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: ὦ ὁ ὁν ἐν τῷ ὁν .. ........................................ 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: ὦ ὁ ὁν εἰς τὸν ὁν, 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
   3.1 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 ὦ ὁ ὁν καὶ ὦ ὁ ὁν. .............................. 44
   4.1 Presentazione della lettura generale di Untersteiner di Parmenide. ...................................................... 44
   4.2 La ὦ ὁ ὁν parmenidea nella visione di Untersteiner e l’analisi di 28 B 2.3-5 ........................................... 45
   4.3 Il “metodo” completo: ὦ ὁ ὁν καὶ ὦ ύς, νόος καὶ λόγος. Frammenti 3 – 6 .............................................. 49
   4.4 La ὦ ὁ ὁν καὶ ὦ λήθεