dell'intero, cioè con tutte le parti strettamente unite e inscindibili.

Seguendo l'ipotesi di lettura esposta in questa tesi, risulterebbe dunque che (1) il rapporto tra ciò che esiste e la conoscenza – come sia questo rapporto è spiegato nel frammento 4, cioè consiste nel fatto che il νοῦς rivela il collegamento fra gli enti-fenomeni che sensibilmente paiono scollegati poiché lontani nello spazio e nel tempo; per esempio la ragione ci permette di capire che l'illuminazione

¹³⁶⁴ “[...] e conoscerai altresì il cielo che tutto circonda, donde ebbe origine, e come la Necessità lo guidò e costrinse a tenere fermi i confini degli altri”, “εἰδήσεις δὲ καὶ οὐρανὸν ἀμφὶς ἔχοντα // ἔνθεν [μὲν γὰρ] ἔφου τε καὶ ὡς μιν ἄγουσ(α) ἐπέδησεν Ἀνάγκη // πείρατ' ἔχειν ἄστρον.”, trad. Reale in Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 113. Si faccia attenzione particolarmente a ἔχοντα e ἔχειν (da me messi in corsivo) che reputo siano da intendersi proprio secondo quella particolare sfumatura di significato che dà origine al composto συν-ἔχω, il cui senso ultimo della “legatura” (e con esso anche quello derivato dell' “essere contenuto”) è implicitamente presente pur senza il prefisso συν-.

¹³⁶⁵ Addirittura noi sappiamo che qualsiasi oggetto, persino un blocco di piombo, è composto da particelle in costante movimento, l'immobilità totale si avrebbe solo allo zero assoluto (-273,15°).

¹³⁶⁶ In realtà triplice se accettiamo anche l'immobilità come mancanza di vuoto; ma la mancanza di vuoto la si può dedurre implicitamente da quanto abbiamo detto.

della Luna dipende dalla luce solare, fr. 15 – è tale per cui (2) non si dà alcun ente-fenomeno al di fuori dell'ἔόν, (3) poiché l'ἔόν è un intero (cioè un insieme di parti connesse) in equilibrio (cioè le parti connesse rimangono sempre connesse, i legami non si sciolgono). D'altra parte se ci fossero altre realtà, cioè enti che non sono compresi nell'ἔόν, questi perturberebbero l'ἔόν stesso potendo stabilire dei nuovi legami con esso.

Apparentemente potrebbe sembrare che l'argomento ripeta quanto già detto nei versi 22-25: non ci sono enti che sfuggono all'ἔόν, quindi non c'è altro oltre l'ἔόν. In realtà i versi 22-25 portano esplicitamente solo alla conclusione che l'ἔόν è un intero per continuità a cui nulla manca internamente, come si evince anche dal prosieguito, soprattutto dal verso 33: “infatti non manca di nulla; se fosse [senza compimento, cfr.v32] mancherebbe di tutto”. L'esclusione esterna, sebbene fosse implicita nel ragionamento e parzialmente dichiarata (οὐδέ τι τῆ μᾶλλον v.22), non era tuttavia stata dimostrata. Nel blocco argomentativo dei versi 34-38 invece, partendo dal fatto che l'ἔόν sia un intero immobile (v.37-38) e dal fatto che la realtà stessa è intelligibile – qualsiasi sia la lettura specifica dei versi 34-36 ed il rapporto tra essere e sapere, è evidente che Parmenide vuole affermare l'intelligibilità dell'ἔόν – l'Eleate deduce la non esistenza di altro oltre l'ἔόν, cioè la sua *unicità dal punto di vista esterno*.

Si potrebbe pensare allora che si stia ripetendo quanto detto ai versi 12-13: “e nemmeno da ciò-che-è [o da ciò-che-non-è] concederà la forza di una certezza che nasca qualcosa accanto(/dopo) ad esso”¹³⁶⁷. In realtà sebbene la conclusione sia *di fatto* la medesima l'argomentazione è diversa: in 8.12-13 si sta negando la possibilità della nascita (dall'ἔόν o dal μὴ ἔόν), in 8.36-37 si sta negando in generale la possibilità di altro accanto l'ἔόν. Se poi si leggono i versi 12-13 nell'ottica temporale come fa Palmer le differenze emergono ancora più chiaramente.¹³⁶⁸

In ogni caso, anche prendendo in considerazione le interpretazioni più tradizionali, ciò che conta per questa ricerca è che, considerando *anche* ciò che si è detto sul concetto di οὐλον in Senofane, l'unica pluralità che viene negata è quella esterna.

6. Frammento 8 versi 53-54 - μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν· τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν.

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας/γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν.

Per quanto riguarda l'aspetto delle varianti con questi versi fortunatamente pare non ci siano problemi rilevanti. Essi sono citati ben tre volte da Simplicio, che tuttavia è la nostra unica fonte, e ogni volta sono citati in modo praticamente identico. L'unica minima variazione è γνώμας (dativo plurale) anzi che γνώμας (accusativo plurale) in *In Phys.* 30.23 e in alcuni manoscritti di *In Phys.* 180.1¹³⁶⁹; sebbene il senso letterale cambi (nel caso dell'accusativo “hanno deciso di dar due

¹³⁶⁷ Traduzione modificata da me a partire dalla traduzione di Reale (Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 101.)

¹³⁶⁸ In 8.37 il senso di πάραξ è chiaramente spaziale, in quanto al verso 36 viene esplicitato “nulla è o sarà”: se il senso del πάραξ fosse temporale si avrebbe una ripetizione inutile e anzi inaccettabile in quanto il verbo essere al presente non potrebbe essere inteso come presente “assoluto” (cioè come nelle proposizioni matematiche) essendoci anche il futuro: cosa vorrebbe dire “nulla è o sarà dopo l'ἔόν”? L'espressione nel suo complesso implica la temporalità, ma il πάραξ è necessariamente da intendersi in senso spaziale.

¹³⁶⁹ 180.1 in DEF².

nomi/forme”¹³⁷⁰ o “hanno fissato due forme per nominare le loro impressioni”¹³⁷¹; nel caso del dativo “fissarono due forme nelle loro decisioni”¹³⁷²), il senso logico è comunque il medesimo, cioè che i mortali “nominarono due forme”. Nessun problema invece per il verso 54.

Ciò su cui invece i critici hanno molto discusso è sul significato di questa coppia di versi, soprattutto per quanto riguarda il verso 54. Trattando la teoria di Mourelatos abbiamo già visto le principali criticità di questi versi e, di conseguenza, le possibili traduzioni. Ricapitolando:

1. Non si capisce se il primo emistichio – τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν – esprima (1a) l’opinione dei mortali *sbagliata* oppure (1b) la verità che non è stata colta dai mortali e quindi “a proposito di questa questione” essi si sono sbagliati
2. Vi sono dubbi su come debba essere inteso quel “τῶν μίαν”, cioè se come (2a) “l’uno dei due” (quindi “l’uno o l’altro”) oppure come (2b) “unità dei quali”
3. Non si ha la certezza di come intendere quell’ “οὐ χρεῶν” che potrebbe esprimere sia la (3a) “non-necessità che”, sia la (3b) “necessità che non”.

A seconda di come si sceglie di orientarsi tra questi problemi il senso delle principali possibili letture che derivano può essere:

- A. i mortali hanno utilizzato due forme ma in realtà avrebbero dovuto utilizzarne una sola¹³⁷³ (1a+2a+3a);
- B. i mortali hanno posto due forme, ma non era necessario nominarne (nemmeno) una¹³⁷⁴ (1b+2a+3b);
- C. l’unità dei quali i mortali pensavano non fosse necessaria, ma in realtà lo era e non l’hanno capito¹³⁷⁵ (1a+2b+3a);
- D. l’unità non era necessaria, ma i mortali hanno pensato di sì (1b+2b+3a);
- E. i mortali pensavano non bisognasse porre l’unità, ma in realtà tale unità è possibile¹³⁷⁶ (1a+2b+3b);
- F. i mortali hanno pensato fosse necessaria l’unione, ma in realtà questa unione è assolutamente scorretta¹³⁷⁷ (1b+2b+3b).

Poiché tutte queste letture sono grammaticalmente possibili, sebbene alcune siano preferibili rispetto ad altre, è evidente che questi versi possono essere considerati a sostegno della tesi dell’unità assoluta dell’essere, ma è anche vero che essi di per sé non costituiscono un elemento probante. D’altra parte le uniche due letture che potrebbero portare al monismo sono le prime due, tuttavia la A è ormai ritenuta erranea in quanto si appoggia sull’interpretazione suggerita da Aristotele (*Metaph.* 986 b 27 = 28 A 24 DK) per cui i principi Luce e Notte vanno identificati, rispettivamente, con Essere e Non-Essere. Rimarrebbe dunque solo la lettura B, che è quella che effettivamente porta alla concezione

¹³⁷⁰ “Ils ont pris la décision”, così traduce O’Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 44.

¹³⁷¹ Così traduce Cerri, *Parmenide*, 245–46.

¹³⁷² “Dans leurs décisions”, O’Brien, *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide.*, 44.

¹³⁷³ Questa è l’interpretazione standard, Zeller e Mondolfo, *Gli eleati*, 244–60 specialmente p. 244 e le note 26 e 31.

¹³⁷⁴ Cornford, «Parmenides’ Two Ways», 109; Cornford, *Plato and Parmenides*, 46 nota 3. Similmente Edwin L. Minar, «Parmenides and the World of Seeming», 51; Pasquinelli, *I presocratici*, 406. Così traduce anche Untersteiner (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, CLXX–CLXXI. = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 182–83.) il quale tuttavia considera come soggetti Fuoco e Notte; la coppia Luce-Notte è invece accettata (*supra* p. 59). Al contrario gli altri autori che seguono questa lettura escludono completamente Luce e Notte in quanto ritengono che i due principi verrebbero ad aggiungersi al principio “essere” e, quindi, sarebbero “non-essere”.

¹³⁷⁵ Per Esempio Ruggiu in Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 314.

¹³⁷⁶ Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides», 53; Croissant, «Le début de la Doxa de Parménide», 103; Cherniss, «The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy», 138; Tarán, *Parmenides*, 86, 220.

¹³⁷⁷ Proposta ma non accettata “come prima scelta” da Mourelatos (Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 84–85.)

dell'έόν come *uno e indistinto*, quello stesso έόν che, secondo la ricostruzione di Reale, verrà criticato da Aristotele proprio in quanto ὁμοιον. Tuttavia, come giustamente nota Barnes¹³⁷⁸, i principi che vengono negati sono prettamente materiali, per cui anche accettando questa lettura, si negherebbe solo il pluralismo materiale. Nonostante l'osservazione sia corretta, mi trovo però in disaccordo con le conclusioni che ne trae Barnes: si è già detto infatti di come sia difficile parlare di “materialismo” vero e proprio, cioè opposto a qualcosa di “immateriale”, come lo intenderemmo noi oggi. Per gli antichi (almeno fino a Platone) non vi era altro che la materia, perciò la questione non poteva porsi. Così come si è accettata la teoria della NMT di Mourelatos, che di fatto riduce ad “ente (materiale)” tutto ciò che materiale in senso proprio non è – in realtà anche qui ci sarebbe da discutere –¹³⁷⁹, non si può che rigettare la conclusione di Barnes per la quale Parmenide, “anche accettando l'implausibile costruzione monistica”¹³⁸⁰, starebbe negando solo il pluralismo materiale. L'intero universo parmenideo è infatti fisico-materiale. Se si accetta l'interpretazione monistica di questo verso, allora si sta affermando un monismo assoluto, non solo materiale.

Mentre dunque in tutti gli altri passi analizzati si poteva dedurre un'esclusione esterna, in 8.54, *solo ed esclusivamente inteso secondo la lettura B*, possiamo effettivamente rinvenire l'esclusione della differenziazione intera, cioè l'esclusione del molteplice in senso assoluto. D'altra parte, tutte le altre interpretazioni, affermano la pluralità; in particolar modo la lettura C non solo dichiara la molteplicità, ma sostiene proprio che l'έόν è l'*unità* di questi due principi;¹³⁸¹ e poiché tutti gli ENTI sono riconducibili a questi principi costitutivi, allora l'έόν è l'*insieme* di tutti gli ENTI.

7. Frammento 4 – λεῦσσε δ' ὁμως ἀπεόντα νόφ παρεόντα βεβαίως ...

7.1 Il frammento

Il frammento, per intero, ci è riportato solo da Clemente, *Strom.* V, 2, 15, 5.3-6:

[1] λεῦσσε δ' ὁμως ἀπεόντα νόφ¹³⁸² παρεόντα βεβαίως·

[2] οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὼν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι¹³⁸³

[3] οὔτε σκιδνάμενον πάντη πάντως κατὰ κόσμον

[4] οὔτε συνιστάμενον·

Accettiamo provvisoriamente la traduzione di Reale¹³⁸⁴ che mi sembra la più letterale possibile:

[1] Considera come le cose che pur sono assenti, alla mente siano saldamente presenti;

[2] infatti non potrai recidere l'essere dal suo essere congiunto con l'essere,

[3] né come disperso dappertutto in ogni senso nel cosmo,

[4] né come raccolto insieme.

¹³⁷⁸ Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 16. Questa osservazione era comunque già implicita nei ragionamento di Untersteiner che differenzia la coppia Fuoco-Notte la Luce-Notte, *supra* p. 59.

¹³⁷⁹ Si pensi al paradosso del Gatto di Schrödinger (per cui è impossibile definire se certe particelle subatomiche abbiamo una natura corpuscolare-materiale o ondulatoria) e alla questione dell'entanglement quantistico in generale, nonché a tutte le teorie in ambito neurologico per cui i pensieri (quindi anche le idee) non sono altro che risultati di fenomeni chimici.

¹³⁸⁰ “we may accept the implausible monistic construe”, Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 16.

¹³⁸¹ Per ovvi motivi l'interpretazione C è quella verso cui va la mia preferenza.

¹³⁸² Alcuni editori preferiscono stampare νόωι, ma ciò è ovviamente irrilevante.

¹³⁸³ I manoscritti riportano ἔχθεσθαι, ma si tratta sicuramente di un errore; la versione di Damascio riporta correttamente ἔχθεσθαι.

¹³⁸⁴ Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 93.

Il verso 1 ci è poi riportato anche da Proclo (*In Parm.* 1152.37)¹³⁸⁵ e Teodoreto (*Graec. Aff. Cur.* I, 72.4)¹³⁸⁶, mentre il verso 2 da Damascio (*De Princ.* I, 67.22)¹³⁸⁷. Alcuni manoscritti ci riportano delle minime variazioni¹³⁸⁸, che però sono sostanzialmente trascurabili. L'unica variazione che merita un approfondimento è ὁμῶς (ugualmente) invece che ὅμως (sebbene) in alcuni dei manoscritti di Teodoreto; secondo alcuni autori, infatti, questa versione è da preferire.¹³⁸⁹ In un caso avremmo “considera come (certe cose) pur essendo lontane/assenti, alla mente siano saldamente vicine/presenti”, nell'altro “considera come allo stesso modo ciò che è assente/lontano, alla mente sia saldamente vicino/presente”. In entrambi i casi il senso principale è il medesimo, ma c'è una leggera sfumatura di differenza; nel primo caso si mette l'accento sulla *capacità* del νοῦς che è in grado di “ribaltare” ciò che i sensi suggeriscono; nell'altro caso, invece, l'accento è posto sul fatto che tutto ciò che è ἀπεόντα è assoggettato nello stesso modo a questa capacità del νοῦς.

7.2 Sull'ambiguità e polisignificanza di alcuni termini

Oltre al caso della doppia traduzione di ὅμως/ὁμῶς, che comunque rinvia ad una questione primariamente paleologica, la quasi totalità dei termini che ricorrono in questo frammento può essere letta in più sensi. Vediamo di analizzarli uno per uno:

1. ἀπεόντα/παρεόντα: letteralmente cose assenti (o che si allontanano, quindi che sono lontane) e cose presenti (o che si avvicinano e quindi che sono vicine). Qualcuno ha inteso questa contrapposizione come espressiva della polarità massima: o nel campo ontologico dell'ὄν (inteso in senso tradizionale), quindi come contrapposizione Essere e Non-essere (ciò che è assente non c'è)¹³⁹⁰, oppure nel campo fisico della δόξα, quindi opposizione Luce-Tenebre (l'assente è ciò che si ritira dalla visibilità e quindi è non-visibile¹³⁹¹ ed oscuro;¹³⁹² le cose

¹³⁸⁵ I manoscritti AΣg riportano λεύσει e νόων, il manoscritto A βεβαίωv.

¹³⁸⁶ I manoscritti ci presentano più di una variazione per “λεῦσε δ'” (contenuto in BL): “λεῦσε δ'” K, “λεύσει δ'” SCV Μγρ, “λεύσειδιδς” M; inoltre i manoscritti BL ci riportano δ' ὁμῶς invece che δ' ὅμως (KSCV Μγρ.).

¹³⁸⁷ Rispetto alla versione di Clemente l'unica variante è ἀποτμήσει in luogo di ἀποτμήξει; ciò comunque non influisce minimamente sul senso del verso.

¹³⁸⁸ Vedi note precedenti.

¹³⁸⁹ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCVII n.189; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 111; Uvo Hölscher, «Grammatisches zu Parmenides», *Hermes* 84, n. 4 (1956): 387–89; Jean Bollack, «Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)», *Revue des études grecques* 70, n. 329 (1957): 56–57. In particolar modo secondo Untersteiner era tipico utilizzare ὁμοίως (variante non poetica di ὁμῶς) nell'antichità per accostare due concetti opposti (*Contra* Fränkel, «Parmenidesstudien», 171.). D'altra parte, come rileva Coxon (Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 188; Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 306.) ὅμως è ben attestato con i participi proprio per rafforzare il senso concessivo, per esempio in Sofocle, *Ed. Col.* 666 (ὅμως [...] μὴ παρόντος, sebbene non fossi presente). Inoltre, continua Coxon, vi sono dei *loci* in cui Omero utilizza ὁμῶς con senso avversativo, cioè come se fosse uguale a ὅμως. Personalmente penso che sia preferibile ὅμως, in quanto scorre più lineare (sebbene anche per ὁμῶς si possa dare una spiegazione di tutto rispetto) ed è la versione maggiormente citata, nonché quella riferita da Clemente che è l'unico a riportarci il frammento per intero; il fatto poi che in Omero ὁμῶς ricorra col senso di ὅμως potrebbe spiegare come mai ci fu la corruzione, è cioè probabile che il copista conoscesse quel passo omerico e abbia confuso i due avverbi. D'altra parte è ipotizzabile anche il procedimento opposto, cioè che il copista del testo parmenideo che arrivò a Clemente, oppure quello che copiò il testo di Clemente, leggendo ὁμῶς abbia pensato a ὅμως e corretto di conseguenza. In ogni caso entrambi gli avverbi, in modo diverso, sembrano confermare la lettura che sto proponendo, cioè che ciò che sembra sconnesso in realtà è connesso poiché la realtà è un tutto unito (ὁμοῦ πᾶν).

¹³⁹⁰ Tale interpretazione viene duramente contestata da Ruggiu: “Ma osserviamo: è un'assurdità l'equiparazione tra le cose in divenire, cose che non sono e cose assenti [...] giacché questa tesi [...] adotta il punto di vista dei mortali, condannato da Parmenide”, Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 241.

¹³⁹¹ “νόκτ' ἀδαῖ” Fr. 8.59.

¹³⁹² “ἀφάντου” Fr. 9.3.

presenti al contrario sono visibili). Eccetto quindi l'interpretazione Essere/Non-essere, tutte le altre vogliono dire, in ultima analisi, la stessa cosa, cioè che col νοῦς (qualsiasi sia il suo significato) possiamo “pensare”¹³⁹³ ciò che non è percepibile (ἀπεόντα) come se fosse percepibile (παρεόντα); oppure (ma il significato di fondo non cambia), che per (o “grazie a” o “di fronte a”) il νοῦς è tutto presente, sebbene, sensibilmente qualcosa sia assente. Insomma, il νοῦς, che ci permette di passare da una situazione onticamente ed epistemologicamente deficitaria (le cose assenti e quindi non conosciute) ad una epistemologicamente densa sebbene onticamente sempre deficitaria (come se fossero presenti, quindi conosciute)¹³⁹⁴, fa in modo che possiamo concepire una realtà diversa da quella presentata dai sensi. Più nel dettaglio, volendo collegare la questione alla lettura qui ipotizzata, penso che gli enti possano essere considerati ἀπεόντα per la loro distanza spaziale e temporale (e per questo non percepibili, non sono *hic et nunc*)¹³⁹⁵, ma che risultano παρεόντα in quanto, grazie al νοῦς, cogliamo gli intimi e necessari rapporti (principalmente di causa-effetto) che intercorrono fra di essi; in particolar modo, il richiamo a rendere παρεόντα ciò che è ἀπεόντα *rispetto al tempo*, mi pare supporti la mia proposta interpretativa del νῦν precedentemente esposta. Mentre la maggior parte dei critici si è soffermata sulla radicale opposizione fra esperienza sensibile e discorso razionale, Casertano ha invece sostenuto che non vi è “radicale estraneità”¹³⁹⁶ tra di essi, ma, al contrario, c'è “necessaria continuità tra i due campi”¹³⁹⁷.¹³⁹⁸ Non posso che concordare con tale osservazione; come già sostenuto più volte la netta separazione tra fisico (sensibile) e metafisico (intelligibile) ci sarà solo con Platone¹³⁹⁹.

2. νόω: cos'è questo νοῦς? In che rapporto si trova con l'ἔόν? L'argomento, come già sostenuto a proposito di 8.34-46, è impossibile da trattare qui vista la sua ampiezza¹⁴⁰⁰; d'altra parte trovare

¹³⁹³ Inteso qui in senso massimamente generico, dalla costruzione di immagini mentali al porre nessi, dall'ipotizzare al conoscere vero e proprio.

¹³⁹⁴ Sulla contrapposizione “assiologico-gnoseologica” tra ciò che è presente e ciò che è assente cfr. Eraclito 22 B 34: “Assomigliano a sordi coloro che, anche dopo aver ascoltato, non comprendono; di loro il proverbio testimonia: «Presenti, essi sono assenti»” (“ἄζύνητοι ἀκούσαντες κωφοῖσιν εἰκόασι φάτις αὐτοῖσιν μαρτυρεῖ παρεόντας ἀπεινᾶν”, traduzione Giannantoni). *Contra Cerri* (Cerri, *Parmenide*, 199.) che qui vede solo una comunanza formale.

¹³⁹⁵ Secondo Ruggiu il superamento dei limiti spaziali e temporali è da intendersi come un modo assoluto per considerare qualsiasi cosa, anche ciò che non è presente, e ricondurlo comunque entro l'orizzonte della presenza dell'essere; cioè: qualsiasi cosa, anche ciò che “(ora) non è (qui)”, in realtà “è” (“Esprimere infatti il processo facendo riferimento esclusivo ai termini di lontananza nello spazio e nel tempo [...] e ai termini di prossimità e vicinanza [...], significa incontestabilmente sottolineare la permanenza nell'essere delle cose che sono. Dunque, le cose che sono (τα ἔόντα), sono tra loro differenziate dal fatto di collocarsi lontano o vicino (nel tempo piuttosto che nello spazio, in quanto esprimono il processo), pur rimanendo sempre all'interno dell'orizzonte della presenza. [...] Le cose assenti sono, perciò, del pari presenti”, Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 247.). Questa visione è compatibile con la lettura da me proposta, ma solo purché la si condieri una “conseguenza” del fatto che ogni ente (anche gli ἀπεόντα) si trova ad essere parte dell'ἔόν, della Realtà. La conseguenza ultima non cambia (cioè che è reale, “è”), ma cambia parecchio dal punto di vista della ricostruzione del pensiero: quella di Ruggiu è una lettura ontologico-metafisica, la mia ontico-fisica.

¹³⁹⁶ Casertano, *Parmenide*, 1989, 129.

¹³⁹⁷ Casertano, 129.

¹³⁹⁸ Sul tema del rapporto tra sensibilità e razionalità prima di Parmenide si veda, per esempio, Bruno Snell, *La cultura greca e le origini del pensiero europeo* (Torino: Einaudi, 2010), 36–40, 92–93. Cfr. fr. 16.

¹³⁹⁹ Proprio in ciò consiste il Parricidio, v. *supra* p. 241 n. 1236.

¹⁴⁰⁰ Cfr. *supra* p. 9 n. 197. Non è detto, inoltre, che vi sia un senso più corretto di un'altro. Siamo agli albori del pensiero occidentale, il piano logico e quello sensibile sono ancora strettamente uniti ed una disambiguazione non solo è impossibile, ma se anche lo fosse tradirebbe il senso del poema perché escluderebbe sempre un qualcosa che da Parmenide era ritenuto essenziale; il testo parmenideo infatti vive di ambiguità, come anche i testi della maggior parte degli scrittori (filosofi e non) antichi. Se è vero che in Parmenide c'è un tentativo di “sdoganare” il concetto di *ricerca scientifica*, allora forse possiamo anche ritenere che con lui inizi questo lento processo di disambiguazione, ma per una conclusione vera e propria bisognerà aspettare addirittura Aristotele. Per questo motivo, salvo dove è stato necessario fare altrimenti, ho preferito

una traduzione univoca per il termine sarebbe, in ogni caso, un vero e proprio tradimento¹⁴⁰¹. Tra l'altro il termine *voũs* può essere inteso sia un senso soggettivo, cioè come "facoltà umana", sia con un senso oggettivo, cioè come una sorta di "intelligenza divina" che regola i rapporti tra gli esistenti. Entrando più nel dettaglio possiamo enucleare questi sensi principali (ma non necessariamente autoescludentesi) che i critici hanno attribuito al termine:

- a. *voũs* analogo alla facoltà di percezione, una sorta di "percezione non sensibile"; così interpreta Verdenius¹⁴⁰², Ruggiu a tal proposito parla di "*nous* in senso empirico"¹⁴⁰³.
- b. *voũs* nel senso di intuizione immediata; questo è il modo in cui, secondo me, intende Stefanini quando parla di "estasi contemplativa"¹⁴⁰⁴. Forse questo è il senso anche che gli dà Colli il quale traduce con "interiorità"¹⁴⁰⁵.
- c. *voũs* nel senso anticipatorio di "ragione"; la pensa così Untersteiner che intende il *voũs* in un senso dinamico¹⁴⁰⁶ e lo collega al concetto di *via* (*ὁδός*). In un modo sempre dinamico lo intende anche Onians¹⁴⁰⁷ che parla esplicitamente di ordine cosmico, come avverrà poi con Anassagora. All'opposto, con anche uno slittamento dal senso soggettivo a quello oggettivo, viene inteso in modo meramente passivo da Kerényi: "il NOEIN realizza quella possibilità passiva dell'essere di essere esso stesso saputo"¹⁴⁰⁸.
- d. *voũs* come capacità che permette una funzione unificatrice (sia in senso oggettivo che soggettivo). Questo senso, tra l'altro, è strettamente connesso con la teoria della continuità da me precedentemente esposta.
- e. Heidegger¹⁴⁰⁹ connette il termine *voũs* al concetto di *λόγος*. Anche Untersteiner¹⁴¹⁰ esprimendo la sua teoria, si dimostra possibilista verso una tale ipotesi.

Come dovrebbe apparire chiaro questi sensi non si contrappongono necessariamente, anzi spesso si richiamano reciprocamente a seconda dell'interpretazione e del contesto. Non deve

nelle varie spiegazioni mantenere il più possibile certi termini chiave in lingua greca (*ἔόν, voũs, λόγος, συνεχές*, etc...), in modo che essi siano intesi in tutta la loro portata espressiva, cioè in tutta la loro ambiguità.

¹⁴⁰¹ Ancor più grave di quello che già di per sé esprime ogni traduzione (si ricordi l'origine comune di tradurre e tradire dal latino *trādere*). Vedi nota precedente.

¹⁴⁰² Verdenius, *Parmenides*, 66.

¹⁴⁰³ Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 243.

¹⁴⁰⁴ Stefanini, «Essere e Immagine in Parmenide», 48. Secondo Untersteiner questo senso di Stefanini è analogo a quello di Verdenius citato precedentemente; secondo Ruggiu (Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 243.) non vi è differenza tra questi due sensi; in ogni caso questa è la prova ulteriore di quanto questi concetti siano sfumati fra di loro.

¹⁴⁰⁵ Giorgio Colli, *Φύσις κρύπτεσθαι φιλέι Studi sulla filosofia greca* (Milano: s.n., 1948), 126–27; =Giorgio Colli e Enrico Colli, *La natura ama nascondersi = Physis kryptesthai philei* (Milano: Adelphi, 1998).

¹⁴⁰⁶ In che modo questo dinamismo possa entrare nella teoria atemporale di Untersteiner senza creare contraddizione non mi è del tutto chiaro; al contrario questo "dinamismo interno" mi pare coerente con la mia proposta di un *ἔόν stabile* nel suo complesso nonostante il mutamento e movimento interno, se consideriamo il *voũs* nel suo senso oggettivo-ontologico come "ordine del reale"; tale "ordine" (oggettivo) è il medesimo che consente l'unificazione degli enti a cui rinvia il concetto di *συνεχής*, ed è proprio l'insieme delle leggi fisiche del mondo e "tramite cui" la divinità governa (cfr. Fr. 10.6, 12.3). Se invece consideriamo il senso "soggettivo", cioè della capacità umana di cogliere i nessi strutturali nel mondo (cioè sempre le medesime leggi fisiche), tale dinamismo penso vada inteso come capacità dell'umano di apprendere giorno per giorno e di "creare" nel tempo un sapere scientifico che va sempre più perfezionandosi.

¹⁴⁰⁷ Richard Broxton Onians, *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate: New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence, Also of Some Basic Jewish and Christian Beliefs*. (Cambridge: Cambridge University Press, 1951), 82–83.

¹⁴⁰⁸ Károly Kerényi, *La religione antica nella sue linee fondamentali.*, trad. da Delio Cantimori (Bologna: Zanichelli, 1940), 110–13.

¹⁴⁰⁹ Non mi è stato possibile rintracciare il punto esatto in cui Heidegger dice ciò e verificarlo personalmente; tuttavia, poiché la notizia è riportata da Ruggiu, la reputo attendibile, v. Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 243.

¹⁴¹⁰ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCIII; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 105.

stupire, dunque, che la maggior parte dei critici optino per tradurre νόοι come “alla mente”, che implica praticamente tutte le possibilità enunciate. Si potrebbe obiettare, forse, che il senso oggettivo in questo modo non traspaia; in realtà ritengo che, sebbene il senso soggettivo sia il più evidente, anche il senso oggettivo sia richiamato dall’universalità della frase: la possibilità che (ogni) mente possa cogliere ciò che è assente (=ogni assente), come se fosse presente, implica che c’è uno sfondo intelligibile che sussiste di per sé. Quest’idea sarà condivisa dalla quasi totalità dei filosofi successivi, sebbene per qualcuno tale principio sia trascendente (es. Platone e i neoplatonici) per qualcuna altro immanente (es. Aristotele e gli stoici). Probabilmente per Parmenide il problema della distinzione tra “necessità naturale” (la legge sotto l’aspetto ontico e ontologico) e “legge fisica conosciuta” (la legge sotto l’aspetto gnoseologico) non si poneva (v. fr. 3 e 8.34-36). Anzi, si potrebbe forse dire che la questione *non poteva porsi* in quanto l’intero sistema parmenideo, soprattutto la prima parte del Poema¹⁴¹¹, sembra proprio condurci verso la giustificazione della scienza in quanto tale, cioè quel *processo che permette di rendere intelligibile il sensibile*; in altri termini, la reciproca corrispondenza dei due piani è implicita nell’argomentazione stessa.¹⁴¹²

3. βεβαιώς: letteralmente esprimerebbe la negazione del mutamento e quindi la solidità¹⁴¹³; questo avverbio è ritenuto problematico perché, escludendo il movimento, sembrerebbe in contraddizione con i versi 3 e 4. Untersteiner, quindi, propone di leggerlo nel senso di ἀληθής, “secondo verità”, ma anche “reale”¹⁴¹⁴. Da parte mia ritengo che non vi sia alcun problema nel significato letterale di βεβαιώς in quanto ricorda la stabilità dell’ἔόν che dipende proprio dalla stabilità dei legami. Βεβαιώς è dunque concettualmente connesso ad ἀτρεμές e ἀκίνητον.
4. ἀποτμήξει/ἀποτμήσει: si tratta di un futuro indicativo, ma potrebbe essere sia una seconda persona singolare all’attivo che una terza persona in forma media.¹⁴¹⁵ Poiché il verso 1 inizia con un “λεῦσσε” che è un imperativo alla seconda persona singolare¹⁴¹⁶, quindi la Dea si sta rivolgendo direttamente al κοῦρος, allora è altamente probabile che il senso sia “non potrai recidere/tagliare/separare”. Se fosse una terza persona singolare, inoltre, si avrebbe qualche difficoltà a trovare il soggetto. Si potrebbe infatti pensare che il soggetto sia (1) “il νοῦς”¹⁴¹⁷ – mantenendo comunque un significato attivo nonostante la forma media: “il νοῦς non potrà recidere l’ἔόν dall’essere congiunto con l’ἔόν” – (2) oppure τὸ ἔόν – “l’ἔόν non potrà mai essere reciso dal suo essere congiunto con l’ἔόν” –; (3) secondo Untersteiner il soggetto potrebbe essere l’insieme delle stesse cose ἀπεόντα/παρεόντα, che per la loro contiguità impediscono la separazione degli elementi; (4) infine, per completezza, si ricorda l’improbabile – a mio dire infondata – lettura di Gomperz per la quale il soggetto sottinteso sarebbe “il vuoto”¹⁴¹⁸. In ogni

¹⁴¹¹ Accetto qui la distinzione fatta da Cerri di una prima parte del poema come “metodologico” e una seconda come “trattazione empirica” di questioni sensibili. Tuttavia, a differenza di Cerri, ritengo che anche la prima parte del Poema porti ad una conoscenza vera e propria, cioè quella della Realtà nel suo insieme, a cui Parmenide contrappone nella seconda parte la conoscenza della realtà vista sotto specifici aspetti (la cosmologia, l’embionologia, la riproduzione sessuale, la geografia etc..)

¹⁴¹² È proprio da ciò che sono derivate le letture realistiche o idealistiche di Parmenide; cfr. *supra* p.37

¹⁴¹³ Cfr. Melisso A 12: «greco e italiano». βεβαιώς è opposto a φθαρώς.

¹⁴¹⁴ Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XCV n. 175; = Untersteiner e Reale, *Eleati*, 107. Sul concetto di ἀληθής come “vero perché reale” v. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, 89–93. Sulla scia di Untersteiner Ruggiu in Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 247–48.

¹⁴¹⁵ Come mette in luce Cerri (Cerri, *Parmenide*, 199.) la seconda persona singolare in dialetto ionico dovrebbe essere ἀποτμήξει, per cui se il soggetto fosse la seconda persona singolare, questo verso sarebbe uno dei tanti andati incontro al processo di atticizzazione (v. Passa, *Parmenide*, 119–28.)

¹⁴¹⁶ Tecnicamente potrebbe essere un imperfetto indicativo attivo alla terza persona singolare, tuttavia non avrebbe alcun senso – salvo i precedenti versi non pervenuti non stravolgano completamente il senso complessivo, ma è altamente improbabile.

¹⁴¹⁷ Riezler, *Parmenides*, 1934, 45; Heitsch, *Parmenides*, 146.

¹⁴¹⁸ Gomperz, *Pensatori Greci*, 270 e relativa nota. Tale proposta è completamente infondata, nulla ci fa supporre che qui Parmenide stia argomentando contro il vuoto. D’altra parte Gomperz non compie un’analisi precisa del passo ma lo cita – in una nota assai breve, tra l’altro – come elemento a sostegno in una sequenza

caso, qualsiasi delle soluzioni precedenti si voglia adottare, il senso ultimo mi pare sempre il medesimo, cioè che “l’ἔόν è inseparabile dall’ἔόν” qualsiasi cosa ciò voglia significare.

5. τὸ ἔόν e τοῦ ἔόντος: come ben sappiamo la traduzione di “τὸ ἔόν” è un problema che riguarda tutto il poema, e la soluzione dipende dall’interpretazione generale. In questo specifico passo tuttavia la questione è doppiamente problematica: non si capisce infatti se “ἔόν” indichi l’“ἔόν” in senso forte, quello della prima parte del poema, il cui senso appunto dipende dalle singole interpretazioni, oppure il singolo ente generico, cioè “ciò-che-è” come oggetto di esperienza. I fautori dell’esegesi tradizionale, ovviamente, qui vedono l’ἔόν unico e assolutamente semplice e, proprio in questo verso, leggono una prova del monismo: l’ἔόν costituisce un tutt’uno con sé stesso. Anche accettando che sia τὸ ἔόν che τοῦ ἔόντος vadano letti entrambi in questo modo, mi pare che non necessariamente questo verso dimostri il monismo assoluto. Anzi, pone l’ἔόν come *paradossalmente sdoppiato*: se anche la separazione viene negata, per essere negata deve prima essere posta almeno a livello concettuale. Ciò che questo verso esprime con questa lettura, piuttosto, è che l’ἔόν è qualcosa di saldo e strettamente unito, in cui le parti non possono essere staccate fra di loro, ma ci sono. Se quindi qui si sta parlando dell’ἔόν in senso forte, il modo più sensato per leggere il verso è proprio quello di intendere l’ἔόν come *intero*, cioè “non potrai recidere la realtà nella sua interezza dall’essere unita con sé stessa” (traduzione n.1), cioè la realtà è un tutt’uno non smembrabile. In ogni caso reputo improbabile che qui sia τὸ ἔόν che τοῦ ἔόντος si riferiscano all’ἔόν in senso forte, molto più probabilmente almeno uno dei due, o tutti e due, si riferiscono all’ente semplice, fisico. Avremo quindi “non puoi recidere l’ente dall’essere congiunto con (un altro) ente” (traduzione n.2), che poi è proprio il senso espresso dal verso 1: le cose che appaiono ἀπεόντα in realtà sono παρεόντα, cioè tutti gli enti sono connessi fra di loro. Più improbabile, ma ugualmente sensata, la traduzione che intende il primo τὸ ἔόν come ente in generale e τοῦ ἔόντος come ἔόν in senso forte, cioè “non potrai recidere l’ente dall’essere connesso con l’intero” (traduzione n.3), o anche, più correttamente “dall’essere incluso nell’intero” – sul senso di ἔχθεσθαι torneremo fra poco –. Alla fine il senso ultimo di ognuna di queste tre traduzioni è il medesimo, cioè che la Realtà è un tutt’uno unito (1° traduzione) per cui nessuna parte-ente vi può essere recisa (3° traduzione), cioè nessuna parte-ente può essere staccata dalle altre (2° lettura); ciò in quanto gli ἀπεόντα sono in realtà παρεόντα. Tuttavia, la traduzione numero 2 principalmente e in misura minore la numero 3, mi paiono assai più lineari della traduzione numero 1; tanto più che se entrambi τὸ ἔόν e τοῦ ἔόντος andassero letti in senso forte al posto di τοῦ ἔόντος sarebbe stato più logico trovare un pronome riflessivo piuttosto che la ripetizione. Infine, vi è un altro motivo per cui pare inopportuno leggere τὸ ἔόν e τοῦ ἔόντος in senso forte, cioè che il verso in questione risulterebbe in dissonanza con i due successivi: se infatti si accetta la lettura tradizionale non si capisce come mai Parmenide tratti contemporaneamente una questione ontologica e una fisica; d’altra parte se si accetta una lettura fisica cade la necessità di intendere τὸ ἔόν e τοῦ ἔόντος in senso forte¹⁴¹⁹ in quanto il senso globale sarebbe necessariamente quello da me descritto poc’anzi. Secondo la mia interpretazione poi è ancora più difficile ammettere che τὸ ἔόν e τοῦ ἔόντος siano da intendersi nel senso forte, cioè come “cosmo”; infatti nel verso 3 si dice espressamente che il τὸ ἔόν del verso due non può ritrovarsi σκιδνάμενον κατὰ κόσμον, cioè “per il cosmo”, “attraverso il cosmo”. A prescindere dal senso specifico del verso risulterebbe chiaramente un’espressione fuori luogo, cosa vorrebbe dire mai che “il Cosmo [si trova o non si trova in una data configurazione] per il cosmo”? È dunque chiaro che il primo τὸ ἔόν non può assolutamente essere il Cosmo, la Realtà intera, ma necessariamente una delle parti del cosmo, cioè l’ente *hic et nunc*.

di pagine in cui si sta discutendo della negazione del vuoto in Parmenide. Da che mi risulti nessuno ha seguito questa interpretazione.

¹⁴¹⁹ Più genericamente cade la necessità di una rigida separazione fra le due parti del poema; il fatto che la dea divida il discorso in due momenti non vuol dire che essi non possano richiamarsi; anche questa tesi è divisa in più capitoli, eppure ognuno di essi rimanda agli altri, nessun testo è composto per “compartimenti stagni”.

6. ἔχεσθαι: qui il verbo ἔχω non vuol dire semplicemente “avere” ma “avere legami con”, “essere connesso con”, “tenersi stretto a”. Questo senso è chiaramente connesso a quello di συν-έχω. Se si accetta l’interpretazione da me proposta si potrebbe intendere anche come “aver posto/parte in”, cioè “essere parte di”, “essere incluso in”.
7. σκιδνάμενον e συνιστάμενον: letteralmente “sparpagliato/diviso” e “raggruppato/unito”. Il significato di questi due termini dipende interamente dal senso che si dà ai due versi nel loro complesso. Sostanzialmente si possono dare due tipi di lettura, una strettamente fisica e una epistemologica. Seguendo la lettura fisica i termini hanno un significato letterale e immediato, cioè come “disperso interamente per tutto il cosmo” e “raggruppato (tutto insieme, in un unico punto)” in riferimento alle fasi cosmiche ipotizzate in alcune teorie filosofiche ioniche o coeve a Parmenide. Fino a un paio di decenni fa questa era praticamente l’unica lettura, sebbene vi fossero poi diverse interpretazioni. Nel 1999 Cerri ha proposto un altro modo di intendere questi due termini coerenti con la propria interpretazione: σκιδνάμενον indica l’*ente fisico*, cioè l’ente preso individualmente “senza collegamenti” con gli altri enti; συνιστάμενον invece indica l’*ente concettuale*, cioè l’ente ottenuto tramite le progressive unificazioni della scienza. In questo senso dunque i versi 3-4 ricalcherebbero il primo verso, in quanto l’ente concettuale (συνιστάμενον) non è altro che il risultato del processo di avvicinamento-identificazione che rende possibile considerare παρεόντα gli ἄπεόντα. Il tentativo è molto acuto, ma appunto ha senso solo nell’interpretazione globale di Cerri, almeno in questa formulazione. Da parte mia ritengo, in parziale accoglimento del suggerimento di Cerri, che συνιστάμενον vada inteso sulla scorta del senso di “συνέχω”, cioè come “raccolto in unità”; a differenza di Cerri, tuttavia, non reputo che ci sia una distinzione tra enti concettuali ed enti fisici, ma che vi sia solo un mutamento “di prospettiva” dei medesimi enti: σκιδνάμενον indica l’ἔόν (la Realtà tutta, il Cosmo) visto dal punto di vista sensibile, cioè gli ἔόντα-enti-fenomeni, συνιστάμενον indica il medesimo ἔόν (Realtà, Cosmo) visto nella sua compattezza. D’altra parte, per i motivi già esposti, l’ἔόν nella sua totalità non può essere “pensato” direttamente: si pensa un νόημα che *corrisponde* all’ἔόν fisico. Perciò, alla fine, συνιστάμενον indica realmente un ente concettuale (mentre σκιδνάμενον indica l’ente fisico), come vuole Cerri. Tuttavia, secondo Cerri, in Parmenide tale distinzione – mi pare di capire – è ben compresa ed anzi affermata; secondo me, invece, nell’Eleate, la distinzione tra ente fisico e concetto correlato non è ancora totalmente giunta a maturità. Mi pare quindi di poter concludere che per Cerri vi è un riferimento esplicito ai due piani fisico e concettuale, per me a due modi di considerare l’ente che è purtuttavia insieme concettuale e fisico.¹⁴²⁰ In ogni caso sul tema torneremo in chiusura di capitolo.
8. κατὰ κόσμον: questo termine si rivela più complicato di quanto potrebbe apparire in un primo momento. Generalmente lo si è inteso in senso fisico, equivalente al nostro “cosmo”, cioè la realtà tutta. Tuttavia non è ben chiaro quando il termine “κόσμον” iniziò a indicare anche il “cosmo fisico”: secondo alcuni studiosi è impossibile tale uso prima della seconda metà del V secolo a. C.¹⁴²¹ A questa osservazione, però, obietta Cerri, per il quale ciò “è un puro e semplice pregiudizio. In Omero κόσμος è ‘ordine’, ‘disciplina’ dell’azione umana, nel duplice senso del comportamento etico e del fare artigianale, rispettoso delle norme procedurali funzionali alla buona riuscita del manufatto, quindi ‘struttura’, ‘architettura’ dello stesso manufatto artigianale, in riferimento anche alla narrazione poetica, concepita come costruzione ordinata di temi e di parole [...] la locuzione κατὰ κόσμος significa di conseguenza nel dialetto epico ‘nel giusto ordine, così come si deve fare’. Se dovessimo intenderla in questa maniera nel passo in esame, ne risulterebbe [...] ‘né l’ente sparpagliato assolutamente d’appertutto *in successione ordinata*’ Ma, dato il contesto, tale ‘successione ordinata, non sarebbe in fin dei conti proprio il

¹⁴²⁰ D’altra gli stessi enti fisici a cui rinvia σκιδνάμενον vengono “considerati”, quindi nemmeno loro sono realmente enti fisici (percepiti, sentiti) ma già concettuali (pensati). La doppiezza fisico-concettuale permea l’*ens* in quanto tale, a prescindere dal modo in cui è considerato.

¹⁴²¹ Cerri, *Parmenide*, 199.

‘cosmo’?’¹⁴²² Se in effetti questi due versi vanno intesi in senso fisico – e io ne sono convinto, tutto il poema è da intendersi in senso fisico – il ragionamento di Cerri è impeccabile; tuttavia mi pare corretto segnalare che esso è tale solo nell’ottica di un’interpretazione fisica; se, per esempio, si accetta una lettura di tipo predicazionale, “l’ordine” potrebbe essere inteso come ordine della frase; in altre interpretazioni ti stampo gnoseologico e/o metodologico, invece, potrebbe essere inteso come “ordine logico”; che poi questo ordine logico sia ricalcato da un ordine fisico è un’altra questione. In ogni caso, come per gran parte dei termini di questo frammento, si ritiene impossibile trovare il corretto significato avulso dal contesto: in ogni interpretazione ognuno dei termini qui analizzati può essere lecitamente inteso nel modo più coerente all’interpretazione generale.

Si conclude questo piccolo capitolo sui termini del frammento 4 con una piccola precisazione sul λεῦσσε iniziale: questo termine di per sé non è problematico, tuttavia spesso se ne ignora la reale portata. Esso infatti implica l’*attività intenzionale* del processo conoscitivo¹⁴²³, non è un mero “osservare” ciò che capita, è un “puntare lo sguardo” su un aspetto specifico e volutamente. Ciò mi pare anticipi il concetto di “esperimento scientifico” che è caratterizzato dal fatto che l’osservazione del fenomeno non è casuale ed il fenomeno stesso è costruito in modo tale da poter analizzare i dati risultanti dall’osservazione stessa. Senza dunque voler sovrainterpretare il testo, mi pare non commettere errore nell’affermare che Parmenide sta spingendo verso un tipo specifico di conoscenza, cioè quello sistematico – oltre che sistemico¹⁴²⁴ –, che non è caratterizzato da una mera trascrizione di ciò che il sensibile fornisce – questo è ciò che fanno i poeti con la *polymathia* – ma da una riorganizzazione *intenzionale* dei dati sensibili (fornitici dall’osservazione *non casuale* dei fenomeni) guidata in modo *attivo* dalla facoltà raziocinante (νοῦς) che permette appunto di scoprire quali sono i collegamenti *sensibilmente non percepiti* ma *realmente/saldamente* (βεβαίως) presenti nel mondo fisico.

7.3 Il contesto e il senso globale del frammento

Per comprendere il senso di questo capitale frammento, sfortunatamente i contesti citazionali sono scarsamente utili. In particolar modo per quanto riguarda la citazione di Clemente sembra che essa c’entri ben poco con l’argomento trattato dall’autore (la speranza cristiana), e spesso lo si è accusato di fraintendimento quando non addirittura di “appropriazione indebita”¹⁴²⁵ come diremmo noi oggi; tuttavia gli studi più recenti¹⁴²⁶ restituiscono dignità al valore di questa citazione in quanto “Clemente vuole solo stabilire un parallelismo e non un’identità con Parmenide”¹⁴²⁷. D’altronde il senso che Clemente vuole richiamare è abbastanza chiaro, cioè che non bisogna lasciarsi ingannare dalle apparenze: così come la speranza cristiana permette di “andare oltre” ciò che gli accadimenti ci fanno pensare – per esempio la vita dopo la morte – così il νοῦς parmenideo permette all’uomo di “andare oltre” ciò che i sensi ci presentano. Ovviamente in Clemente manca un senso gnoseologico-

¹⁴²² Cerri, 199–200. Di questa opinione mi pare che sia anche Francesca Gambetti, «Si può parlare di un “kosmos” in Parmenide?», *B@belonline*, n. 13 (2013): 53–54, <http://romatrepress.uniroma3.it/ojs/index.php/babelonline/article/view/944>. Sull’importanza dell’intervento umano per la “creazione” di tale ordine v. Robbiano, *Becoming Being*, 181–82.

¹⁴²³ Viola, «Aux origines de la gnoseologie», 80.

¹⁴²⁴ Se è vero che l’εὖν è la Realtà tutta, l’Intero, il Cosmo, a cui nulla sfugge, la sua conoscenza completa non può che implicare una teoria sistemica.

¹⁴²⁵ Particolarmente critico è Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, 48–49; cfr. Fränkel, «Parmenidesstudien», 171.

¹⁴²⁶ In particolare Viola, «À propos d’un fragment du poème de Parménide cité par Clément d’Alexandrie (V Stromate, c. IX, 59, 6)»; Viola, «Aux origines de la gnoseologie».

¹⁴²⁷ Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 237 n. 277.

epistemico vero e proprio, ma bene o male il parallelismo non è così fuori luogo. In ogni caso, oltre a quanto detto, non si può ricavare altro dal contesto citazionale.

Non si è sicuri nemmeno dell'esatta collocazione del frammento, la conoscenza della quale potrebbe essere utile nell'opera interpretativa. Diels lo colloca nella prima parte del Poema¹⁴²⁸, ma, come già detto, per alcuni studiosi il frammento andrebbe collocato nelle immediate vicinanze di 8.22-25; d'altra parte il ricorso ai termini plurali ἀπεόντα e παρεόντα fa pensare che qui si stia discutendo di *enti fisici* e, pertanto il frammento sarebbe da collocare nella seconda parte del Poema¹⁴²⁹, se non addirittura alla fine dopo il frammento 19¹⁴³⁰. I versi 3 e 4, con il riferimento assai probabile alle fasi cosmiche, fornisce ulteriori indizi a favore di uno spostamento nella seconda parte del Poema. D'altra parte il soggetto vero e proprio di questi versi non sembra essere né l'ἔόν né gli ὄντα, bensì il νοῦς, pertanto è possibile una collocazione "vicino" ai frammenti 6 e 7.¹⁴³¹ Personalmente ritengo la questione del "dove" si collochi tale frammento relativamente inutile in quanto ogni studioso troverà opportuno collocarlo qui o lì a seconda dell'interpretazione generale del poema; il senso del trovare una collocazione specifica ha inoltre importanza *solo* nelle interpretazioni di stampo metafisico-tradizionaliste che ritengono del tutto erronea la seconda parte del Poema, se invece si accetta come verace l'intero contenuto poco importa quando siano stati recitati tali versi. Personalmente reputo giusta la collocazione nella prima parte del poema in cui Parmenide, conformemente alla teoria qui proposta, starebbe esponendo il tema della ricerca: subito dopo il Proemio, ma prima di analizzare τὸ ἔόν, è probabile che l'Eleate abbia esposto il rapporto che intercorre tra τὸ ἔόν e τα ὄντα Ἰλ Σολε: il Cosmo (τὸ ἔόν) è l'insieme di tutto ciò che esiste (τὰ ἔόντα), infatti "λεῦσσε δ' ὁμως ἀπεόντα etc...". D'altra parte è anche possibile che questi versi appartengano ad una serie di versi conclusivi e riepilogativi, ma sull'esistenza di un blocco di tale natura ho già espresso alcune perplessità. In ogni caso, essendo ogni verso verace, la questione è di secondaria importanza.

Per quanto riguarda l'interpretazione vera e propria nemmeno si può scendere troppo nel dettaglio, in quanto si finirebbe per andare fuori rotta. D'altronde sono facilmente reperibili delle sintesi delle maggiori interpretazioni¹⁴³². Per contro, per la finalità di questo lavoro, non è nemmeno necessario analizzare tutte le interpretazioni: a noi interessa primariamente vedere che concezione di monismo può essere ricavata da questi quattro versi; secondariamente e subordinatamente, vedremo se è possibile una lettura di questo frammento con l'interpretazione generale qui supportata.

Dividiamo dunque il frammento in tre "blocchi": v.1, v.2, vv.3-4.

Per quanto riguarda il primo verso già la presenza dei plurali ἀπεόντα e παρεόντα deve farci dubitare del monismo in senso stretto. Si potrebbe pensare che i plurali si riferiscano alle "cose apparenti", e quindi da negare, tuttavia questa soluzione è alquanto precaria: non si spiegherebbe infatti come mai il νοῦς debba interagire con oggetti fittizi; se mai dovrebbe dirci che tali oggetti non sono reali, non che sono παρεόντα. Inoltre non si capirebbe per quale motivo Parmenide avrebbe dovuto trattare tali

¹⁴²⁸ Nella celebre raccolta è collocato, ovviamente, tra i frammenti 3 e 5, ma in un primo momento l'aveva addirittura collocato subito dopo il Proemio (Diels, *Parmenides Lehrgedicht*.)

¹⁴²⁹ Bollack, «Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)», 70; Bollack, *Parménide*, 309–10; Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide*; Viola, «Aux origines de la gnoséologie», 333. A proposito della lettura di Couloubaritsis bisogna tuttavia precisare che in un secondo momento optò per un'inserimento tra i versi 41 e 42 (Lambros Couloubaritsis, *La pensée de Parménide* (Bruxelles: Ousia, 2009).).

¹⁴³⁰ P. J. Bicknell, «Parmenides' Refutation of Motion and an Implication», *Phronesis* 12, n. 1 (1967): 1–5; P. J. Bicknell, «Parmenides' fr. 10», *Hermes* 96 (1968): 629 – 631; P. J. Bicknell, «Parmenides DK 28 B 4», *Apeiron* 13 (1979): 115; Hölscher, *Vom Wesen des Seienden*.

¹⁴³¹ Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 187; = Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 305.

¹⁴³² Per una panoramica abbastanza vasta e recente v. Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 237–51. Un punto di riferimento imprescindibile per questo frammento è comunque il saggio di Viola, «Aux origines de la gnoséologie».

oggetti nella prima parte del poema – qui infatti la inseriscono molti che pure sostengono una lettura tradizionalista, primo fra tutti Diels –. Del tutto improbabile poi la proposta di Kahn¹⁴³³ di ritenere questi plurali come una “prova” del fatto che l’Eleate si starebbe riferendo a filosofie a lui precedenti per opporvisi. C’è, quindi, la spiegazione “poetica”, cioè che i termini non vadano intesi in senso letterale ma come un’espressione generica per indicare la totalità della conoscenza¹⁴³⁴. Tuttavia, se anche questa fosse l’intenzione di Parmenide, il senso complessivo non muterebbe, infatti risulterebbe che per la mente le distanze spazio-temporali sono irrilevanti. Non è da escludere che Parmenide abbia volutamente creato un verso ambiguo di cui si potessero dare due traduzioni letteralmente profondamente diverse ma tendenti ad un unico senso. In ogni caso, il riferimento alla pluralità è incontestabile.

Al secondo verso, invece, troviamo il singolare ἐόν; tuttavia, come abbiamo già visto introducendo il termine, il ripetersi di τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος introduce uno sdoppiamento che mal si adatta ad una visione monistica assoluta. Ipotizziamo tuttavia che Parmenide ricorra a questa “divisione concettuale” proprio per negarla (οὐ [...] ἀποτιμήξει), cioè per dire che questa divisione proprio non si può attuare in alcun modo. Abbiamo un’affermazione del monismo? Non necessariamente, se mai dell’inseparabilità; ma l’inseparabilità, come abbiamo visto, può essere affermata in vario modo, primariamente come continuità. Ma la continuità gioca sull’ambiguità dell’impossibilità di separazione di ciò che è per sé stesso divisibile all’infinito, collocandosi dunque agli antipodi rispetto a ciò che è assolutamente semplice e uno. Molto probabilmente inoltre il senso del verso va inteso cercando di accordarlo con i secondi emistichi di 8.23 e 8.25, di cui sembra un chiaro richiamo; infatti:

τὸ κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι (8.22)
ἀποτιμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι (4.2)

ἐὸν γὰρ ἐόντι πελάζει. (8.25)
ἀποτιμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι (4.2)

Come abbiamo visto, sia 8.22 che 8.25, sebbene con sfumature diverse, esprimono l’unit(arietà) dell’ἐὸν caratterizzato da parti strettamente unite, nessuna delle quali può “sfuggire” da questa totalità; ciò implica necessariamente la pluralità interna. Tuttavia bisogna rendere conto del fatto che, seppur molto difficilmente e solo se preso indipendentemente da tutti gli altri (sia del frammento 4 che del Poema in generale), questo verso può essere compatibile col monismo assoluto.

I versi 3 e 4, d’altra parte, chiamano in causa *esplicitamente* il concetto di divisione e unificazione, cioè della pluralità. Di questi due versi si possono dare 3 “famiglie” di interpretazioni,¹⁴³⁵ due fisico-cosmologiche e una epistemologica.

¹⁴³³ Kahn, *The Verb «be» and Its Synonyms*, 456.

¹⁴³⁴ Cfr. Esiodo, *Teogonia* 32, “ἵνα κλείοιμι τὰ τ’ ἐσσόμενα πρό τ’ ἐόντα”, “affinché io potessi cantare gli eventi passati e futuri”.

¹⁴³⁵ Questa macrodivisione è mia e, per lo scopo di questa ricerca, mi pare la più opportuna; tuttavia, come si capirà leggendo, tra queste tre tipologie di interpretazione vi sono delle possibili vie di mezzo che consentono un passaggio “sfumato”. Nella prima “famiglia”, per esempio, riporto sia una sintesi delle interpretazioni tradizionali-metafisiche che quelle fisiche; queste seconde sono molto vicine a quelle che riassumo con la seconda posizione (le quali sono *necessariamente* tutte fisiche), da alcune delle quali, a loro volta, già emergono i caratteri della “terza famiglia” – sebbe quest’ultima sia una “famiglia di un solo membro” per così dire, visto che è un’interpretazione unica proposta da Cerri –. Insomma questa è una divisione meramente didattica e arbitraria che ha il solo scopo di semplificare l’esposizione che altrimenti richiederebbe approfondimenti fuori luogo.

1) Per ovviare al problema del richiamo alla molteplicità la maggior parte delle interpretazioni del passato ha inteso i due οὔτε come negazione di questo processo di divisione/unificazione; cioè sostanzialmente il passo sarebbe una critica dei modelli cosmologici coevi che prevedevano tali fenomeni per spiegare il mutamento. In particolar modo sembra che vi sia una critica al modello di Anassimene (che supponeva la condensazione e la rarefazione)¹⁴³⁶, sebbene secondo alcuni critici il riferimento potrebbe essere – come sempre¹⁴³⁷ – ad Eraclito¹⁴³⁸. In genere chi legge in questo modo tende a ricollegare il frammento ai versi 8.22-25, intendendo la stessa omogeneità come una negazione di una diversa densità ontologica: “non c’è un più o un meno” sarebbe dunque equivalente a “non è più denso o più raro”. Tale spiegazione non è implausibile, tuttavia non è esente da perplessità: prima di tutto, infatti, i termini in questione sono chiaramente fisici, e mal si accordano con una lettura di stampo tradizionale. Secondariamente, è difficile comprendere il nesso che intercorre tra questo verso così letto e i primi due versi. Di questi due problemi il primo è risolvibile nelle letture fisiche del poema, coerentemente con le quali è più che plausibile ammettere che Parmenide critichi altre teorie fisiche: le differenze non vengono spiegate tramite una differente gradazione di un unico principio (in quanto tutto è pieno di essere, cfr. 8.22-25), ma ricorrendo a due principi fisici distinti (Giorno e Notte) che tuttavia fanno capo all’unico vero principio ontico-ontologico – l’ “Essere” – in quanto entrambi “sono *essenti*” allo stesso modo. Resta comunque oscuro il nesso con i primi due versi del frammento.

2) Un secondo modo di intendere i due versi è di leggere i due οὔτε non come negazioni assolute della separazione e dell’unificazione ma come negazioni *del fatto che*, proprio durante quei determinati processi che *realmente* avvengono, si possano separare le parti dell’ἑόν. In questo modo i due versi sono immediatamente ricollegati ai due precedenti ed il frammento ha un senso più scorrevole, cioè: “il cosmo è caratterizzato da fasi di assemblamento e disassemblamento di parti, ma anche quando queste parti sono fra loro lontane, e quindi alcune di esse sono per forza assenti per i nostri sensi, per la mente sono comunque presenti; infatti questa separazione non è assoluta perché l’ἑόν è un intero di parti inseparabili”. Ciò che emerge dal frammento, dunque, è che il piano sensibile non rappresenta veramente la realtà per come è, ma il νοῦς può superare questo ostacolo e comprenderla correttamente. Che Parmenide ammetta un ciclicità dei processi cosmici¹⁴³⁹ sembra

¹⁴³⁶ 13 B 1: “τὸ γὰρ συστέλλομενον αὐτῆς καὶ πυκνούμενον ψυχρὸν εἶναι φησι, τὸ δ’ ἀραιὸν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὔτω πως ὀνομάσας καὶ τῶι ῥήματι) θερμόν”, “Dice infatti che la parte dell’aria che si *contrae* e si *condensa* è fredda, la parte invece che è *dilatata* e ‘*rilasciata*’ (così in realtà si esprime, con questo termine) è calda”, trad. Giannantoni, corsivi miei.

¹⁴³⁷ La critica tradizionalista è sempre stata ossessionata dalla spasmodica ricerca di critiche parmenidee ad Eraclito, quasi che le loro filosofie fossero antitetiche; in realtà le varie interpretazioni fisiche, quale più quale meno, di Parmenide sono in grado di mettere in luce diversi aspetti di somiglianza. Cfr. nota seguente.

¹⁴³⁸ 22 B 21.4-6: “σκιόνησι καὶ πάλιν συνάγει [...] καὶ πρόσεισι καὶ ἄπεισι.”, “si allenta e di nuovo si raccoglie [...] si avvicina e si allontana”, trad. Giannantoni. Vorrei far notare che questo frammento è il medesimo in cui ricorre una delle più celebri espressioni di Eraclito, cioè “nello stesso fiume non è possibile entrare due volte” (“ποταμῶι γὰρ οὐκ ἔστιν ἐμβῆναι δις τῶι αὐτῶι”); il senso del frammento, senza entrare troppo nei dettagli, è che i sensi ci mostrano qualcosa, ma in realtà il mondo “funziona” diversamente; è il medesimo concetto che esprime Parmenide. In particolare in questo caso Eraclito sostiene che un oggetto sembra fermo, ma in realtà è in movimento; ebbene, è esattamente la stessa cosa che si è detta dell’ἑόν, le cui parti (= gli enti/fenomeni fisici) sono in movimento (le regole di questi movimenti sono espone nella seconda parte del Poema), sebbene esso appaia stabile. Sulle somiglianze tra Eraclito e Parmenide dal punto di vista della concezione della scienza v. Cerri, *Parmenide*, 40–49.

¹⁴³⁹ Un’ottica ricostruzione dei “paradigmi cosmologici” in uso nell’antichità è effettuata da Graham, *Explaining the Cosmos*. Graham ha il merito di mostrare le forti connessioni tra il ciclo cosmico parmenideo e i cicli cosmici dei pluralisti (*Elemental Substance Theory*) Platone, *Parmenide*, a c. di Franco Ferrari (Milano: Rizzoli, 2004), 111–13, 124–30, 200 n. 23; Ferrari, «Parmenide, il Parmenide di Platone e la teoria delle idee»; Franco Ferrari, «Parmenide “antiplatonico”. Riflessioni sul Parmenide di Platone», *Rivista di cultura classica e medioevale*. 51, n. 2 (2009): 315–30; Franco Ferrari, «Equiparazionismo ontologico e deduttivismo: l’eredità di Parmenide nella gymnasia del Parmenide», in *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio*

essere suggerito, oltre che dalla seconda Parte del poema, anche dal fatto che vi sono dei passi dei pluralisti che sembrano richiamarsi a questi versi.¹⁴⁴⁰ Quest'interpretazione, che ammette necessariamente la pluralità degli enti e dei fenomeni nonché la mutazione fisica (*lato sensu*, del mondo della φύσις), può essere perfettamente coerente con l'interpretazione generale di stampo fisico e con le relative letture di 8.22-25.¹⁴⁴¹

3) Una terza e ultima lettura è quella che specificatamente propone Cerri e a cui abbiamo già accennato, che consiste nell'intendere in senso prettamente fisico il verso 3, e gnoseologicamente il verso 4: “né [l'ente] totalmente disperso in ogni parte del cosmo [scil. l'ente fisico], né se viene aggruppato [scil. l'ente concettuale]”¹⁴⁴². Questa lettura sembra rinviare alla molteplicità, tuttavia essendo strettamente connessa con l'interpretazione di Cerri, non può essere considerata avulsa dal resto della teoria dello studioso italiano; e sull'ambiguo rapporto che intercorre tra l'uno e il molteplice in Cerri si è già detto più volte, per cui è inutile tornarvi.

A questo punto mi pare il caso di proporre una lettura che sia compatibile con l'interpretazione proposta in questa tesi. Accettando parzialmente il suggerimento di Cerri ritengo che i versi 3 e 4 possano essere così intesi: “né [considerando l'ente] come sparso totalmente lungo il suo ordine cosmico [scil. cioè gli enti-fenomeni fisici], né [considerandolo] tutto unito [scil. l'ἔόν-Cosmo]”. Sono necessarie delle precisazioni. (1) Prima di tutto traduco κατὰ κόσμον con “lungo il suo ordine cosmico”, quindi con un'evidente ridondanza – è come se κόσμον venisse tradotto due volte – in quanto, contrariamente a Cerri, non ritengo che qui Parmenide intenda il “Cosmo” in senso specifico: per indicare ciò egli usa “τὸ ἔόν”. Il senso che gli attribuisco è quello di “ordinamento” che hanno gli enti, sia attraverso lo spazio che attraverso il tempo¹⁴⁴³, che fa sì che essi non siano realmente separati perché in realtà collegati da rapporti fisici. Tale ordinamento, si è detto già più o meno esplicitamente durante tutta la tesi, è il “νοῦς oggettivo”, cioè le leggi fisiche stesse che vengono descritte nella seconda parte del Poema, prime fra tutte quelle di causa-effetto. Κατὰ κόσμον, pertanto, non ci dice direttamente che questi enti sono “sparsi fisicamente per il cosmo”, ma che essi stanno “inglobati” in questo fitto reticolo di connessioni che permettono l'unità del Reale.

Rossetti., a c. di Stefania Giombini e Flavia Marcacci (Passignano sul Trasimeno: Aguaplano-Officina del libro, 2010), 357–368, http://www.academia.edu/download/41660872/ferrari_rossetti.pdf.

¹⁴⁴⁰ Per esempio Empedocle 31 B 17.16-28 (“duplice cosa dirò: talvolta l'uno si accrebbe ad un unico essere da molte cose, talvolta di nuovo molte cose si disgiungono da un unico essere, fuoco e acqua e terra e l'infinita altezza dell'aria, e la Contesa funesta da essi disgiunta, egualmente tutt'intorno librata, e l'Amicizia fra essi, eguale in lunghezza e larghezza: lei scorgi con la mente e non stare con occhio stupito; lei, che dagli uomini si crede sia insita nelle membra e per lei pensano cose amiche e compiono opere di pace, chiamandola con vario nome Gioia o Afrodite; ma nessun uomo mortale la conobbe aggirantesi fra essi [elementi]: ma tu ascolta l'ordine che non inganna del mio discorso. Tutte queste cose sono eguali e della stessa età”; “δίπλ' ἐρέω' τοτὲ μὲν γὰρ ἐν ηὔξειθι μόνον εἶναι ἐκ πλεόνων, τοτὲ δ' αὖ διέφου πλέον' ἐξ ἐνὸς εἶναι, πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γαῖα καὶ ἥερος ἀπλετον ὕψος, Νεϊκός τ' οὐλόμενον δίχα τῶν, ἀτάλαντον ἀπάντη, καὶ Φιλότης ἐν τοῖσιν, ἴση μῆκος τε πλάτος τε τῆν σὺ νόμῳ δέρκευ, μηδ' ὄμμασιν ἦσο τεθηπῶς' ἦτις καὶ θνητοῖσι νομίζεται ἔμφυτος ἄρθροις, τῆν τε φίλα φρονέουσι καὶ ἄρθρια ἔργα τελοῦσι, Γηθοσύνην καλέοντες ἐπώνυμον ἠδ' Ἀφροδίτην τῆν οὐ τις μετὰ τοῖσιν ἐλισσομένην δεδάηκε θνητὸς ἀνήρ' σὺ δ' ἄκουε λόγου στόλον οὐκ ἀπατηλόν. ταῦτα γὰρ ἴσα τε πάντα καὶ ἤλικα γένναν ἔασι”, trad. Giannantoni), o Anassagora 59 B 8 (“non stanno disgiunte le une dalle altre le [cose] nell'unico ordine di mondo né sono tagliate con la scure, non il caldo dal freddo, non il freddo dal caldo”, “οὐ κεχώρισται ἀλλήλων τὰ ἐν τῷ ἐνὶ κόσμῳ οὐδὲ ἀποκέκοπται πελέκει οὔτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὔτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ”, trad. Giannantoni); secondo Cerri (Cerri, *Parmenide*, 197–98.) qui Empedocle ed Anassagora stanno polemizzando con Parmenide, per me invece lo stanno citando direttamente; da notare, tra l'altro, le numerose analogie con l'interpretazione di Parmenide qui proposta, a partire proprio dal concetto di “uno che racchiude i molti”.

¹⁴⁴¹ Essa è perfettamente coerente anche con l'ipotesi di lettura qui suggerita, sebbene ritengo che vi sia un'interpretazione preferibile, di cui dirò a breve.

¹⁴⁴² Cerri, *Parmenide*, 151.

¹⁴⁴³ Cfr. Coxon, *The Fragments of Parmenides*, 189; =Coxon, McKirahan, e Schofield, *The fragments of Parmenides*, 308.

Indirettamente si può tradurre come “cosmo”, ha ragione Cerri a dire che il senso ultimo è quello; tuttavia il passaggio da “ordine” a “cosmo fisico” non si può assumere come immediato e automatico, esso stesso è una conseguenza dell’impostazione generale della filosofia parmenidea per come la si è qui proposta. (2) La seconda precisazione riguarda la scelta di “totalmente” per “πάντη πάντως”; la traduzione in lingua italiana è chiaramente riduttiva. L’espressione in lingua greca sta ad indicare che Parmenide assume come oggetti qualsiasi ente-fenomeno possibile che sia rinvenibile in questo reticolo di connessioni nello spazio e nel tempo, cioè qualsiasi ente appartenente alla trama del reale. L’accento non è sul fatto che questi enti occupano tutto il tempo e tutto lo spazio, bensì che la totalità di ciò che appartiene a questo “ordine” è da considerare come “τὸ ἔὸν οὐ ἀποτμήξει ἔχθισθαι τοῦ ἔόντος”. (3) La terza e ultima precisazione riguarda il modo di intendere συνιστάμενον, cioè come “τὸ ἔὸν”, il Cosmo intero. D’altra parte il termine è chiaramente in opposizione rispetto a σκιδνάμενον: se il primo indica l’ente nella sua (relativa) diversità/separabilità rispetto a tutti gli altri enti – e tale diversità/separabilità dipende proprio dal fatto che è “inquadrabile” nel nesso di rapporti causa-effetto nonché nella diversa disposizione spazio-temporale, come chiaramente indica κατὰ κόσμον –, il secondo indica il punto di vista “più alto” che ci sia, cioè quello della Totalità. Ha ben ragione Cerri a mettere in collegamento questo frammento con la prima pagina del *De Caelo* di Aristotele, in cui si sostiene la capacità dell’intelletto di fornire un punto di vista superiore¹⁴⁴⁴. Ciò su cui non concordo con Cerri è il fatto che per lui συνιστάμενον indica un qualsiasi ente concettuale, non necessariamente l’ultimo ente risultante da tutte le unificazioni; al contrario io penso che il riferimento sia proprio all’ἔὸν, la Realtà Totale unificata, che è appunto l’analogo del monoblocco di Cerri. Come già anticipato, dunque, non vedo qui una netta distinzione tra un piano fisico-ontico e uno gnoseologico-epistemico, tutt’al più un modo diverso di rapportarsi alla medesima realtà, cioè come analisi di specifici “pezzi” tenuti insieme da determinati legami *oppure* come Realtà Totale “a cui nessuna parte può mancare” – senza però occuparsi delle singole e specifiche parti –. Se questa mia lettura dovesse essere corretta si risolverebbe anche il problema della sua collocazione, in quanto tale frammento risulterebbe *perfetto* nella parte introduttiva per spiegare l’argomento che sarà trattato (cioè: nella prima parte la Realtà nella sua interezza, quando gli enti sono considerati come uno συνιστάμενον, nella seconda parte i singoli enti fisici nella loro individualità e specificità in quanto ciascuno di essi è sensibilmente σκιδνάμενον rispetto agli altri), nonché il rapporto che intercorre fra i due oggetti delle due rispettive parti del Poema.¹⁴⁴⁵

Prima di passare oltre, reputo necessario soffermarmi ancora su una questione inerente la mia proposta: il fatto che in questi due versi Parmenide stia presentando due diversi *modi* di vedere una medesima realtà, non vuol dire che sia escluso ogni riferimento ad un’eventuale evoluzione cosmica, tale per cui in passato non si verificò (o in futuro non si verificherà) una situazione in cui la totalità degli enti fossero (o saranno) *anche sensibilmente* (oltre che intelligibilmente) *totalmente uniti*¹⁴⁴⁶, in modo analogo allo “Sfero” di Empedocle o alla “mescolanza originaria” di Anassagorea¹⁴⁴⁷. Oppure, se anche questo “momento” mai ci fu e mai ci sarà, ciò non vuol dire che non si possano considerare la totale unità o la totale dispersione come due estremi teorici tra cui oscilla il cosmo.

¹⁴⁴⁴ Per l’analisi di questo passo si veda direttamente Cerri, *Parmenide*, 197–98.

¹⁴⁴⁵ Resta comunque una questione secondaria, nulla vieta che faccia parte di una sezione ricapitolativa e riassuntiva.

¹⁴⁴⁶ Il fatto che in un primo momento tutti i sensibili fossero *sensibilmente* uniti può essere suggerito da alcuni frammenti della seconda parte del Poema, per esempio il frammento 11, in cui si annuncia che il κοῦρος apprenderà come si sono formati gli astri; ciò sembra compatibile con una teoria di uno stato iniziale in cui non vi era alcuna distinzione. Tuttavia tali elementi sono del tutto insufficienti per permetterci di elaborare una teoria positiva in tal senso.

¹⁴⁴⁷ Prendo in prestito l’espressione “mescolanza originaria” da Eduard Zeller e Rodolfo Mondolfo, *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte 1, Volume 5. Empedocle, Atomisti, Anassagora.*, a c. di Antonio Capizzi, trad. da Domenico Musti (Firenze: La nuova Italia, 1969), 370.

Tuttavia una tale interpretazione richiederebbe una profonda revisione del testo parmenideo, per cui ci si limita a dichiarare la *non incompatibilità*¹⁴⁴⁸ tra le due tesi.

Concludendo, sebbene sia possibile interpretare alcuni versi di questo frammento in modi compatibili col monismo assoluto, una lettura completamente monista del frammento intero sembra impossibile; d'altra parte vi sono più e più interpretazioni, dei singoli passi e del frammento nella sua interezza, che non solo sono compatibili con le teorie che ammettono il molteplice, ma anzi lo richiedono come elemento necessario.

¹⁴⁴⁸ Questo è fondamentalmente il motivo per cui all'inizio dell'esposizione della mia lettura ho affermato che essa si pone tra quella di Cerri e la seconda "famiglia" di interpretazioni; da essa infatti è derivabile una siffatta lettura di Parmenide, su cui comunque evito di soffermarmi in quanto al momento non si hanno prove sufficienti per sostenere una tale lettura.

Conclusioni

Con il presente lavoro mi pare di essere riuscito nei due scopi principali prefissatimi, cioè *esporre le principali interpretazioni finora date sul tema dell'unità e aver fornito un commento completo dei passi citati*. In altre parole, penso di essere riuscito a intavolare lo *status quaestionis*.

Per quanto riguarda l'aspetto della critica, infatti, penso di essere riuscito a ottenere un duplice risultato: uno *storico-genetico* e un *teoretico*. 1) Da una parte, penso di essere riuscito a fornire un *quadro generale* e una *spiegazione* del *come* e del *perché* da determinate posizioni sia stato possibile passare ad altre; in tal modo il lettore avrà la possibilità di leggere altri testi sul tema e sarà in grado di cogliere i vari riferimenti *concettuali* e *storiografici*. Ogni interpretazione *inerente al tema dell'unità* qui non trattata, perciò, sarà collocabile senza troppi problemi nella fitta evoluzione della critica. 2) D'altra parte, e questo è senza dubbio un risultato più importante, penso di aver fornito una *panoramica concettuale* tale per cui, chiunque voglia analizzare il testo parmenideo alla ricerca di risposte sul tema dell'unità, possa avere "l'armamentario noetico" per poter egli stesso provare a trovare nuove soluzioni. Ovviamente questi due risultati si intrecciano all'atto pratico.

Al raggiungimento di tale duplice obiettivo spero abbia contribuito anche l'analisi dei singoli frammenti. Tale analisi, tuttavia, penso che abbia fatto anche qualcosa di più. Mentre nella prima parte della tesi mi sono limitato ad esporre le interpretazioni altrui – purtuttavia commentando di tanto in tanto le singole questioni –, con la seconda ho cercato io stesso di contribuire alla *formazione del sapere*. Mi pare, infatti, di essere riuscito a mostrare in modo *inequivocabile* che, allo stato attuale dei rinvenimenti testuali, una concezione monolitica dell'Essere offre un rapporto benefici/problematiche assai svantaggioso rispetto ad una concezione aperta alla molteplicità. Questo risultato, in realtà, penso sia stato raggiunto già negli ultimi decenni del '900; tuttavia, finora, erano state esposte solo argomentazioni *mirate*, cioè che salvavano la molteplicità all'interno di una data interpretazione. Col mio lavoro – mi sto riferendo in modo specifico alla seconda parte –, invece, penso di essere riuscito a compiere un'analisi dei singoli passi avulsa dalle singole interpretazioni; tant'è che, in taluni casi, penso di aver mostrato come sia possibile ancora una lettura "tradizionale", sebbene essa sia assai improbabile. Ciò, ritengo, può permettere di mettere su un unico piano le varie osservazioni e compararle direttamente. Per questo motivo ho detto di aver dimostrato un "rapporto benefici/problematiche", e non già, direttamente "che l'unità va intesa *necessariamente* in un determinato modo".

Oltre a ciò, che ritengo fosse l'aspetto prioritario, penso di aver contribuito anche fornendo elementi a favore di uno *specifico modo* di intendere il rapporto uno-molti, cioè quello dell'uni-molteplicità. A questo scopo penso abbia contribuito notevolmente anche la mia ricerca sul termine *συνεχές*, per la quale non ho trovato precedenti. In misura minore, penso possa essere interessante anche la mia proposta inerente al concetto di *immobilità* nel doppio senso di *equilibrio dinamico* e *necessità delle leggi fisiche*. Mentre per il concetto di unità, bene o male, non ho fatto altro che limare posizioni già espresse da altri autori (in particolar modo grande è il mio debito nei confronti di Casertano e Cerri), per il concetto di immobilità penso di aver proposto qualcosa di maggiormente innovativo. Entrambe le posizioni, in ogni caso, sono state inserite come delle proposte *al pari delle altre*, cioè come possibili spiegazioni di questo o quel determinato passo. Manca un'esposizione completa (e giustificativa) che mostri in che modo tali posizioni possono integrarsi (tra loro, ed insieme ad altre relativamente a questioni non esaminate) in un'interpretazione sistematica. Questo, spero, sarà oggetto di un lavoro futuro.

Un altro elemento che manca in questa tesi – grazie al quale, tra l'altro, si sarebbe potuto avere uno *status quaestionis* completo – è l'analisi delle interpretazioni degli antichi sulla questione dell'unità in Parmenide, nonché le citazioni indirette dei suoi immediati successori che potrebbero aiutare a far luce sull'argomento. Sfortunatamente, viste le necessità contingenti, ho dovuto effettuare una scelta, e dedicarmi a ciò che ho ritenuto "basilare" per la comprensione dell'argomento, cioè l'analisi della

critica e dei testi diretti di Parmenide. Sarebbe alquanto utile, tuttavia, uno studio su quanto non si è potuto analizzare. La mia speranza è che un lettore, appassionandosi all'argomento qui trattato, possa essere spinto a procedere su questa linea di ricerca.

Proprio con tale spirito, quindi, inserisco un'appendice finale, frutto di un lavoro, iniziato ma che non si è potuto portare a compimento per tempo, sull'interpretazione platonica del tema dell'unità in Parmenide. Tale appendice non vuole dimostrare o provare nulla, tant'è che è inserita dopo questa conclusione con un *elemento aggiuntivo*. Essa, semplicemente, vuol mostrare che la proposta interpretativa qui supportata (cioè dell'*uni-molteplicità*) può essere fertile e può aprire ad una ricerca di tale natura.

APPENDICE

Platone sul concetto di unità in Parmenide

Un'analisi completa dell'interpretazione di Platone di Parmenide richiederebbe un approfondimento a parte che qui è impossibile svolgere. Tuttavia, vi sono una serie di passi in cui il tema in oggetto è proprio il concetto di ἓν; per questo motivo è necessario dare almeno *uno sguardo veloce* a questi passi, non tanto per capire *esattamente* cosa essi dicano – sebbene un tentativo di ricostruzione dell'intento platonico verrà fatto –, ma semplicemente per vedere se essi sono compatibili o meno con un monismo del tipo proposto in questa tesi.

1.1 Il Parmenide

Il Parmenide è interamente dedicato al concetto di “Uno”; tuttavia, come è risaputo, il dialogo ha ben poco a che fare con la teoria del grande Eleate. Platone, infatti, utilizza il “personaggio Parmenide” e alcuni concetti della sua filosofia per iniziare una discussione che verte sostanzialmente su alcuni limiti della propria teoria delle Idee.¹⁴⁴⁹ Sul senso e le finalità del dialogo vi sono svariate ipotesi; tra queste quella che riscuote maggiore successo è che Platone metta in luce determinate aporie col fine di introdurre i concetti basilari delle cosiddette “teorie non scritte”. Nonostante ciò, vi sono alcuni passaggi che ci permettono di comprendere quale visione avesse Platone di Parmenide.

Già in fase di apertura del dialogo, subito dopo l'introduzione tipicamente platonica in cui si contestualizza il dialogo, Socrate, rivolgendosi a Parmenide, afferma: “nel tuo poema sostieni, infatti, che il tutto è uno”¹⁴⁵⁰, “ἓν [...] εἶναι τὸ πᾶν”. Come dobbiamo intendere questo “tutto”? Le interpretazioni sono varie, e qualcuno è arrivato anche a sostenere che qui Platone non si stia in alcun modo riferendo alla lettura parmenidea; tra i due estremi – (a) Platone riferisce correttamente la filosofia parmenidea, (b) Platone si riferisce a tutt'altro – c'è poi anche la posizione di chi sostiene che Platone passi disinvoltamente dal citare correttamente l'Eleate al riferirsi ad altro¹⁴⁵¹. In ogni caso, pur con riserva, bisogna ammettere che Platone sta dichiarando che l'uno parmenideo non è un concetto metafisico astratto ma è il Tutto, τὸ πᾶν.

Poco dopo, Platone analizza questo “Tutto-Uno” in rapporto al molteplice identificando la pluralità proprio con le parti che costituirebbero questo “Tutto”:

“E sia – comincio – Se è uno, non è forse vero che l'uno non potrà essere molti? Come potrebbe, infatti? - Non deve esserci una sua parte, né esso deve essere un intero. - Perché? - La parte, credo, è parte di un intero. - Sì. - E che cosa è l'intero? Intero non è ciò cui non manca nessuna parte? - Certamente. - Allora entrambi i casi l'uno sarebbe composto di parti: sia quanto intero, sia in quanto in possesso di parti. - Per forza. - Dunque, in questo modo, in

¹⁴⁴⁹ Ciò ovviamente non vuol dire che Platone rinneghi *in toto* il proprio sistema; anzi in molti casi “le cosiddette obiezioni di Parmenide sono [...] tutt'altro che devastanti e fatali per la teoria delle idee. Platone se ne è servito con il solo scopo di mettere in luce alcuni dei fraintendimenti nei quali può incorrere una valutazione scorretta dei presupposti di questa concezione. Di molti di questi fraintendimenti si possono individuare gli autori. [...] Parmenide riconosce che delle idee non si può veramente fare a meno, e del resto Platone continua tranquillamente a servirsene nei dialoghi successivi” Platone, *Parmenide*, 2004, 99–100.

¹⁴⁵⁰ “σὺ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιήμασιν ἐν φηῖς εἶναι τὸ πᾶν” *Parm.* 128a, traduzione di Enrico Pegone

¹⁴⁵¹ Per esempio Kenneth M. Sayre, *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of Plato's «Parmenides»* (Notre Dame; Indiana: University of Notre Dame Press, 1996), 123–24. Un breve ma ottimo riassunto di queste posizioni è effettuato da Ferrari in Platone, *Parmenide*, 2004, 111–13, 124–30, 200 n. 23; Cfr. Ferrari, «Parmenide, il Parmenide di Platone e la teoria delle idee»; Ferrari, «Parmenide “antiplatonico”. Riflessioni sul Parmenide di Platone»; Ferrari, «Equiparazionismo ontologico e deduttivismo». Meno completo, ma comunque interessante, Platone, *Parmenide*, a c. di Francesco Fronterotta, trad. da Giuseppe Cambiano (Roma: Laterza, 2008), 118–19 n. 39; Cfr. Francesco Fronterotta, «Fra Parmenide e Platone. Una nuova edizione francese del Parmenide», *Giornale critico della filosofia italiana* 15, n. 3 (1995): 382–390; Francesco Fronterotta, *Guida alla lettura del Parmenide di Platone* (Roma: Laterza, 1998).

entrambi i casi l'uno sarebbe molti e non uno. - È vero. - Invece deve essere uno e non molti.
- Deve. - Perciò se l'uno sarà uno, non sarà un intero, né avrà parti. - No, infatti.¹⁴⁵²

Il Tutto è dunque considerato come un intero, οὐλον. A prescindere dalle implicazioni che ciò comporta – cioè alle presunte contraddizioni evidenziate da Platone, d'altronde questo è un problema di ermeneutica platonica, non di ricostruzione storica del pensiero parmenideo – il fatto che l'Ateniese cominci in tal modo la critica all'Eleata implica che, se c'è realmente un qualche riferimento alla “vera” teoria parmenidea, allora non può che essere proprio a proposito di ciò; è infatti assai probabile che Platone iniziasse l'argomentazione citando in modo fedele Parmenide, per poi discostarsi gradualmente portando il discorso verso ciò che realmente gli interessava. Tuttavia, anche ammettendo che qui Platone stia procedendo in modo del tutto arbitrario ignorando la reale riflessione parmenidea, il fatto che l'attacco inizi in questi termini è prova del fatto che il lettore, pensando all'uno parmenideo, non poteva che pensarlo in questi termini. È mai possibile, dunque, che un qualsiasi uditore di Platone (quindi non necessariamente un esperto del pensiero antico), intuisse subito che la questione parmenidea poteva essere intesa in questi termini, ma che proprio di ciò non si accorgesse Parmenide? Se l'Eleate avesse promosso realmente un monismo assoluto, può essere che non si rendesse conto della possibilità di un tale fraintendimento?

Estremamente criptico è poi il finale del dialogo:

“«Se l'uno non è, neppure alcuna delle altre cose viene pensata come uno e molti: senza l'uno è impossibile pensare ai molti». «Impossibile». «Se l'uno non è, le altre cose non sono, né si possono pensare come uno e molti». «Pare di no». «Né simili, né dissimili». «No». «Né identiche, né diverse, né in contatto, né separate, né tutto quanto prima si è passato in rassegna come apparenza, nessuna di queste cose sono né appaiono le altre cose, se l'uno non è». «Vero». «Se dunque in sintesi dicessimo che se l'uno non è, nulla è, diremmo in modo giusto?» «Certo». «Si dica dunque questo, e si dica anche che, a quanto pare, che l'uno sia, o che non sia, esso stesso e le altre cose, rispetto a sé e fra di loro, sono tutto, in relazione ad ogni aspetto dell'essere, e non sono, e appaiono e non appaiono».¹⁴⁵³

Parafasando: «l'uno è, altrimenti nulla sarebbe, né l'uno né i molti; ma anche se non è, in ogni caso le cose sono e non sono, appaiono e non appaiono». Cioè? È impossibile dare una risposta univoca, in quanto lo stesso Platone sembra fermarsi ad una situazione di stallo. È assai probabile che egli voglia esortare ad una ricerca successiva; il risultato di quest'opera “aporetica” potrebbe essere giungere al “livello socratico” del «so-di-non-sapere»; se poi la soluzione sia da trovarsi della cosiddetta “teoria delle dottrine non scritte” o nella già nota teoria delle idee – si noti che tutto questo parlare di uno-molti può essere letto nell'ottica della teoria della partecipazione delle cose sensibili alle idee¹⁴⁵⁴ – non è affare di questa ricerca.

In ogni caso, quale che sia esattamente lo scopo di Platone, questa conclusione pare perfettamente compatibile con la lettura di Parmenide qui difesa: se l'έόν è il Cosmo-Tutto, è evidente che

¹⁴⁵² 37c 4 – 137 d 3, trad. Ferrari in Platone, *Parmenide*, 2004, 243–45.

¹⁴⁵³ 166a – 166c, trad. Pegone

¹⁴⁵⁴ “si può ritenere che nel contesto della seconda parte del dialogo l'analisi della relazione fra uno e molti rinvii in realtà al rapporto fra idee e cose [...], l'uno (*to hen*) coincida con ciascuna idea indistintamente, considerata come singola unità ‘monadica’, e rappresenti perciò la sfera intellegibile nel suo insieme; e gli altri dall'uno (*ta allatou henos*) – i molti (*ta polla*) – coincidano con l'infinita pluralità delle cose empiriche che delle idee partecipano”, Francesco Fronterotta, *Methexis: la teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche: dai dialoghi giovanili al Parmenide* (Pisa: Scuola normale superiore, 2001), 296–97. Alcuni passi sembrano in effetti supportare tale ipotesi (per esempio 131 c – 133 b). Sempre sul tema Francesco Fronterotta, «La dottrina eleatica dell'“unità del tutto”: Parmenide, il “Parmenide” platonico e Aristotele.», *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*. 17 (2000): 31–53; Contra Franco Ferrari, «Unità e oggetto del Parmenide. Problemi e proposte», in *Il «Parmenide» di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, 2002, 97–98; Rudolf-Peter Hägler, *Platons Parmenides: Probleme der Interpretation* (Berlin: W. de Gruyter, 1983), 108.

negandolo, automaticamente, si negherebbe ogni cosa. Perciò negando questo uno, il tutto, si nega anche il molteplice, le parti. Gli ultimi versi poi – quelli da me messi in corsivo –, *se vogliamo rimanere in una lettura parmenidea*, non possono che spiegarsi proprio con il riferimento ai rapporti “saldi” (cioè le leggi della fisica) di cui più volte si è detto nel corso del lavoro, che permettono all’ἓόν di essere un tutt’uno unito inseparabile; Tramite questi legami gli enti sono legati sia fra di loro (rapporti di vicinanza spazio-temporale o causa-effetto) che al tutto (rapporto di inclusione parte-intero). Se invece si vuole rimanere nell’ottica strettamente platonica, quindi queste righe vanno intese come un riferimento ai rapporti che intercorrono fra le idee, ecco che allora ciò che viene detto è completamente ininfluenza per il recupero della filosofia parmenidea.

La conclusione è dunque che, *se si può ricavare qualcosa su Parmenide* partendo da questo dialogo, allora bisogna necessariamente pensare l’Eleate come il filosofo dell’intero, dell’οὔλον, non dell’“Uno” in senso assoluto.

1.2 Il Teeteto e il Sofista

Altri due dialoghi utili per comprendere la visione platonica di Parmenide sono il *Teeteto* e il *Sofista* in cui, di fatto, Platone conferma quanto già suggerito nel *Parmenide*.

Per esempio in *Teeteto* 180e 2 si afferma che secondo i Parmenidi e i Melissi “ἔν τε πάντα ἐστὶ”, cioè “uno è il Tutto”. Tra l’altro, proprio in queste righe, c’è la citazione viziata di 8.38 di cui abbiamo già discusso: il fatto che Platone modifichi questo verso affermando che οἷον ἀκίνητον τελέθει τῷ παντὶ ὄνομ’ εἶναι, cioè “è nome del tutto”, ci dice chiaramente che il filosofo ateniese intendesse l’Eleate filosofo della totalità. Tra l’altro, il concetto viene ripetuto ancora poco dopo: “[Melisso e Parmenide] sostengono che il tutto è uno e immobile”¹⁴⁵⁵. In questo contesto, inoltre, Socrate/Platone, subito dopo aver affermato che probabilmente nemmeno egli stesso ha ben compreso il senso della filosofia eleatica, ricorda che l’argomento che interessa loro è la scienza “ἐπιστήμη” (184 a 4). Subito dopo (184 b) Socrate/Platone ritorna nuovamente sul tema principale della ricerca e, in particolar modo, sulla questione della conoscenza sensibile. Proseguendo Socrate/Platone metterà in risalto i limiti della percezione, facendo notare come non sia conoscenza vera e propria (soprattutto 186e, ma già era stato detto precedentemente, per esempio in 183c) etc... Il riferimento a Parmenide sembra qualcosa di – mi si permetta l’espressione – “appeso lì”, senza alcuno scopo specifico. Per lo meno se ci atteniamo all’interpretazione tradizionale. Se, al contrario, riteniamo che Parmenide ci presenti due modi di vedere lo stesso mondo, *unitario* secondo la ragione, *molteplice* secondo il senso, ed ammettiamo contemporaneamente che questa *unitarietà* del mondo secondo la ragione è possibile proprio perché essa guarda al mondo nella sua interezza¹⁴⁵⁶, ecco che allora la filosofia parmenidea diventa un ottimo “terreno fertile” su cui Platone potrà innestare il proprio impianto. Ciò pare supportato, indirettamente, dal fatto che, proprio laddove Platone esprimerà nel modo più completo la propria teoria della conoscenza, cioè in *Repubblica* 5, torneranno nuovamente dei riferimenti più o meno espliciti alla filosofia dell’Eleate. Tutto ciò, ovviamente, non è probante, però fornisce un sostegno non indifferente, di cui non godono, al contrario, le interpretazioni tradizionaliste¹⁴⁵⁷.

¹⁴⁵⁵ “ἔν ἐστὸς λέγουσι τὸ πᾶν” *Thaet.* 183 e 4-4.

¹⁴⁵⁶ Questo in termini gnoseologici; in termini ontologici, “strizzando l’occhio a Ruggiu”, potremmo dire che “è possibile perché il mondo intero è, esiste”.

¹⁴⁵⁷ Le interpretazioni tradizionali possono contare sui riferimenti a ciò che “non esiste per nulla” rispetto alle quali la sensazione è pu sempre “qualcosa di più”. Ma ciò può spiegare solo in modo vago certi riferimenti generali, non può assolutamente spiegare i passi qui citati.

Infine, il tema dell'unità come totalità viene ripreso nel *Sofista* e, probabilmente non a caso, l'interlocutore è ancora Teeteto. Riporto l'intero passo che ci interessa nella traduzione di Giardini, effettuando alcune modifiche di cui renderò conto fra parentesi quadre¹⁴⁵⁸:

OSPITE: Ebbene? Diranno che *l'intero* [Giardini traduce «il tutto» ma il termine greco è ὅλον] è una cosa diversa *da ciò che è uno* [Giardini traduce «dall'unità che è»¹⁴⁵⁹], o che è invece la cosa identica a questa?

TEETETO: [244e] E perché non dovrebbero, o meglio, non debbono dirlo?

OSPITE: Se dunque *l'intero* [ὅλον] è, come dice Parmenide, «da ogni parte un qualcosa di simile al volume di una sfera rotonda, pari, dal mezzo, in ogni sua parte, né in uno spazio maggiore, né in uno minore, è d'uopo che non si muove né di qua né di là», essendo tale ha anche il mezzo e gli estremi, e avendo tutte queste cose, ne consegue che abbia delle parti. O no?

TEETETO: È così.

OSPITE: [245a] Ma nulla impedisce che quel che è sottoposto alla divisione in parti al di sopra di tutte le sue parti abbia l'uno e perciò essendo *tutto* [πᾶν] e *intero* [ὅλον] *sia uno* [La traduzione di Giardini «tutto e tutto uno, sia» mi pare stravolga completamente il senso trasformando quell'uno/ἓν da effetto del tutto-intero a causa dell'essere].

TEETETO: Perché no?

OSPITE: Ma quello che è sottoposto a questo non è forse impossibile che in sé e per sé sia l'uno?

TEETETO: Come?

OSPITE: Occorre certamente dire, secondo un giusto ragionamento, che sia del tutto indivisibile ciò che è veramente uno.

TEETETO: Occorre infatti che sia così.

OSPITE: [245b] Ora questo tale uno, fatto di molte parti, non sarà più in accordo con quell'idea di uno.

TEETETO Ti seguo.

OSPITE Forse l'essere, per essere sottoposto all'uno, sarà anche così uno e *intero* [ὅλον], o non potremo più dire che l'essere è *intero* [ὅλον]?

TEETETO: Hai gettato innanzi una scelta difficile.

OSPITE: E dici il vero: l'essere infatti, essendo sottoposto a essere uno, non potrà apparire in qualche modo lo stesso che l'uno, ma il *tutto* [παντα] sarà più che uno.

Da questo passaggio si evincono una serie di informazioni tutte strettamente correlate fra di loro ed estremamente interessanti: (1) prima di tutto è evidente che Platone sta polemizzando non tanto contro una dottrina di per sé, bensì contro un modo di intendere l'unità¹⁴⁶⁰, cioè come interezza: «Occorre certamente dire [...] che sia del tutto indivisibile ciò che è veramente uno. [...] Ora questo tale uno, fatto di molte parti, non sarà più in accordo con quell'idea di uno.»¹⁴⁶¹ A questo punto, tutto ciò che si era detto sulla possibilità di intendere l'unità in duplice modo, subisce una battuta d'arresto: d'ora in poi (cioè da Platone in poi) non è più possibile intendere questa duplicità di senso, la

¹⁴⁵⁸ Spesso Giardini tende a tradurre πᾶν e ὅλον indiscriminatamente ora come «intero» ora come «tutto». Da un punto di vista strattamente pratico, in un'interpretazione come quella qui fornita, in effetti i due termini collimano, la totalità è certamente intera. Tuttavia, a livello concettuale ritengo ci sia una differenza non da poco: πᾶν mette l'accento sulla vastità degli elementi, sull'elemento «quantitativo», essi sono *tutti* gli elementi; invece ὅλον mette l'accento sul rapporto tra queste parti, sull'aspetto «qualitativo», cioè sul fatto che tali elementi sono legati e non giustapposti. Per questi motivi ho reputato opportuno «correggere» la traduzione riportando il termine greco in questione fra parentesi quadre.

¹⁴⁵⁹ Ritengo che Giardini sia influenzato dall'espressione neoplatonica.

¹⁴⁶⁰ Cfr. Dal Pra, *La storiografia filosofica antica*, 59; Richard Stanley Bluck, *Plato's Sophist: A Commentary* (Manchester: Manchester University Press, 1975), 82.

¹⁴⁶¹ «Ἀμερὲς δῆπου δεῖ παντελῶς τό γε ἀληθῶς ἐν [...] εἰρῆσθαι. [...] Τὸ δέ γε τοιοῦτον ἐκ πολλῶν μερῶν ὄν οὐ συμ-
φωνήσει τῷ [ὅλω] λόγῳ.»

disambiguazione è compiuta. (2) A questo punto, avendo due sensi ben diversi di “uno”, quello in senso proprio, “ἀληθῶς ἓν” (245a 8), cioè come indivisibile, e quello

sensu, cioè che include la molteplicità, è giustificabile agli occhi Platone l’esigenza di “comprendere” l’unità affermata nel Poema di Parmenide. Ed il compito non è per nulla difficile: visto che l’ἓν “ha il mezzo e gli estremi, e tutte queste cose, ne consegue che abbia delle parti”¹⁴⁶², perciò è ὅλον, non ἔν *stricto sensu*. Platone ce lo dice chiaramente. (3) Che questo sia il senso specificatamente voluto da Parmenide, e non un “problema” della sua filosofia, come se egli non si accorgesse che l’unità assoluta è inconciliabile con la divisione in parti, è provato dal fatto che leggendo l’intera argomentazione si capisce che la questione che interessa Platone non è vedere la coerenza o meno di una determinata filosofia, ma chiarire in che modo egli intende l’unità delle Idee. La “scuola eleatica” – Platone a dire il vero non prende di mira specificamente Parmenide ma tutta la “scuola”, che secondo lui inizia con Senofane (242d 4) –¹⁴⁶³ viene dunque presa come esempio di quella specifica dottrina per cui “è un solo/unico ente (ἓνὸς ὄντος) ciò che viene chiamato tutto (τῶν πάντων καλουμένων)”¹⁴⁶⁴, cioè quella dottrina per cui l’unità è intesa come totalità. Letteralmente. I critici hanno spesso inteso queste righe come una critica di contraddittorietà nei confronti della teoria parmenidea¹⁴⁶⁵, ma in realtà qui Platone sta solo mostrando l’incompatibilità di uno specifico modo di intendere l’unità – il modo parmenideo – con la propria filosofia delle Idee.

¹⁴⁶² “τοιούτων γε ὄν τὸ ὄν μέσον τε καὶ ἔσχατα ἔχει, ταῦτα δὲ ἔχον πᾶσα ἀνάγκη μέρη ἔχειν”

¹⁴⁶³ Untersteiner, che contesta la visione di un Parmenide difensore delle parti eterogenee, giustifica la propria teoria ricorrendo proprio a questa abitudine di Platone di attribuire al fondatore di una “scuola” le affermazioni dei discepoli, in questo caso di Melisso e, soprattutto, dei Megarici: “Voglio solo rilevare che tutto lo svolgimento platonico, nonostante la citazione da Parmenide, non sembra essere rivolto contro costui, o per lo meno non solo contro costui. Il problema delle “parti” dell’essere non è certo parmenideo anche se, in qualche modo, implicito nel suo pensiero. Piuttosto il riferimento non può essere diretto ad altri se non a quei particolari filosofi dell’unità che furono i Megarici. Questi infatti rilevarono la difficoltà nel momento in cui, per dimostrare che l’essere-dio è indivisibile, misero in luce tutti gli assurdi, che sarebbero seguiti nel caso di un’ipotesi della sua divisibilità. Cioè il problema è ora consapevole, mentre in Parmenide, come già dissi, poteva essere sottinteso, ma non ancora da lui avvertito. Non basta: i Megarici, con tutta probabilità, devono aver tentato una soluzione costruttiva dei μέρη dell’ὄν, ammettendo un essere ὁμοιον, il cui processo interno, ciclico, può essere costituito di parti che si muovono κύκλωι nell’essere stesso: ma si tratta di parti eguali rispetto a sé stesse e fra di loro (e perciò partecipano col tutto della predicazione di ὁμοιότης nella quale si unificano) e piccolissime. La polemica del Sofista [...] riguarda, dunque, soprattutto l’eleatismo riformato da quei Megarici che, appunto, ponevano l’essere come ἔν: Aristocle, esponendo le dottrine di Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso e di Stilpone e Megarici, dice: ἤξιον οὗτοί γε τὸ ὄν ἔν εἶναι καὶ τὸ ἕτερον μὴ εἶναι. Tutte le difficoltà riguardano appunto quest’identificazione, non proprio di Parmenide, ma soprattutto degli Eleati e dei rinnovatori dell’eleatismo, quali furono i Megarici; Platone sa che l’attribuzione di ἔν all’ὄν è dell’eleatismo in genere e, perciò, la collega con Parmenide, per la tendenza ellenica di assegnare a un caposcuola dottrine dei seguaci, che pur ne deformavano il pensiero” (Untersteiner, *Parmenide*, 1958, XXXVIII; =Untersteiner e Reale, *Eleati*, 50.). L’osservazione di Untersteiner è certamente valida in senso assoluto, d’altronde lo stesso concetto di “esclusività totale” dell’ἓν sembra provenire da Melisso più che da Parmenide; tuttavia, come si nota chiaramente dal testo, la citazione parmenidea non è casuale: la rappresentazione dell’ἓν come sfera costituisce proprio il punto di partenza della critica platonica in quanto la sfera ha “un mezzo”, degli “estremi” etc... cioè parti diverse. Pertanto non posso concordare con la conclusione che per Platone la visione dell’ἓν costituito da parti derivi dai Megarici e non dal testo stesso parmenideo. Ciò non vuol dire che questo passaggio del frammento 8 sia la prova che per Parmenide esistono le parti – dopotutto basta la lettura metaforica per annullare questa argomentazione –, ma è senza dubbio la prova che qui Platone vi vedeva l’affermazione delle parti.

¹⁴⁶⁴ “ὡς ἐνὸς ὄντος τῶν πάντων καλουμένων οὕτω” 242 d 5-6.

¹⁴⁶⁵ Si potrebbe obiettare che l’argomentazione Platonica sembri partire da un assunto (l’ἓν per gli Eleati è ἔν) per giungere alla conclusione opposta (l’ἓν degli Eleati è οὐλον, quindi non è ἔν); in realtà la contraddizione messa in luce è relativamente al termine, tutt’al più questa argomentazione potrebbe essere intesa come una “critica” a Parmenide per aver chiamato “ἔν” l’ἓν. Peccato che Parmenide non chiami mai “ἔν” l’ἓν se non in quell’unico frangente di cui abbiamo già discusso, cioè 8.6, in cui il senso è però chiarito immediatamente dal συνεχές; ma questo συνεχές richiama la divisibilità nell’immediato, quindi è *palese* che Parmenide non sta affermando l’unità assoluta che Platone, *giustamente*, gli nega, e che solo i critici “tradizionalisti” vedono come una vera e propria accusa contestazione.

C'è poi una proposizione in particolare che reputo possa essere oggetto di interesse per comprendere esattamente il rapporto tra la totalità e l'unità, cioè

καὶ ταύτηι δὴ πᾶν τε ὅν καὶ ὅλον ἐν εἶναι

Giardini traduce in un modo che reputo appiattisca profondamente il senso della frase, cioè:

“e perciò essendo tutto e uno intero, è.”¹⁴⁶⁶

Secondo questa traduzione l'essere “πᾶν” e l'essere “ὅλον ἐν”, implicherebbe “essere in senso assoluto” (εἶναι). Ma essa è assolutamente senza senso, in che modo infatti essere una totalità e un'unità al modo dell'intero dovrebbe implicare l'essere in senso assoluto? Non c'è alcun elemento in queste righe che possa giustificare una simile connessione logica. Essa è chiaramente un retaggio dell'interpretazione tradizionale e ontologico-metafisica.

Al contrario, risulta molto più sensato staccare ὅλον da ἐν e collegare quest'ultimo con εἶναι, cioè

“e perciò essendo tutto e intero, allora è uno.”¹⁴⁶⁷

Ciò che è tutto, esclude la molteplicità esterna; ciò che è intero esclude la separazione delle parti, cioè *in un certo senso* esclude la molteplicità interna; perciò, ciò che è tutto ed è anche intero, può essere definito ἐν, uno. Certo, “uno” alla maniera dell'intero, non l'uno *stricto sensu* che interessa a Platone. Tuttavia questo passaggio è estremamente importante per l'argomentazione platonica, in quanto ci permette di comprendere per quale motivo molti attribuivano alla filosofia eleatica la concezione per cui “l'ἕν ἐν” – lo stesso Parmenide in questo senso intendeva ἐν al verso 8.6 –. Platone, insomma, sta spiegando l'origine dell'equivoco, o – meglio ancora – dell'*ambiguità* del termine ἐν. Solo dopo aver chiarito ciò, egli potrà procedere con la propria discussione che porterà ad una concezione dell'ἐν completamente diversa.

Sempre a proposito di questa proposizione, vorrei esporre anche un'altra possibile traduzione, che tuttavia reputo meno convincente – e d'altronde non l'ho trovata da nessuna parte – ma ugualmente plausibile, cioè:

“e perciò essendo un tutto, allora è anche (καὶ) un'intera unità (o ‘un intero unito’).”

Con questa traduzione si torna a legare ὅλον ἐν, ma spostandolo dall'essere causa di εἶναι all'essere conseguenza di πᾶν. A livello concettuale la differenza principale rispetto alla traduzione precedente è che qui l'interezza non viene vista come un elemento in più per giungere all'unità, bensì qualcosa che dipende automaticamente dalla totalità: ciò che è tutto è anche uno e intero. Per questo motivo reputo questa traduzione poco convincente. Da un certo punto di vista, infatti, la totalità basta a giustificare l'unità; questa d'altronde sembra l'argomentazione della negazione della pluralità esterna che abbiamo visto come compatibile con alcuni dei versi parmenidei prima analizzati; lo stesso Melisso sembra fare ricorso al medesimo ragionamento, dopotutto. D'altra parte, tuttavia, non si capisce perché la totalità dovrebbe implicare l'interezza: il tutto può essere il mero insieme di elementi giustapposti, cioè senza criterio e senza un legame che ne impedisca la separazione. Per questi motivi reputo più appropriata fra tutte la traduzione “essendo tutto e intero, allora è uno”.

¹⁴⁶⁶ RIF

¹⁴⁶⁷ Traduzioni di questo genere sono state fornite da Reale (“ed essendo un tutto e un intero in questo modo, possa essere uno”, Giovanni Reale, *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle Dottrine non scritte: con i testi greci di tutti i passi citati* (Milano: Bompiani, 2010), 403.), Fronterotta (“in quanto totalità intera risulterà uno”, Platone, *Sofista*, 355.), Fraccaroli (“essendo un tutto e un complesso intero possa esser uno” Platone, *Il Sofista e l'uomo politico*, a c. di Ettore Bignone e Giuseppe Fraccaroli (Firenze: La nuova Italia, 1934).).

1.3 Conclusion

Da tutte queste osservazioni mi pare si possa dunque concludere che Platone non abbia alcun interesse ad analizzare la questione dell'unità in Parmenide in sé, ma solo ad effettuare una specie di *status quaestionis* per poter inserire la sua propria riflessione; le incongruenze che il filosofo ateniese mette in luce non riguardano la filosofia parmenidea ma la propria filosofia *se* vista con gli occhi della filosofia eleatica a lui precedente: Platone non vuole riagganciarsi a Parmenide, vuole *staccarsi* da lui, vuole *ribaltare* la visione fisica – originariamente ionica, poi mutata con Parmenide e infine espressa secondo le visioni pluraliste – per imporre *un nuovo sistema*, il sistema *idealista*, che si poggia sulla separazione tra un pianto ontologico ed uno ontico, e che pertanto deve rielaborare i termini ereditati dalla filosofia a lui precedente per dar loro un nuovo e più specifico senso. In questi *loci*, dunque, l'interesse di Platone pare esclusivamente la costruzione di un linguaggio idoneo al proprio sistema.

Che dire, dunque, della filosofia di Parmenide? Nulla di più di ciò che lo stesso Platone ci dice in modo chiaro e diretto, cioè che era una filosofia che ammetteva la pluralità come elemento costituente della totalità che era vista come un ὅλον, e, *quindi*, come ἓν. Sì, ma un “ἓν in quanto οὐλον, συνεχές”, a cui egli oppone l'ἓν assoluto, l'ἓν ἀληθές.

Bibliografia dei testi citati

- Abbate, Michele. «Ferrea razionalità e logica ineludibile nel monismo ontologico assoluto di Parmenide». *Anuario filosófico* 46, n. 1 (1 aprile 2013): 79–120.
- . «Il noeîn parmenideo (DK 28 B3) nella concezione plotiniana del Noûs». *Methodos. Savoirs et textes*, n. 16 (1 gennaio 2016). <https://doi.org/10.4000/methodos.4314>.
- . *Parmenide e i neoplatonici: dall'essere all'uno e al di là dell'uno*. Alessandria: Edizioni dell'Orso, 2010.
- Adam, James. *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 1902.
- Adorno, Francesco. «Da Platone a Parmenide. Da Parmenide a Platone». *La parola del passato* 43 (1988): 7–18.
- , a c. di. *Dialoghi politici e lettere di Platone I*. Torino: UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese), 1970.
- Albertelli, Pilo. *Gli eleati*. Bari: Laterza & Figli, 1939.
- . *Gli eleati: testimonianze e frammenti*. Milano: Mimesis, 2014.
- Annas, Julia E. *Interpretazione dei libri M-N della «Metafisica» di Aristotele: la filosofia della matematica in Platone e Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero, 1992.
- Apostle, Hippocrates George. *Aristotle's Philosophy of Mathematics*. Chicago: University of Chicago Press, 1965.
- Aristotele. *Aristotelis Metaphysica*. A cura di Werner Jaeger. E Typographeo Clarendoniano, 1957.
- . *Aristotélous Analytiká. Aristotle's Prior and Posterior Analytics*. A cura di William David Ross. Oxford: Clarendon Press, 1965.
- . *De interpretatione*. A cura di Attilio Zadro. Napoli: Loffredo, 1999.
- . *Dell'interpretazione*. A cura di Marcello Zanatta. Milano: Biblioteca Universale Rizzoli, 1992. <http://books.google.com/books?id=0S0EAQAIAAJ>.
- . *Fisica*. A cura di Luigi Ruggiu. Milano: Rusconi Libri, 1995.
- . *Fisica*. A cura di Marcello Zanatta. Torino: UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese), 1999.
- . *Le categorie: testo greco a fronte*. A cura di Marcello Zanatta. Milano: Rizzoli, 1989.
- . *Metafisica*. A cura di Marcello Zanatta. Milano: BUR, 2009.
- . *Metafisica: testo greco a fronte*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2000.
- . *Organon: categorie, de interpretatione, analitici primi, analitici secondi, topici, confutazioni sofistiche*. A cura di Maurizio Migliori. Milano: Bompiani, 2016.
- Arrighetti, Graziano. «Cosmologia mitica di Omero e Esiodo». *Studi Classici e Orientali* 15 (1966): 1–60.
- Aubenque, Pierre, a c. di. *Études sur Parménide II. Problèmes d'interprétation*. Paris: Vrin, 1987.
- . «Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide». In *Études sur Parménide II. Problèmes d'interprétation*, a cura di Pierre Aubenque, 102–34. J. Vrin, 1987.
- Bäck, Allan. *Aristotle's Theory of Predication*. Leiden: Brill, 2000.
- Barnes, Jonathan. «Parmenides and the Eleatic One». *Russian Journal of Numerical Analysis and Mathematical Modelling* 61, n. 1 (1979): 1–21.
- . *The Presocratic Philosophers. Vol. 1: Thales to Zeno*. London: Routledge & Kegan Paul, 1979.
- Beaufret, Jean. *Le poème de Parménide*. Paris: Presses Universitaires de France, 1955.
- Benedum, Jost, e Markwart Michler. «Parmenides Uliades und die Medizinschule von Elea». *Clio medica* 6 (1971): 295–306.
- Bergk, Theodor. «Parmenidea». In *Kleine philologische Schriften*, 2° ed., 66–82. Halle a.S.: Buchhandlung des Waisenhauses, 1886.
- Bernabé Pajares, Alberto. «Parmenides y el orfismo». In *Presentación de Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación*. Sociedad Ibérica de Filosofía Griega, 2003. <http://www.uco.es/sifg/memoria/documentos/parmenides-orfismo.pdf>.
- . *Textos órficos y filosofía presocrática: materiales para una comparación*. Madrid: Trotta, 2004.

- Bernabé Pajares, Alberto, e Jorge Pérez de Tudela Velasco, a c. di. *Parménides. Poema: fragmentos y tradición textual*. Madrid: Istmo, 2007.
- Berti, Enrico. *Contraddizione e dialettica negli antichi e nei moderni*. Palermo: L'Epos, 1987.
- . «Hegel und Parmenides oder: Warum es bei Parmenides noch keine Dialektik gibt». In *Hegel und die antike Dialektik*, a cura di Manfred Riedel, 65–83. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1990.
- Betegh. *The Derveni Papyrus*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- Bicknell, P. J. «Parmenides DK 28 B 4». *Apeiron* 13 (1979): 115.
- . «Parmenides' fr. 10». *Hermes* 96 (1968): 629 – 631.
- . «Parmenides' Refutation of Motion and an Implication». *Phronesis* 12, n. 1 (1967): 1–5.
- Bluck, Richard Stanley. *Plato's Sophist: A Commentary*. Manchester: Manchester University Press, 1975.
- Bodrero, Emilio. «Parmenide. Frammenti del poema intorno alla natura». *Sophia* 2 (1934): 3–12.
- Bollack, Jean. «From Being to the World and Vice-Versa». In *Parmenides, Venerable and Awesome (Plato, Theaetetus 183e): Proceedings of the International Symposium (Buenos Aires, October 29/November 2, 2007)*, a cura di Néstor-Luis Cordero, 9–20. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2011.
- http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3384755.
- . «La cosmologie parménidienne de Parménide». In *Herméneutique et ontologie. Mélanges en hommage à Pierre Aubenque*, a cura di Rémi Brague e Jean-François Courtine, 17–53. Paris: Presses universitaires de France, 1990.
- . *Parménide: de l'étant au monde*. Lagrasse: Verdier, 2006.
- . «Sur deux fragments de Parménide (4 et 16)». *Revue des études grecques* 70, n. 329 (1957): 56–71.
- Bonazzi, Mauro. *Academici e platonici: il dibattito antico sullo scetticismo di Platone*. Milano: LED - Ed. universitarie di lettere, economia, diritto, 2003.
- . «Parmenide e Platone (e Aristotele) nel Contro Colote di Plutarco». *Aitia. Regards sur la culture hellénistique au XXIe siècle [En ligne]*, n. 3 (30 maggio 2013).
https://doi.org/10.4000/aitia.662.
- Bormann, Karl. «The interpretation of Parmenides by the Neoplatonist Simplicius». *The Monist* 62 (1979): 30–42.
- Brandis, Christian August. *Commentationum Eleaticarum. Pars prima*. Altonae: J.F. Hammerich, 1813. http://books.google.com/books?id=xu5QAAAACAAJ.
- Bredlow, Luis Andrés. «Parménides Científico y Las Opiniones de Los Mortales (Apuntes Para Una Nueva Interpretación)». *Méthexis* 26, n. 1 (2013): 5–22.
- Brentano, Franz, e Franziska Mayer-Hillebrand. *Geschichte der griechischen Philosophie. Nach den Vorlesungen über Geschichte der Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1988.
http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-201706077923.
- Bröcker, Walter. «Heideggers letztes Wort über Parmenides». *Philosophische Rundschau* 29, n. 1/2 (1982): 72–76.
- Brown, Lesley. «Being in the Sophist: A Syntactical Enquiry». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 4 (1986): 49–70.
- . «The Verb 'to be' in Greek philosophy: some remarks». *Language. Companion to ancient thought* 3 (1994): 212–236.
- Buck, Carl Darling, e Walter Petersen. *A Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives: Arranged by Terminations with Brief Historical Introduction*. Chicago: University of Chicago Press, 1944.
- Burkert, Walter. «El dios solitario. Orfeo, fr. 12 Bernabé, en contexto». In *Orfeo y la tradición órfica: un reencuentro*, 579–89. Madrid: Akal, 2008.
https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2900536.
- Burnet, John. *Early Greek Philosophy*. 4° ed. London: A. & C. Black, 1930.
- Burnet, John, e Auguste Reymond. *L'aurore de la philosophie grecque*. Paris: Payot, 1919.
- Bux, Ernst. «Gorgias und Parmenides». *Hermes* 76, n. 4 (1941): 393–407.
- Calenda, Guido. *Epistemologia greca del VI e V secolo a.C. Eraclito e gli eleati*. Roma: Aracne, 2011.

- . *Un universo aperto*. Diogene Multimedia, 2017.
- Calogero, G. «La logica del secondo eleatismo». *Atene e Roma* 14 (1936): 141–170.
- Calogero, Guido. «Filosofia e medicina in Parmenide: le relazioni filosofiche», 69–71, 1965.
- . «Parmenide e la genesi della logica classica». *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa.*, II, 5 (1936): 143–85.
- . *Storia della logica antica*. Bari: Laterza, 1967.
- . *Studi sull'Eleatismo. Nuova Edizione accresciuta di due appendici*. Firenze: La nuova Italia, 1977.
- Cambiano, Giuseppe. «Tecniche dossografiche in Platone». In *Storiografia e dossografia nella filosofia antica*, 60–84. Torino: Tirrenia Stampatori, 1986.
- Cameron, Alan. «The last days of the Academy at Athens». *Proceedings of the Cambridge Philological Society*, n. 15 (195) (1969): 7–29.
- Campbell, R. «Sur une interprétation de Parménide par Heidegger». *Revue Internationale de Philosophie* 5, n. 17/18 (3/4) (1951): 390–99.
- Capelle, Wilhelm. *Die Vorsokratiker: die Fragmente und Quellenberichte*. Stuttgart: Kröner, 1963.
- Capizzi, Antonio. *La porta di Parmenide: due saggi per una nuova lettura del poema*. Filologia e critica. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1975.
- Cardini, Maria Timpanaro. «Il Cosmo di Filolao». *Rivista di Storia della Filosofia (1946-1949)* 1, n. 3 (1946): 322–33.
- Cardullo, Loredana. *Asclepio di Tralle: commentario al libro Alpha Meizon (A) della Metafisica di Aristotele*. Acireale (Catania): Bonanno, 2012.
- Casertano, Giovanni. «Introduzione ad una nuova lettura di Parmenide». *Annali della Facoltà di lettere e filosofia dell'Università di Napoli*. 13, n. 1 (71 1970): 259–65.
- . *Parmenide: il metodo, la scienza, l'esperienza*. Napoli: Guida, 1978.
- . *Parmenide: il metodo, la scienza, l'esperienza*. 2° Ed. Napoli: Loffredo, 1989.
- . «Una nuova lettura di Parmenide». *Atti della Accademia di Scienze morali e politiche della Società nazionale di Scienze, Lettere ed Arti di Napoli* 85 (1974): 379–421.
- Cassin, Barbara. *Parmenides. Sur la nature ou sur l'étant: la langue de l'être?* Paris: Éditions du Seuil, 1998.
- , a c. di. *Si Parménide: le traité anonyme De Melisso Xenophane Gorgia*. Lille: Presses Universitaires de Lille, 1980.
- Cavarero, Adriana. *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*. Vol. 10. Pubblicazioni di verifiche. Trento: Verifiche, 1984.
- . «Platone e Hegel interpreti di Parmenide». *La parola del passato* 43 (1988): 81–99.
- Cerri, Giovanni. *Dall'universo-blocco all'atomo nella scuola di Elea: Parmenide, Zenone, Leucippo*. A cura di Massimo Pulpito e Sofia Ranzato, 2018.
- . «Il frammento Lebedev di Senofane (Fr. dub. 47 Gent.-Pr.)». *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 69, n. 3 (2001): 25–34. <https://doi.org/10.2307/20546696>.
- . «La fisica di Parmenide». In *Ontologia scienza mito: per una nuova lettura di Parmenide*, 71–80. Milano; Udine: Mimesis, 2011.
- . *Parmenide, Poema sulla natura*. 1° ed. Biblioteca universale Rizzoli. Milano: Rizzoli, 1999.
- . «Un Parmenide heideggeriano». *Quaderni Urbinati di Cultura Classica* 65, n. 2 (2000): 153–61.
- Chalmers, W. R. «Parmenides and the Beliefs of Mortals». *Phronesis* 5, n. 1 (1960): 5–22.
- Chantraine, Pierre. *La formation des noms en grec ancien*. Paris: Librairie C. Klincksieck, 1979.
- Cherniss, Harold Fredrik. *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosophy*. New York: Octagon, 1983.
- . «The Characteristics and Effects of Presocratic Philosophy». *Journal of the History of Ideas* 12, n. 3 (1951): 319–45. <https://doi.org/10.2307/2707750>.
- . *The history of ideas and ancient Greek philosophy*. Baltimore: John Hopkins University, 1953.
- Chiereghin, F. «Essere e soggettività: Parmenide e Hegel». In *Soggetto e verità: la questione dell'uomo nella filosofia contemporanea*, a cura di Ettore Faiuoli e Marco Fortunato. Milano: Mimesis, 1996.

- Clark, Raymond J. «Parmenides and Sense-Perception». *Revue Des Études Grecques* 82, n. 389 (1969): 14–32. <https://doi.org/10.3406/reg.1969.1027>.
- Clemente Alessandrino. *Gli Stromati: note di vera filosofia*. A cura di Marco Rizzi e Giovanni Pini. Milano: Paoline, 2006.
- Colli, Giorgio. *Gorgia e Parmenide: lezioni 1965-1967*. A cura di Enrico Colli. Milano: Adelphi, 2003.
- . *Φύσις κρύπτεσθαι φιλέι Studi sulla filosofia greca*. Milano: s.n., 1948.
- Colli, Giorgio, e Enrico Colli. *La natura ama nascondersi = Physis kryptesthai philei*. Milano: Adelphi, 1998.
- Conche, Marcel. *Parménide. Le poème: fragments*. Paris: Presses Universitaires de France, 1996.
- Constantineau, Philippe. «Parmenides und Hegel über das Sein: zur Interpretation des Anfangs der Hegelschen Logik.», 1984.
- Cordero, Néstor-Luis. *By being, it is: the thesis of Parmenides*. Las Vegas: Parmenides Pub., 2004. <http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3384746>.
- . *Les deux chemins de Parménide*. 1°. Paris; Bruxelles: J. Vrin; Editions Ousia, 1984.
- . «Parmenide scienziato?» a cura di Livio Rossetti e Flavia Marcacci. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008.
- . «“Parmenidean ‘Physics’ Is Not Part of What Parmenides Calls ‘ Δόξα ’». In *Parmenides, Venerable and Awesome (Plato, Theaetetus 183e): Proceedings of the International Symposium (Buenos Aires, October 29/November 2, 2007)*, a cura di Néstor-Luis Cordero, 95–113. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2011. <http://public.ebib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3384755>.
- . «The ‘Doxa of Parmenides’ Dismantled». *Ancient Philosophy* 30, n. 2 (1 ottobre 2010): 231–46. <https://doi.org/10.5840/ancientphil201030227>.
- Cornford, Francis MacDonald. «A new fragment of Parmenides». *The Classical Review* 49, n. 4 (1935): 122–23. <https://doi.org/10.1017/S0009840X00067883>.
- . «Anaxagoras’ Theory of Matter-I». *Clasquar The Classical Quarterly* 24, n. 1 (1930): 14–30.
- . «Anaxagoras’ Theory of Matter-II». *Clasquar The Classical Quarterly* 24, n. 2 (1930): 83–95.
- . *Dalla religione alla filosofia uno studio sulle origini della speculazione occidentale*. Tradotto da Giuliana Scalera McClintock. Lecce: Argo, 2002.
- . «Parmenides’ Two Ways». *The Classical Quarterly* 27, n. 2 (1933): 97–111.
- . *Plato and Parmenides: Parmenides’ Way of Truth and Platos Parmenides Translated with an Introduction and a Running Commentary*. International Library of Psychology, Philosophy and Scientific Method. London: Routledge & Kegan Paul, 1939.
- . *Principium Sapientiae: The Origins of Greek Philosophical Thought*. Cambridge: University Press, 1990.
- Corti, Aurora, e Joke Klaassen. *L’adversus Colotem Di Plutarco: storia di Una polemica filosofica*, 2014. <http://site.ebrary.com/id/11004145>.
- Couloubaritsis, Lambros. *La pensée de Parménide*. Bruxelles: Ousia, 2009.
- . *Mythe et philosophie chez Parmenide*. Bruxelles: Ousia, 1986.
- Covotti, Aurelio. *I Presocratici: saggi*. Napoli: A. Rondinella, 1934.
- . «Intorno alla finitezza dell’essere parmenideo nel testo simpliciano». In *I Presocratici*, 122–25, 1934.
- . *La filosofia nella Magna Grecia e in Sicilia fino a Socrate*. Pisa: Vannucchi, 1900.
- . «Per Parmenide 8,5». *Rivista di Filosofia*, 1908, 424–27.
- . «Sulle relazioni fra Parmenide e Zenone e la scuola pitagorica». *Studi storici* 2 (1893): 25–44.
- Coxon, Allan Hartley. *The Fragments of Parmenides: A Critical Text with Introduction, Translation, the Ancient Testimonia and a Commentary*. Assen ; Wolfboro: van Gorcum, 1986.
- . «The Philosophy of Parmenides». *The Classical Quarterly* 28, n. 3–4 (1934): 134–44. <https://doi.org/10.1017/S0009838800019960>.

- . «The Text of Parmenides Fr. I. 3». *The Classical Quarterly* 18, n. 1 (maggio 1968): 69–69. <https://doi.org/10.1017/S0009838800029104>.
- Coxon, Allan Hartley, Richard D. McKirahan, e Malcolm Schofield. *The fragments of Parmenides: a critical text with introduction and translation, the ancient «Testimonia» and a commentary*. Las Vegas; Zurich; Athens: Parmenides, 2009.
- Croissant, Jeanne. «Le début de la Doxa de Parménide». In *Melanges offerts a A.M. Desrousseaux: par ses amis et ses eleves, en l'honneur de sa cinquantieme annee d'enseignement superieur (1887-1937)*, 99–104. Paris: Hachette, 1937.
- Cunliffe, Richard John. *A lexicon of the Homeric dialect*. Norman: University of Oklahoma Press, 1963.
- Curd, Patricia Kenig. «Deception and Belief in Parmenides' Doxa». *Apeiron* 25, n. 2 (1992): 109–133. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1992.25.2.109>.
- . «Eleatic Monism in Zeno and Melissus». *Ancient Philosophy* 13, n. 1 (1 aprile 1993): 1–22. <https://doi.org/10.5840/ancientphil199313132>.
- . «Parmenidean monism». *Phronesis* 36, n. 3 (1991): 241–64.
- . *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1998.
- . *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*. 2° Ed. Las Vegas: Parmenides Publishing, 2004.
- Curi, Umberto. *I presocratici: testimonianze e frammenti*. Padova: RADAR, 1971.
- Dal Pra, Mario. *La storiografia filosofica antica*. Milano: Fratelli Bocca, 1950.
- De Marchi, Ettore. *L'ontologia e la fenomenologia di Parmenide Eleate: studio critico-espositivo*. Torino: C. Clausen, 1905.
- De Rijk, L.M. «Did Parmenides Reject the Sensible World?» In *Graceful Reason: Essays in Ancient and Medieval Philosophy Presented to Joseph Owens, on the Occasion of His Seventy-Fifth Birthday and the Fiftieth Anniversary of His Ordination*, a cura di Lloyd Phillippe Gerson, 29–53. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1983.
- De Ruggiero, Guido. *La filosofia greca*. Bari: Laterza, 1921.
- De Santillana, Giorgio. «Prologo a Parmenide». *De homine* 22–23 (1967): 3–50.
- Deichgräber, Karl. *Parmenides' Auffahrt zur Gottin des Rechts: Untersuchungen zum Prooimion seines Lehrgedichts*. Mainz : Wiesbaden: Akademie der Wissenschaften und der Literatur ; F. Steiner, 1958.
- . «Xenophanes περὶ φύσεως». *Rheinisches Museum für Philologie* 87, n. 1 (1938): 1–31.
- Dell'Uva, Valerio. *I limiti della critica di Hegel alla dottrina eleatica e al sistema dell'identità. Discorso sul valore ontologico del principio di A=A*. Intrecci, 2015.
- Di Sarzana, Chiara Faraggiana. «Il commentario procliano alle “Opere e i giorni”: I. Plutarco fonte di Proclo». *Aevum* 52, n. 1 (1978): 17–40.
- Diano, Carlo. «Il concetto della storia nella filosofia dei greci». In *Grande antologia filosofica*, 2:248–404. Milano: Marzorati, 1955.
- Diels, Hermann. «La “parvenza ” di Parmenide». *Atene e Roma* 2 (1899): 1–5.
- . *Parmenides Lehrgedicht*. Berlin: G. Reimer, 1897.
<http://archive.org/details/parmenideslehrg00parmgoog>.
- . «Ueber die ältesten Philosophenschulen der Griechen». In *Philosophische Aufsätze. Eduard Zeller zum 50 jährigen Doctor-Jubiläum*, 1887.
- Diels, Hermann, e Walther Kranz. *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*. Berlin: Weidmann, 1952.
- Diès, Auguste. *Le cycle mystique*. Paris: Alcan, 1909.
- Dodds, Eric R. «The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic “One”». *The Classical Quarterly* 221928, n. 3/4 (1928): 129–42.
- Donnay, Guy. «Le système astronomique de Platon». *Revue belge de Philologie et d'Histoire* 38, n. 1 (1960): 5–29. <https://doi.org/10.3406/rbph.1960.2304>.
- Drozdek, Adam. «Eleatic Being: Finite or Infinite?» *Hermes* 129, n. 3 (2001): 306–13.
- Duhem, Pierre. *Le système du monde*. Paris: Librairie scientifique A. Hermann et fils, 1913.
- Düring, Ingemar. *Aristotele*. Tradotto da P. Donini. 2° Ed. Milano: Ugo Mursia Editore, 1992.

- Ebner, Pietro. «Parmenide medico e scolarca anche nella tradizione alessandrina e araba». *Apollo: Bollettino dei Musei Provinciali del Salernitano*, 1988 1985, 269–77.
- . «Parmenide medico ΟΥΛΙΑΔΗΣ». *Giornale di Metafisica* 21 (1966): 103–14.
- Eco, Umberto, e Riccardo Fedriga, a c. di. *La filosofia e le sue storie: l'antichità e il Medioevo*. Roma; Bari: Laterza, 2014.
- Edwin L. Minar, Jr. «Parmenides and the World of Seeming». *The American Journal of Philology* 70, n. 1 (1949): 41–55. <https://doi.org/10.2307/290964>.
- Einarson, Benedict, e Phillip H. De Lacy, a c. di. *Plutarch's Moralia*. Cambridge, Massachusetts; London: Harvard University Press; Heinemann, 1967.
- Einstein, Albert. *Teoria dei quanti di luce*. A cura di Armin Hermann. Tradotto da Francesco La Teana. Roma: Newton & Compton, 2005.
- Esiodo. *I poemi: Le opere e i giorni - La teogonia - Lo scudo di Ercole - Frammenti*. Tradotto da Ettore Romagnoli. Bologna: Zanichelli, 1943.
<http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/29851468.html>.
- Faggi, Adolfo. «Parmenide di Elea e il concetto dell'Essere». *Atti della reale Accademia delle Scienze di Torino* 67 (1932): 293–308.
- Fairbanks, Arthur. «On Plutarch's Quotations from the Early Greek Philosophers». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 28 (1897): 75–87.
<https://doi.org/10.2307/2935653>.
- Falus, R. «Parmenides-Interpretationen». *Acta Antiqua Academiae Scientiarum Hungaricae* 8 (1960): 267–294.
- Ferrari, Franco. «Equiparazionismo ontologico e deduttivismo: l'eredità di Parmenide nella gymnasia del Parmenide». In *Il quinto secolo. Studi di filosofia antica in onore di Livio Rossetti.*, a cura di Stefania Giombini e Flavia Marcacci, 357–368. Passignano sul Trasimeno: Aguaplano-Officina del libro, 2010.
http://www.academia.edu/download/41660872/ferrari_rossetti.pdf.
- . *Il migliore dei mondi impossibili: Parmenide e il cosmo dei Presocratici*. Roma: Aracne, 2010.
- . *La fonte del cipresso bianco. Racconto e sapienza dall'Odissea alle lamine misteriche*. Torino: UTET (Unione Tipografico-Editrice Torinese), 2007.
- . «Parmenide “antiplatonico”. Riflessioni sul Parmenide di Platone». *Rivista di cultura classica e medioevale*. 51, n. 2 (2009): 315–30.
- . «Parmenide, il Parmenide di Platone e la teoria delle idee». *Athenaeum*. 93, n. 2 (2005): 367–96.
- . «Unità e oggetto del Parmenide. Problemi e proposte». In *Il «Parmenide» di Platone e la sua tradizione. Atti del III Colloquio Internazionale del Centro di Ricerca sul Neoplatonismo*, 85–107, 2002.
- Ferrari, Sante. «Gli Eleati». In *Memorie della Reale Accademia dei Lincei*, 10:53–144. 4. Roma: Tipografia della r. Accademia dei Lincei, 1892.
- Finkelberg, Aryeh. «Being, Truth and Opinion in Parmenides». *Archiv Für Geschichte Der Philosophie* 81, n. 3 (1999): 233–48. <https://doi.org/10.1515/agph.1999.81.3.233>.
- . «“Like by Like” and Two Reflections of Reality in Parmenides». *Hermes* 114, n. 4 (1986): 405–12.
- . «The Cosmology of Parmenides». *The American Journal of Philology* 107, n. 3 (1986): 303–17. <https://doi.org/10.2307/294688>.
- Frank, Erich. *Plato und die sogenannten Pythagoreer*. Halle: Niemeyer, 1923.
- Fränkel, Hermann Ferdinand. *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. 1° Ed. Vol. 13. American Philological Association, 1951.
- . *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. C. H. Beck, 1962.
- . *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosa bis zur Mitte des fünften Jahrhunderts*. 4° Ed. München: C. H. Beck, 1993.

- . *Eine Stileigenheit der frühgriechischen Literatur*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1924.
- . «Parmenidesstudien». In *Wege und Formen frühgriechischen Denkens; literarische und philosophiegeschichtliche Studien.*, 3° ed., 157–97. München: Beck, 1968.
- . *Wege und Formen frühgriechischen Denkens; literarische und philosophiegeschichtliche Studien*. München: Beck, 1960.
- . «Zeno of Elea's Attacks on Plurality». *The American Journal of Philology* 63, n. 1 (1942): 1–25. <https://doi.org/10.2307/291077>.
- Frankfort, Henri. *La filosofia prima dei Greci: concezioni del mondo in Mesopotamia, nell'antico Egitto e presso gli Ebrei*. Tradotto da E. Zolla. Torino: Einaudi, 1974.
- Franklin, James. *An Aristotelian Realist Philosophy of Mathematics: Mathematics as the Science of Quantity and Structure*. Basingstoke, Hampshire; New York: Palgrave Macmillan, 2014. <http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=2057860>.
- Freeman, Kathleen, a c. di. *The Pre-Socratic Philosophers*. 2° Ed. della traduzione in inglese del DK. Basil Blackwell: Oxford, 1949.
- . *The Pre-Socratic Philosophers: A Companion to Diels «Fragmente Der Vorsokratiker»*. Oxford: B. Blackwell (the Alden Press), 1946.
- Frenkian, Aram M. *Etudes de philosophie présocratique II. La philosophie comparée, Empédocle d'Agrigente, Parménide d'Elée*. Paris: J. Vrin, 1937.
- Frère, Jean. «Parménide et l'ordre du monde. Fr. VIII, 50-61 DK». In *Études sur Parménide II. Problèmes d'interprétation*, a cura di Pierre Aubenque, 192–212. J. Vrin, 1987.
- Frings, Manfred S. «Heideggers' lectures on Parmenides and Heraclitus (1942-43)». *The Journal of the British Society of Phenomenology* 19, n. 1 (1988): 15–33.
- Fritz, Kurt von. «Νόος and Νοεῖν in the Homeric Poems». *Classical Philology* 38, n. 2 (1943): 79–93.
- . «Νοῦς, Noein, and Their Derivatives in Pre-Socratic Philosophy (Excluding Anaxagoras): Part I. From the Beginnings to Parmenides». *Classical Philology* 40, n. 4 (1945): 223–42.
- Fronterotta, Francesco. «Fra Parmenide e Platone. Una nuova edizione francese del Parmenide». *Giornale critico della filosofia italiana* 15, n. 3 (1995): 382–390.
- . *Guida alla lettura del Parmenide di Platone*. Roma: Laterza, 1998.
- . «La dottrina eleatica dell'“unità del tutto”: Parmenide, il “Parmenide” platonico e Aristotele.» *Annali dell'Istituto italiano per gli studi storici*. 17 (2000): 31–53.
- . *Methexis: la teoria platonica delle idee e la partecipazione delle cose empiriche: dai dialoghi giovanili al Parmenide*. Pisa: Scuola normale superiore, 2001.
- Furley, David John. «Notes on Parmenides». In *Exegesis and Argument; Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos.*, a cura di Gregory Vlastos, Edward N. Lee, Alexander P. D. Mourelatos, e Richard Rorty, 1–15. New York: Humanities Press, 1973.
- . «Parmenides of Elea». *Encyclopedia of philosophy* 6 (1967): 47–51.
- Furth, Montgomery. «Elements of Eleatic Ontology». *Journal of the History of Philosophy* 6, n. 2 (1968): 111–32.
- Gadamer, Hans-Georg. «Retraktationen zum Lehrgedicht des Parmenides». In *Varia Variorum: Festgabe fuer Karl Reinhardt*, a cura di Karl Reinhardt, 58–68. Muenster; Koeln: Boehlau, 1952.
- . *Scritti su Parmenide*. A cura di Carlo Saviani. Tradotto da Giancarmine Bongo. Napoli: Filema, 2002.
- Gallop, David A. «Is' or 'Is not'?» *The Monist* 62, n. 1 (1979): 61–80.
- . «Ex Nihilo Nihil, In Nihilum Nil: A Reply to Mourelatos». *The Journal of Philosophy* 78, n. 11 (1981): 666–67.
- . *Parmenides. Fragments*. Toronto: University of Toronto press, 1984.
- Gambetti, Francesca. «Il Parmenide medico negli studi del Novecento». In *Parmenide scienziato?*, a cura di Néstor-Luis Cordero, Livio Rossetti, e Flavia Marcacci, 91–102. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008.
- . «Parmenide Filosofo della Natura». Roma 3, s.d.
- . «Si può parlare di un “kosmos” in Parmenide?» *B@belonline*, n. 13 (2013). <http://romatpress.uniroma3.it/ojs/index.php/babelonline/article/view/944>.

- Geymonat, Ludovico. *Storia del pensiero filosofico e scientifico I. Filosofia antica e medievale*. Milano: Garzanti, 1970.
- . *Storia della filosofia*. Milano: Garzanti, 1979.
- Giannantoni, Gabriele, a c. di. *Aristotele. Volume primo*. Milano: Mondadori, 2008.
- Gigante, Marcello. «Parmenide e i medici nelle nuove iscrizioni di Velia». *Rivista di filologia e di istruzione classica* 95 (1967): 487–90.
- Gigon, Olof Alfred. *Der Ursprung der griechischen Philosophie: von Hesiod bis Parmenides*. Basel: Schwabe, 1945.
- Gilardoni, Giovanni, a c. di. *Parmenide. I frammenti*. Tradotto da B. Salucci. Firenze: F. Le Monnier, 1969.
- Gilbert, Otto. *Die meteorologischen Theorien des griechischen Altertums*, 1975.
- . *Griechische Religionsphilosophie*. Hildesheim; New York: G. Olms, 1973.
- Gómez-Lobo, Alfonso, e Parmenides. *Parménides: texto griego, traducción, y comentario*. 1° ed. Buenos Aires: Editorial Charcas, 1985.
- Gomperz, Heinrich. «Psychologische Beobachtungen an griechischen Philosophen». *Imago* 10, n. 1 (1924): 1–92.
- Gomperz, Theodor. *Pensatori Greci: storia della filosofia antica dalle origini ad Aristotele e alla sua scuola*. A cura di Giovanni Reale. Firenze: Nuova Italia, 1967.
- Graham, A. C. «“Being” in Linguistics and Philosophy: A Preliminary Inquiry». *Foundations of Language* 1, n. 3 (1965): 223–31.
- Graham, Daniel W. *Explaining the Cosmos: The Ionian Tradition of Scientific Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 2006.
- . «Review of The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought, by Patricia Curd». *Ancient Philosophy* 18, n. 2 (1998): 435–39.
- Groningen, Bernhard Abraham van. *In the Grip of the Past: Essay on an Aspect of Greek Thought*. Leiden: Brill, 1953.
- Guazzoni Foà, Virginia. *Attualità dell'ontologia eleatica*. Studi superiori. Torino: Società editrice internazionale, 1961.
- Guthrie, William Keith Chambers. *A History of Greek Philosophy II. The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*. Cambridge: University Press, 1965.
- Hägler, Rudolf-Peter. *Platons Parmenides: Probleme der Interpretation*. Berlin: W. de Gruyter, 1983.
- Hankinson, R. Jim. «Parmenides and the Metaphysics of Changelessness». In *Presocratic Philosophy. Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, a cura di Victor Caston e Daniel W. Graham, 65–80. Aldershot: Ashgate Publishing, 2002.
- Hansen, Michael. «Parmenides B6. 1–2 without a Modal Fallacy». *Aporia* 21, n. 1 (2011). <http://aporia.byu.edu/pdfs/hansen-parmenides.pdf>.
- Hausrath, August. *Corpus fabularum Aesopiarum*. Lipsiae: Teubner, 1957.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich. *Lezioni sulla storia della filosofia*. A cura di Roberto Brodoli. Roma: Laterza, 2009.
- Heidegger, Martin. *Essere e Tempo*. A cura di Franco Volpi. Tradotto da Pietro Chiodi. Milano: Longanesi, 2014.
- . *Introduzione alla metafisica*. Milano: Mursia, 2014.
- . «Moirai (Parmenides, Fragment VIII, 34-41)». In *Vorträge und Aufsätze*, 235–261. Pfullingen: G. Neske, 1954.
- Heidel, William Arthur. «Qualitative Change in Pre-Socratic Philosophy.» *Archiv für Geschichte der Philosophie* 19, n. 3 (1906): 333–379.
- Heitsch, Ernst. *Parmenides. Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft: die Fragmente*. München: Heimeran, 1974.
- Helmbold, William Clark, e Edward N. O'Neil. *Plutarch's quotations*. Baltimore: American Philological Association, 1959.
- Hermann, Gottfried. *Orphica*. Lipsiae: Sumptibus Caspari Fritsch, 1805.
- Herrero, Javier. «Materia e idea en el ente de Parménides». *Revista de Filosofía* 15, n. 57 (1956): 261–72.

- Hershbell, Jackson P. «Plutarch and Parmenides». *Greek, Roman and Byzantine Studies* 13, n. 2 (1972): 193.
- Hintikka, Jaakko. *Knowledge and Belief*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1962.
- . «Parmenides' Cogito Argument». *Ancient Philosophy* 1, n. 1 (1 luglio 1980): 5–16. <https://doi.org/10.5840/ancientphil1980112>.
- . «The Varieties of Being in Aristotle». In *The Logic of Being*, di Jaakko Hintikka e Simo Knuuttila, 81–114. Synthese Historical Library. Dordrecht: Springer, 1986. https://doi.org/10.1007/978-94-009-4780-1_4.
- Hoffmann, Ernst. *Die Sprache und die archaische Logik*. Tübingen: Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1925.
- Hölscher, Uvo. *Anfängliches Fragen: Studien zur frühen griechischen Philosophie*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1968.
- . *Der Sinn von Sein in der älteren griechischen Philosophie*. Heidelberg: C. Winter, 1976.
- . «Grammatisches zu Parmenides». *Hermes* 84, n. 4 (1956): 385–97.
- . *Parmenides. Vom Wesen des Seienden: die fragmente, griechisch und deutsch*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1969.
- Howald, Ernst, e Michael Grünwald. *Die Anfänge der abendländischen Philosophie: Fragmente und Lehrberichte der Vorsokratiker*. Lausanne; Köln: Editions Rencontre, 1970.
- Hussey, Edward. «The Beginnings of Epistemology: From Homer to Philolaus». In *Epistemology*, a cura di Stephen Everson, 11–38. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- . *The Presocratics*. London: Duckworth, 1972.
- Isnardi Parente, Margherita. «Il Parmenide di Plutarco». *La parola del passato* 43 (1988): 225–36.
- Jaeger, Werner Wilhelm. «Emendationen zur Aristotelischen Metaphysik A: Δ». *Hermes* 52, n. 4 (1917): 481–519.
- . *La teologia dei primi pensatori greci*. Tradotto da Ervino Pocar. Il pensiero storico 45. Firenze: La nuova Italia, 1961.
- . *Studien Zur Entstehungsgeschichte Der Metaphysik Des Aristoteles*. Berlin: Weidmann, 1912.
- Joël, Karl. *Geschichte der antiken Philosophie I I*. Tübingen: J.C.B. Mohr, 1921.
- Kafka, Gustav. *Die Vorsokratiker. 1921*. Nendeln: Kraus reprint, 1973.
- Kahn, Charles H. «A Return to the Theory of the Verb *be* and the Concept of Being». *Ancient Philosophy* 24, n. 2 (1 ottobre 2004): 381–405. <https://doi.org/10.5840/ancientphil200424246>.
- . «Being in Parmenides and Plato». *La Parola Del Passato* 43, n. 238–243 (1988): 237–61.
- . *Essays on Being*. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- . «More on Parmenides: A Response to Stein and Mourelatos». *The Review of Metaphysics* 23, n. 2 (1969): 333–40.
- . «On the Terminology for Copula and Existence». In *Islamic Philosophy and the Classical Tradition*, a cura di Richard Walzer, S. M. Stern, Albert Habib Hourani, e Vivian Brown, 141–158. Columbia: University of South Carolina Press, 1972.
- . «Parmenides and Being». In *Frühgriechisches Denken*, a cura di Georg Rechenauer, 217–26. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- . «Parmenides and Plato Once More». In *Presocratic Philosophy: Essays in Honour of Alexander Mourelatos*, di Daniel W. Graham e Victor Caston, 81–93. Aldershot: Routledge, 2002.
- . «Postscript on Parmenides: “Parmenides and Physics,” “The Direction of the Chariot Ride in the Proem,” “The Epistemic Preference for Fire”». In *Essays on Being*, 207–17. Oxford: Oxford University Press, 2009. <http://site.ebrary.com/id/10300137>.
- . «Some Philosophical Uses of “To Be” in Plato». *Phronesis* 26, n. 2 (1981): 105–34.
- . «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being». *Foundations of Language* 2, n. 3 (1966): 245–65.
- . «The Thesis of Parmenides». *The Review of Metaphysics* 22, n. 4 (1969): 700–724.
- . *The Verb «be» and Its Synonyms: V.6. The Verb «Be» in Ancient Greek*. A cura di John W. M. Verhaar. Dordrecht: Reidel, 1973.

- . «Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, n. 4 (1976): 323.
- Karsten, Simon. *Parmenidis Eleatae Carminis reliquiae. De vita ejus et studiis disseruit, fragmenta explicuit, philosophiam illustravit Simon Karsten*. Vol. 1. Philosophorum Graecorum veterum praesertim qui ante Platonem floruerunt operum reliquiae. Amstelodami: J. Müller & Soc., 1835. <http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/26886764.html>.
- Kerényi, Károly. *Figlie del sole*. Tradotto da Francesco Barberi. Torino: Bollati Boringhieri, 2014.
- . *La religione antica nella sue linee fondamentali*. Tradotto da Delio Cantimori. Bologna: Zanichelli, 1940.
- Ketchum, Richard J. «Being and existence in Greek ontology». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 80, n. 3 (1998): 321–332.
- . «Parmenides on What There Is». *Canadian Journal of Philosophy* 20, n. 2 (1 gennaio 1990): 167–90. <https://doi.org/10.1080/00455091.1990.10717214>.
- Kingsley, Peter. *Reality*. Inverness, California: Golden Sufi Center, 2003.
- Kinkel, Walter. *Geschichte der Philosophie von Sokrates bis Aristoteles*. Berlin; Leipzig: Vereinigung wissenschaftl Verleger, 1922.
- Kirk, Geoffrey Stephen. *Heraclitus, the Cosmic Fragments*. Cambridge: Cambridge University Press, 1954.
- Kirk, Geoffrey Stephen, e John Earle Raven. *The presocratic philosophers: a critical history with a selection of texts*. 1° Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1957. <http://catalog.hathitrust.org/api/volumes/oclc/5957327.html>.
- Kirk, Geoffrey Stephen, John Earle Raven, e Malcolm Schofield. *The Presocratic Philosophers: A Critical History with a Selection of Texts*. 2° Ed. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- Klowski, Joachim. «Parmenides' Grundlegung seiner Seinslehre b 2–7 (Diels-Kranz)». *rheimusephil Rheinisches Museum für Philologie* 120, n. 2 (1977): 97–137.
- Korab-Karpowicz, Włodzimierz. «Heidegger's Reading of Parmenides: On Being and Thinking the Same». *Existentialia* 13, n. 1–2 (2003): 27–52.
- Kouremenos, Theokritos, George M. Parássoglou, e Kyriakos Tsantsanoglou. *The Derveni papyrus*. Firenze: Olschki, 2006.
- Kranz, Walther. *Empedokles: Antike Gestalt Und Romantische Neuschöpfung*. Zurich: Artemis-Verlag, 1949.
- . «Über Aufbau und Bedeutung des Parmenideischen Gedichtes». In *Sitzungsberichte der Königl preussischen Akademie der Wissenschaften*, 1158–76. Berlin: Akademie der Wissenschaften, 1916.
- Kraus, M. «Parmenides». In *Die Philosophie der Antike*, a cura di Hellmut Flashar, 441–530. Basel: Schwabe, 2013.
- . «Νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν». In *Frühgriechisches Denken*, a cura di Georg Rechenauer, 252–69. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- Kripke, Saul A. «Identity and Necessity». In *Naming, Necessity, and Natural Kinds*, a cura di Stephen P. Schwartz, 66–101. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1977.
- Kurfess, Christopher J. «An Overlooked Fragment of Parmenides in Proclus?» *Apeiron* 51, n. 2 (2018): 245–257. <https://doi.org/10.1515/apeiron-2016-0078>.
- . «Restoring Parmenides' Poem: Essays toward a New Arrangement of the Fragments Based on a Reassessment of the Original Sources». PhD Thesis, University of Pittsburgh, 2013. <http://d-scholarship.pitt.edu/16704/>.
- . «Verity's Intrepid Heart: The Variants in Parmenides, DK B 1.29 (and 8.4)». *Apeiron* 47, n. 1 (2014): 81–93. <https://doi.org/10.1515/apeiron-2013-0028>.
- Lafrance, Yvon. *La theorie platonicienne de la Doxa*. Montréal: Les Belles Lettres, 1981.
- . «Le Sujet du Poème de Parménide: L'Être Ou L'Univers?» *Elenchos: Rivista di Studi Sul Pensiero Antico* 20, n. 2 (1999): 265–308.
- . «Les multiples lectures du Poème de Parménide». *Dialogue: Canadian Philosophical Review / Revue canadienne de philosophie* 32, n. 1 (1993): 117–28. <https://doi.org/10.1017/S001221730001502X>.

- Laks, André. «Parménide dans Théophraste, De Sensibus 3-4». *La Parola del passato* 43, n. 238–243 (1988): 262–80.
- . «“The More” and “the Full”. On the Reconstruction of Parmenides’ Theory of Sensation in Theophrastus, De Sensibus, 3–4». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 8 (1990): 1–18.
- Laks, André, e Glenn W. Most. *Early Greek Philosophy. V.5 Western Greek Thinkers, Part 2*. Cambridge, Massachusetts: Harvard University Press, 2016.
- Landi, Paolo. «Hegel e la figura dell’essere parmenideo». *Giornale di Metafisica: Revista Bimestrale di Filosofia* 22, n. 1 (2000): 263–282.
- Lebreton, Jules. «ἀγέννητος dans la tradition philosophique et dans la littérature chrétienne du IIe siècle». *Recherches de science religieuse* 16 (1926): 431–43.
- Lee, Edward N. «Plato on Negation and Not-Being in the Sophist». *Philrevi The Philosophical Review* 81, n. 3 (1972): 267–304.
- Leszl, Walter. «Un approccio “epistemologico” all’ontologia parmenidea». *La parola del passato* 43 (1988): 281–311.
- Levi, Adolfo. «Parmenide, Platone, la scienza moderna e il problema dell’intelligibilità dell’esperienza». *Scientia* 42 (1948): 80–82.
- . «Sulla Dottrina Di Parmenide e Sulla Teoria Della Doxa». *Athenaeum*. 5, n. 4 (1927): 269–87.
- Lewis, Frank A. «Parmenides’ Modal Fallacy». *Phronesis* 54, n. 1 (2009): 1–8.
- Licciardi, Ivan Adriano. *Critica dell’apparente e critica apparente: simplicio interprete di Parmenide nel commentario al De caelo di Aristotele*. Sankt Augustin: Academia-Verlag, 2017.
- . *Parmenide tradito, Parmenide tradito nel «Commentario» di simplicio alla «Fisica» di Aristotele: saggio introduttivo, raccolta dei testi in greco, traduzione e commentario*. Sankt Augustin: Academia-Verlag, 2016.
- Lloyd, Geoffrey Ernest Richard. *Polarità e analogia: due modi di argomentazione nel pensiero greco classico*. Napoli: Loffredo, 1992.
- . *Polarity and Analogy: Two Types of Argumentation in Early Greek Thought*. 2° Ed. Bristol; Indianapolis: Bristol Classical Press; Hackett, 1992.
- Loenen, Johannes Hubertus Mathias Marie, e C Dikshoorn. *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1959.
- Loew, Emanuel. «Das Lehrgedicht des Parmenides. Gliederung und Gedankengang». *Rheinisches Museum* 78 (1929): 148–65.
- Long, Anthony Arthur. «Parmenides on Thinking Being». *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy* 12, n. 1 (1 gennaio 1996): 125–51. <https://doi.org/10.1163/2213441796X00092>.
- . «The Principles of Parmenides’ Cosmogony». *Phronesis* 8, n. 2 (1963): 90–107.
- , a c. di. «Zeno». In *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, 134–58. Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999.
- Lowit, Alexandre. «Le’principe’de la lecture heideggerienne de Parmenide (Parmenides, GA, 54)». *Revue de Philosophie Ancienne* 4, n. 2 (1986): 163–210.
- Luria, Salomon. *Democrito. Raccolta dei frammenti, interpretazione e commentario. Testi greci e latini a fronte. Versione russa in appendice*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2007.
- Mader, Johann. *Von Parmenides zu Hegel*. Wien: WUV-Universitäts Verlag, 1996.
- Makin, Stephen. «Zeno on Plurality». *Phronesis* 27, n. 3 (1982): 223–38.
- Maltese, Enrico, a c. di. *Platone. Tutte le opere: Eutifrone, Apologia di Socrate, Critone, Fedone, Cratilo, Teeteto, Sofista, Politico, Parmenide, Filebo, Simposio, Fedro, Alcibiade ...* Roma: Newton Compton, 2013.
- Manchester, Peter B. «Parmenides and the Need for Eternity». *The Monist* 62, n. 1 (1979): 81–106.
- Mansfeld, Jaap. «Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt». Rijksuniversiteit te Utrecht, 1964.
- . «Mito, scienza, filosofia: una questione di origini». *Quaderni di storia* 10, n. 20 (1984): 43–67.
- Marcacci, Flavia. *Alle origini dell’assiomatica: gli Eleati, Aristotele, Euclide*. Roma: Aracne, 2009.

- Martano, Giuseppe. *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico I: Dai Milesii ad Antifonte*. Napoli: Il tripode, 1972.
- Martin, Hubert Jr. «Amatorius, 756 E-F: Plutarch's Citation of Parmenides and Hesiod». *The American Journal of Philology* 90, n. 2 (1969): 183–200. <https://doi.org/10.2307/293426>.
- Matthen, Mohan. «Greek Ontology and the “Is” of Truth». *Phronesis* 28, n. 2 (1983): 113–35.
- McDiarmid, J. B. «Theophrastus in the presocratic causes». *Harvard Studies in Classical Philology* 61 (1953): 85–156.
- McKirahan, Richard D. «Parmenides of Elea». In *Philosophy Before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*., 2° Ed., 145–74. Hackett Publishing, 2011.
- . *Philosophy before Socrates: An Introduction with Texts and Commentary*. 2° Ed. Indianapolis; Lancaster: Hackett ; Gazelle, 2011.
- Meister, Karl. *Die homerische Kunstsprache*. Leipzig: B. G. Teubner, 1921.
- Merkelbach, Reinhold, e Martin Litchfield West. *Fragmenta Hesiodica*. Oxonii: Clarendon Press; Oxford University Press, 1999.
- Miccoli, Paolo. «Popper lettore di Parmenide». *Euntes docete* 52 (1999): 395–97.
- Mieli, Aldo. *I prearistotelici I: Le Scuole ionica, pythagorica ed eleata*. Firenze: Libreria della voce, 1916.
- Miller, Fred Dycus. «Parmenides on Mortal Belief». *Journal of the History of Philosophy* 15, n. 3 (1977): 253–65. <https://doi.org/10.1353/hph.2008.0211>.
- Mondolfo, Rodolfo. «Discussioni su un testo parmenideo». *Rivista di Storia Della Filosofia* 19, n. 3 (1964): 310–15.
- . *L'infinito nel pensiero dei greci*. Firenze: F. Le Monnier, 1932.
- . *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2012.
- . *Problemi del pensiero antico*. Bologna: Zanichelli, 1935.
- Montero Moliner, Fernando. «La Realidad de Las “Apariencias” Según Parménides de Elea». *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica* 5 (1959): 3–10.
- . *Parmenides*. Madrid: Ed. Gredos, 1960.
- Morra, Gianfranco. *Carabellese e Heidegger interpreti di Parmenide: relazione presentata al Congresso di studi carabellesiani in Bologna, 7-9 ottobre 1960*. Milano: Silva, 1960.
- Mourelatos, Alexander P. D. «Comments on “The Thesis of Parmenides”». *The Review of Metaphysics* 22, n. 4 (1969): 735–44.
- . «Determinacy and Indeterminacy, Being and Non-Being in the Fragments of Parmenides». *Canadian Journal of Philosophy* 6, n. sup1 (1976): 45–60. <https://doi.org/10.1080/00455091.1976.10717006>.
- . «Heraclitus, Parmenides, and the Naive Metaphysics of Things». In *Exegesis and Argument: Studies in Greek Philosophy Presented to Gregory Vlastos*, a cura di Edward N. Lee, Alexander P. D. Mourelatos, e Richard Rorty, 16–48. Assen and New York: van Gorcum, 1973.
- . «Parmenides and the Pluralists». *Apeiron* 32, n. 2 (2011): 117–130. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.1999.32.2.117>.
- . «Some alternatives in interpreting Parmenides». *The Monist* 62, n. 1 (1979): 3–14.
- . «The Cloud-Astrophysics of Xenophanes and Ionian Material Monism». In *The Oxford Handbook of Presocratic Philosophy*, a cura di Patricia Kenig Curd e Daniel W. Graham, 134–68. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- . *The Route of Parmenides*. 2° Ed. Las Vegas; Zurich; Athens: Parmenides Publishing, 2008.
- . *The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*. 1° Ed. New Haven: Yale University Press, 1970.
- Movia, Giancarlo, a c. di. *Commentario alla «Metafisica» di Aristotele. Testo greco a fronte*. Milano: Bompiani, 2007.
- Musitelli, Sergio. «Da Parmenide a Galeno, tradizioni classiche e interpretazioni medievali nelle biografie dei grandi medici antichi». *Atti della Accademia Nazionale dei Lincei. Memorie della Classe di scienze morali, storiche e filologiche*, 8, 28, n. 4 (1985): 213–76.

- Mustilli, Domenico. «Filosofia e scienza: un problema di cultura». In *Eredità della Magna Grecia. Atti del quinto Convegno di studi sulla Magna Grecia (Taranto 10-14 ottobre 1965)*, 1966.
- Nehamas, Alexander. «On Parmenides' three ways of inquiry». *Δευκαλίων* 10, n. 33–34 (1981): 97–111.
- . «Parmenidean Being / Heraclitean Fire». In *Presocratic philosophy: Essays in honour of Alexander Mourelatos*, a cura di Victor Caston e Daniel W. Graham, 45–64. Aldershot: Ashgate Publishing, 2002.
- Nestle, Wilhelm. *Die Vorsokratiker*. Düsseldorf, Köln: Diederichs, 1956.
- Nietzsche, Friedrich Wilhelm. *La filosofia nell'età tragica dei greci*. Tradotto da Ferruccio Masini. Padova: Liviana, 1970.
- O'Brien, Denis. *Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide. Texte, Traduction, Essai Critique*. A cura di Pierre Aubenque. Paris: J. Vrin, 1987.
- . «Problèmes d'établissement du texte: la transmission du Poème dans l'Antiquité». In *Études sur Parménide II. Problèmes d'interprétation*, a cura di Pierre Aubenque, 314–50. J. Vrin, 1987.
- Olerud, Anders. «L'idée de macrocosmos et de microcosmos dans le Timée de Platon: Étude de mythologie comparée». 1951.
- Omero. *Iliade*. A cura di Vincenzo Monti. Milano: Per Nicolò Bettoni, 1825.
- . *L'Iliade*. A cura di Ettore Romagnoli. Bologna: Zanichelli, 1924.
- Onians, Richard Broxton. *The Origins of European Thought about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate: New Interpretations of Greek, Roman and Kindred Evidence, Also of Some Basic Jewish and Christian Beliefs*. Cambridge: Cambridge University Press, 1951.
- Opsomer, Jan. «Plutarch's Platonism Revisited». In *L'eredità Platonica. Studi Sul Platonismo Da Arcesilao a Proclo*, a cura di Mauro Bonazzi e Vincenza Celluprica, 161–200. Napoli: Bibliopolis, s.d.
- Ottaviano, C. «La prima testimonianza epigrafica su Parmenide filosofo e medico». *Sophia* 33 (1965): 311–13.
- Owen, George E., e Martha Nussbaum. *Logic, Science and Dialectic: Collected Papers in Greek Philosophy*. Ithaca, New York: Cornell University Press, 1986.
- Owen, Gwilym Ellis Lane. «Aristotle on the Snares of Ontology». In *New Essays on Plato and Aristotle*, a cura di Renford Bambrough, 69–95. New York: Humanities Press, 1965.
- . «Eleatic Questions». *The Classical Quarterly* 10, n. 1–2 (maggio 1960): 84–102. <https://doi.org/10.1017/S0009838800024423>.
- . «Plato and Parmenides on the timeless present». *The Monist* 50, n. 3 (1966): 317–340.
- Owens, Joseph. «The Physical World of Parmenides». In *Essays in Honour of Anton Charles Pegis*, a cura di Anton C. Pegis e J. Reginald O'Donnell, 378–95. Toronto: Pontifical Institute of Mediaeval Studies, 1974.
- Palmer, John. «Parmenides». A cura di Edward N. Zalta. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2012. <http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/parmenides/>.
- Palmer, John Anderson. «Melissus and Parmenides». *Oxford Studies in Ancient Philosophy* 26 (2004): 19–54.
- . *Parmenides and Presocratic Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- . *Plato's Reception of Parmenides*. Oxford; New York: Oxford University Press, 1999.
- . Review of review of *The Legacy of Parmenides: Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, by Patricia Kenig Curd 7, n. 1 (1 aprile 1999): 115–18. <https://doi.org/10.1111/1468-0378.00076>.
- Papadopoulou, Ioanna, Leonard Mueller, e G. Nagy. *The Derveni Papyrus: An Interdisciplinary Research Project*, 2009.
- Pasquali, Giorgio. *Storia della tradizione e critica del testo*. 2° Ed. Firenze: Le Monnier, 1952.
- Pasquinelli, Angelo. *I presocratici: frammenti e testimonianze*. Torino: Einaudi, 1983.
- Passa, Enzo. *Parmenide: tradizione del testo e questioni di lingua*. Roma: Quasar, 2009.
- Patin, Alois. *Parmenides im Kampf gegen Heraklit*. Leipzig: Teubner, 1899.

- Perger, M. «Möglichkeit, Parmenideisch». In *Potentialität und Possibilität: Modalaussagen in der Geschichte der Metaphysik*, a cura di Thomas Buchheim, C. H. Kneepkens, e Kuno Lorenz, 25–42. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 2001.
- Pfeiffer, Horand. *Die Stellung des parmenideischen Lehrgedichtes in der epischen Tradition*. Bonn: R. Habelt, 1975.
- Platone. *Il Sofista e l'uomo politico*. A cura di Ettore Bignone e Giuseppe Fraccaroli. Firenze: La nuova Italia, 1934.
- . *Parmenide*. A cura di Franco Ferrari. Milano: Rizzoli, 2004.
- . *Parmenide*. A cura di Francesco Fronterotta. Tradotto da Giuseppe Cambiano. Roma: Laterza, 2008.
- . *Sofista*. A cura di Francesco Fronterotta. Milano: BUR, 2011.
- . *Teeteto*. A cura di Franco Ferrari. Milano: BUR Rizzoli, 2017.
- Plotino. *Enneadi*. A cura di Giovanni Reale. Tradotto da Roberto Radice. Milano: Mondadori, 2006.
- Plutarco. *Tutti i Moralia*. A cura di Emanuele Lelli e Giuliano Pisani, 2017.
- Pohlenz, Max. *L'uomo greco*. Firenze: La Nuova Italia, 1967.
- Popper, Karl Raimund. *Il mondo di Parmenide: alla scoperta della filosofia presocratica*. A cura di Arne F. Petersen. Tradotto da Fabio Minazzi. Milano: Mondolibri, 2001.
- . *The World of Parmenides: Essays on the Presocratic Enlightenment*. A cura di Arne F. Petersen. London ; New York: Routledge, 1998.
- Prauss, Gerold. «Hegels Parmenides-Deutung». *Kant-Studien* 57, n. 1–4 (1966): 276–285.
- Pugliese Carratelli, Giovanni. «Ancora di Parmenide e della scuola medica di Velia». *La Parola del Passato* 40 (1985): 34–38.
- . «Nuove note sulla scuola medica di Parmenide a Velia». *La Parola del Passato* 41 (1986): 108–111.
- Pulpito, Massimo. «Monismo predicazionale. Sui limiti di un'interpretazione epistemologica dell'Eleatismo». *Méthexis* 23 (2010): 5–33.
- . *Parmenide e la negazione del tempo: interpretazioni e problemi*. Studi e ricerche. Milano: LED, Edizioni universitarie di lettere economia diritto, 2005.
- . «Ta dokounta: oggetti reali di opinioni false». In *Parmenide scienziato?*, a cura di Néstor-Luis Cordero, Livio Rossetti, e Flavia Marcacci, 113–21. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008.
- Quine, Willard Van Orman. *Parola e oggetto*. Tradotto da Fabrizio Mondadori. Milano: Il saggiatore, 2008.
- . *Word and Object*. Cambridge, Massachusetts: MIT University Press, 2013.
<http://public.eblib.com/choice/publicfullrecord.aspx?p=3339565>.
- Radice, Roberto. *Fisica: testo greco a fronte*. Milano: Bompiani, 2007.
- Ramnoux, Clémence. *Héraclite ou l'homme entre les choses et les mots*. Paris: Les Belles Lettres, 1968.
- Ranzato, Sofia. *Il kouros e la verità: polivalenza delle immagini nel poema di Parmenide*. Pisa: ETS, 2015.
- Raphael. *Sull'ordinamento della natura: per un'ascesi filosofica*. Roma: Âśram Vidyā, 2007.
- Raven, John Earle. *Pythagoreans and Eleatics: An Account of the Interaction between the Two Opposed Schools during the Fifth and Early Fourth Centuries BC*. Cambridge: Cambridge University Press, 1948.
- Reale, Giovanni, a c. di. *I presocratici: prima traduzione integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz*. Milano: Bompiani, 2006.
- . *Melisso: testimonianze e frammenti*. Firenze: La Nuova Italia, 1970.
- . *Per una nuova interpretazione di Platone alla luce delle Dottrine non scritte: con i testi greci di tutti i passi citati*. Milano: Bompiani, 2010.
- , a c. di. *Platone. Tutti gli scritti*. Milano: Bompiani, 2014.
- Reale, Giovanni, e Luigi Ruggiu. *Parmenide. Poema sulla natura: i frammenti e le testimonianze indirette*. Milano: Bompiani, 2003.

- Redard, Georges. «Du grec δέχομαι “je reçois” au sanskrit átka- “manteau”: sens de la racine *dek-». In *Sprachgeschichte und Wortbedeutung: Festschrift Albert Debrunner, gewidmet von Schülern, Freunden und Kollegen*, a cura di Albert Debrunner, 351–62. Berne: Francke, 1954.
- Reilly, Thomas J. «Zur Discussion. Parmenides Fragment 8.4: a Correction». *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58, n. 1 (1976): 57. <https://doi.org/10.1515/agph-1976-0105>.
- Reinhardt, Karl. *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. 1° Ed. Bonn: F. Cohen, 1916.
- . *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*. 2° Ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 1959.
- Resta, C. «L’impensato di Parmenide: l’essere come presenza nell’inter-pretazione di M. Heidegger». In *La cultura filosofica della Magna Grecia*, a cura di Società filosofica italiana e Società ellenica di filosofia. Messina: GBM, 1989.
- Riaux, Francis. *Essai sur Parmenide d’Elee: suivi texte et de la traduction des fragments*. Paris: Librairie de Joubert, 1840.
- Riezler, Kurt. *Parmenides*. 1° Ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 1934.
- . *Parmenides*. A cura di Hans-Georg Gadamer. 2. Auflage bearbeitet und mit einem Nachwort versehen von Hans Georg Gadamer. Frankfurt am Main: Klostermann, 1970.
- . *Parmenides: Übersetzung, Einführung und Interpretation*. A cura di Hans-Georg Gadamer. 4° Ed. Frankfurt am Main: Klostermann, 2017.
- Ritter, Heinrich, e Ludwig Preller. *Historia philosophiae graecae*. Gotha: Perthes, 1913.
- Robbiano, Chiara. «Attento alle opinioni, non ti condurranno alla verità! Ma imparale, sono utili e appropriate al loro oggetto». In *Parmenide scienziato?*, a cura di Néstor-Luis Cordero, Livio Rossetti, e Flavia Marcacci, 123–31. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2008.
- . *Becoming Being: On Parmenides’ Transformative Philosophy*. Sankt Augustin: Academia, 2006.
- . «Being is not an object: An interpretation of Parmenides’ fragment DK B2 and a reflection on assumptions». *Ancient Philosophy* 36, n. 2 (6 ottobre 2016): 263–301. <https://doi.org/10.5840/ancientphil201636221>.
- . «Il poema di Parmenide come guida lungo la via verso la verità». In *Gli antichi e noi: scritti in onore di Antonio Mario Battagazzore*, a cura di Walter Lapini, Luciano Malusa, e Letterio Mauro, 9–11. Genova: Glauco Brigati, 2009.
- . «Πειθώ. Persuasione, fiducia e arcaica passività». *Sandalion. Quaderni di cultura classica, cristiana e medievale* 19 (1996): 21–23.
- Robinson, Thomas M. «Parmenides on the Real in Its Totality». *The Monist* 62, n. 1 (1 febbraio 1979): 54–60. <https://doi.org/10.5840/monist19796211>.
- Rocca-Serra, Guillaume. «Parmenide chez Diogène Laërce». In *Études sur Parménide II. Problèmes d’interprétation*, a cura di Pierre Aubenque, 254–73. J. Vrin, 1987.
- Romano, Francesco. «Platonismo-neoplatonismo. Continuità e rotture». In *L’uno come fondamento: la crisi dell’ontologia classica*, 179–200. Symbolon, 27. Catania: CUECM, 2004.
- Ross, William David. *Aristotle’s metaphysics: a revised text with introduction and commentary 2*. Oxford: Clarendon Press, 1924.
- Rossetti, Livio. *La filosofia non nasce con Talete: e nemmeno con Socrate*, 2015.
- . «La polumathia di Parmenide». *Chôra* 13 (1 aprile 2015): 193–216. <https://doi.org/10.5840/chora20151342>.
- . *Un altro Parmenide. Volume I. Il sapere Peri Physeos, Parmenide e l’irrazionale*. Bologna: Diogene, 2017.
- . *Un altro Parmenide. Volume II. Luna, Antipodi, Sessualità, Logica*. Bologna: Diogene, 2017.
- Ruggiu, Luigi. «L’essere e gli enti. Unità e molteplicità in Parmenide.» In *L’uno e i molti*, a cura di Virgilio Melchiorre, 83–112. Milano: Vita e pensiero, 1990.
- . «L’interpretazione hegeliana di Parmenide». In *Hegel e i preplatonici: atti del convegno internazionale di Cagliari (8-9 aprile 1997)*, a cura di Giancarlo Movia e Jonathan Barnes, 47–107. Cagliari: Edizioni AV, 2000.

- . *Parmenide*. Saggi 37. Venezia; Padova: Marsilio, 1975.
- . *Parmenide: nostos: l'essere e gli enti*. Milano: Mimesis, 2014.
- . *Tempo della fisica e tempo dell'uomo: Parmenide, Aristotele, Agostino*. Venezia: Cafoscarina, 2007.
- . «Unità e molteplicità in Parmenide». *La parola del passato* 43 (1988): 347–72.
- Ruggiu, Luigi, e Carlo Natali, a c. di. *Ontologia scienza mito: per una nuova lettura di Parmenide*. Milano; Udine: Mimesis, 2011.
- Russell, Bertrand. *History of Western Philosophy*. London: Routledge, 2008.
- . *Storia della filosofia occidentale: e dei suoi rapporti con le vicende politiche e sociali dall'antichità a oggi*. Milano: TEA, 2004.
- . *The principles of mathematics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- Sanders, K.R. «Much Ado About “Nothing”: μηδέν and τὸ μὴ εἶν in Parmenides». *Apeiron* 35, n. 2 (2002): 87–104. <https://doi.org/10.1515/APEIRON.2002.35.2.87>.
- Sayre, Kenneth M. *Parmenides' Lesson: Translation and Explication of Plato's «Parmenides»*. Notre Dame; Indiana: University of Notre Dame Press, 1996.
- Schmitz, Hermann. *Der Ursprung des Gegenstandes: von Parmenides bis Demokrit*. Bonn: Bouvier, 1988.
- Schofield, Malcolm. «Did Parmenides discover Eternity?» *Archiv für Geschichte der Philosophie* 52, n. 2 (1970): 113–135. <https://doi.org/10.1515/agph.1970.52.2.113>.
- . Review of *Review of The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic*, by Patricia Kenig Curd. *The Classical Review* 48, n. 2 (1998): 347–48.
- Schuhl, Pierre-Maxime. *Essai sur la formation de la pensée grecque: introduction historique à une étude de la philosophie platonicienne*. Paris: Presses Universitaires de France, 1949.
- Schwabl, Hans. «Sein und Doxa bei Parmenides». *Wiener Studien* 66 (1953): 50–75.
- Sedley, David. «Parmenides and Melissus». In *The Cambridge Companion to Early Greek Philosophy*, a cura di Anthony Arthur Long, 113–34. Cambridge University Press, 1999.
- Sichirrollo, Livio. «Aristotelica». *Studi Urbinati* 27 (1953): 220–64.
- Sider, David. «Textual Notes on Parmenides' Poem». *Hermes* 113, n. 3 (1985): 362–66.
- Snell, Bruno. *La cultura greca e le origini del pensiero europeo*. Torino: Einaudi, 2010.
- Somville, Pierre. *Parmenide d'Elea, son temps et le notre: un chapitre d'histoire des idées*. Paris: J. Vrin, 1976.
- Stark, Rudolf. *Aristotelesstudien*. München: C. H. Beck, 1954.
- Stefanini, Luigi. «Essere e Immagine in Parmenide». *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 6 (1952): 33–69.
- Stein, Heinrich. «Die Fragmente des Parmenides Peri Fuseos». In *Symbola philologorum Bonnensium in honorem Friderici Ritschellii collecta*, a cura di Friedrich Wilhelm Ritschl e Otto Ribbeck, 763–806. Lipsiae: B. G. Teubneri, 1864. <http://archive.org/details/symbolaphilologo02ritsuoft>.
- Stokes, Michael C. *One and Many in Presocratic Philosophy*. Washington: Center for Hellenic Studies; distributed by Harvard University Press, Cambridge, 1971.
- Tannery, Paul. *Pour l'Histoire de la Science Hellene*. Sceaux: Jaques Gabay, 1990.
- Tarán, Leonardo. «Book Review: The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments». *Gnomon Gnomon* 49, n. 7 (1977): 651–66.
- . *Parmenides: A Text with Translation, Commentary, and Critical Essays*. Princeton, New Jersey: Princeton University Press, 1965.
- . «Perpetual duration and atemporal eternity in Parmenides and Plato». *The Monist* 62, n. 1 (1979): 43–53.
- . «The text of Simplicius's Commentary on Aristotle's Physics». In *Simplicius. Sa vie, son oeuvre, sa survie Actes du colloque international de Paris (28. Sept. - 1er Oct. 1985)*, a cura di Ilsetraut Hadot, 246–66. Berlin: De Gruyter, 1987. <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-201606058786>.
- Tarrant, Dorothy. «Plato's Use of Quotations and Other Illustrative Material». *Clasquar The Classical Quarterly* 1, n. 1–2 (1951): 59–67.
- Teodoreto. *La cura delle malattie elleniche*. Tradotto da Francesco Trisoglio. Roma: Città Nuova, 2011.

- Thanassas, Panagiotis. *Die erste «zweite Fahrt»: Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides*. München: Fink, 1997.
- . «Doxa revisitata». In *Frühgriechisches Denken*, a cura di Georg Rechenauer, 270–89. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005.
- . *Parmenides, Cosmos, and Being: A Philosophical Interpretation*. Milwaukee: Marquette University Press, 2007.
- Trapp, M. B. Review of *Review of The World of Parmenides. Essays on the Presocratic Enlightenment*, by Karl Rahner Popper, Arne F. Peterson, e Jorgen Mejer. *The Classical Review* 50, n. 1 (2000): 327.
- Ueberweg, Friedrich, Michael Erler, Karl Praechter, Bernhard Geyer, Matthias Baumgartner, e Max Heinze. *Grundriß der Geschichte der Philosophie I*. Berlin: Mittler, 1920.
- Untersteiner, Mario. «Ancora su Parmenide: (Die Fragm. d. Vorsokr. 28 B 8, vv. 5-6)». *Rivista critica di storia della filosofia*. 20, n. 1 (1965): 51–53.
- . «La “doxa” en la filosofía de Parménides». *Dianoia: Anuario de Filosofía* 2 (1956): 203–21.
- . *La fisiología del mito*. Milano: Fratelli Bocca., 1946.
- . «L’essere di Parmenide è οὐλον non ἔν». *Rivista di Storia Della Filosofia* 10, n. 1 (1955): 5.
- . «L’ὀδός di Parmenide come via all’ἔόν». *Studi urbinati* 29 (1956): 22–69.
- . *Parmenide: interpretazioni filologiche e ricostruzione del pensiero*. Genova: Libreria Mario Bozzi, 1956.
- . *Parmenide: testimonianze e frammenti*. Firenze: La nuova Italia, 1958.
- . *Senofane. Testimonianze e frammenti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2008.
- . «Studi eleatici: Senofane e Melisso nel “De Melisso, Xenophane, Gorgia”: una polemica megarica?». *Antiquitas* 8, n. 1/2 (1953): 65.
- , a c. di. *Zenone: testimonianze e frammenti*. Firenze: La nuova Italia, 1970.
- Untersteiner, Mario, e Giovanni Reale. *Eleati: Parmenide, Zenone, Melisso: testimonianze e frammenti*. A cura di Giovanni Reale. Milano: Bompiani, 2011.
- Van Hagens, Bernard. *Parmenide. Gli uomini e la civiltà I*. Brescia: La scuola, 1945.
- Vegetti, Mario. «Il “dio filosofo” e la sua metafora». *Materiali filosofici* 2 (1976): 1–10.
- Verdenius, Willem Jacob. «Parmenides B 2, 3». *Mnemosyne* 15, n. 3 (1962): 237.
- . *Parmenides: some comments on his poem*. Groningen: Wolters, 1942.
- Vernant, Jean-Pierre. *Mythe et pensée chez les Grecs: études de psychologie historique*. Paris: François Maspero, 1966.
- Vero Tarca, Luigi. «Opposizione e verità: l’enigmatica via di Parmenide». *Peitho. Examina Antiqua* 1, n. 4 (2013): 105–24.
- Vetter, Helmuth. *Parmenide. Sein und Welt: die Fragmente*. Freiburg: Verlag Karl Alber, 2017.
- Viola, Coloman. «À propos d’un fragment du poème de Parménide cité par Clément d’Alexandrie (V Stromate, c. IX, 59, 6)». *Bulletin de Philosophie Médiévale* 26 (1 gennaio 1984): 90–92. <https://doi.org/10.1484/J.BPM.3.317>.
- . «Aux origines de la gnoséologie: réflexions sur le sens du fr. IV du poème de Parménide». In *Études sur Parménide II. Problèmes d’interprétation*, a cura di Pierre Aubenque e Robert Muller, 69–101. J. Vrin, 1987.
- Vitali, Renzo. *Parmenide di Elea: Peri physeōs: una ricostruzione del poema*. Faenza: Fratelli Lega, 1977.
- Vlastos, Gregory. «Equality and Justice in Early Greek Cosmologies». *Classical Philology* 42, n. 3 (1 luglio 1947): 156–78. <https://doi.org/10.1086/363029>.
- . «Parmenides’ Theory of Knowledge». *Transactions and Proceedings of the American Philological Association* 77 (1946): 66–77. <https://doi.org/10.2307/283445>.
- Voegelin, Eric. *Ordine e storia. Vol. 2: Il mondo della polis*. Tradotto da Nicoletta Scotti Muth. Milano: Vita e Pensiero, 2015. <http://hdl.handle.net/10807/69345>.
- Westmann, R. *Plutarch gegen Kolotes: seine Schriften «Adversus Colotem» als philosophiegeschichtliche Quelle*. Helsingfors: Verlag nicht ermittelbar, 1955.
- White, David A. Review of *Review of Parmenides*, by Martin Heidegger. *The Review of Metaphysics* 47, n. 1 (1993): 149–50.

- Whittaker, John. *God Time Being Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*. Oslo: Universitetsforlaget, 1971.
- Wiesner, Jürgen. «Überlegungen zu Parmenides B8, 34». In *Études sur Parménide II. Problèmes d'interprétation*, a cura di Pierre Aubenque, 170–91. J. Vrin, 1987.
- Wilamowitz-Moellendorff, Ulrich von. *Sappho Und Simonides: Untersuchungen Über Griechische Lyriker*. Berlin: Weidmann, 1966.
- Wilson, John R. «Parmenides, B 8. 4». *The Classical Quarterly* 20, n. 1 (maggio 1970): 32–34. <https://doi.org/10.1017/S0009838800044554>.
- Windelband, Wilhelm, e Albert Goedeckemeyer. *Geschichte der abendländischen Philosophie im Altertum*. München: Beck, 1923.
- Woodbury, Leonard. «Parmenides on Names». *Harvard Studies in Classical Philology* 63 (1958): 145–60. <https://doi.org/10.2307/310851>.
- Workman, Allen. «La terminologie sculpturale dans la philosophie présocratique». *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy* 12 (1953): 45–50.
- Zafiropulo, Jean. *L'Ecole Eleate: Parmenide Zenon Melissos*. Paris: Les belles lettres, 1950.
- Zanatta, Marcello. «Aspetti epistemologici e ontologici della fisica e della matematica in Aristotele». *Studi di filosofia aristotelica*, 2008, 133–72. <https://doi.org/10.1400/135912>.
- Zeller, Eduard, e Rodolfo Mondolfo. *Gli eleati da «La filosofia dei greci nel suo sviluppo storico»*. A cura di Giovanni Reale. Il pensiero occidentale (Bompiani). Milano: Bompiani, 2011.
- . *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte 1, Volume 2. Ionici e Pitagorici*. A cura di e tradotto da Rodolfo Mondolfo. Firenze: La nuova Italia, 1967.
- . *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico. Parte 1, Volume 5. Empedocle, Atomisti, Anassagora*. A cura di Antonio Capizzi. Tradotto da Domenico Musti. Firenze: La nuova Italia, 1969.
- Zeppi, Stelio. «La concezione parmenidea della limitatezza spaziale dell'ente e la teologia parmenidea». In *Studi sulla filosofia presocratica*, 57–66. Firenze: La nuova Italia, 1962.
- Ziegler, Konrat Julius Fürchtegott. «Plutarchos 2». *Realencyclopädie* 21 (1951).
- . *Plutarchos von Chaironeia*. 1° Ed. Stuttgart-Waldsee: Druckenmüller, 1949.
- . *Plutarco*. Tradotto da Bruno Zucchelli. Brescia: Paideia, 1965.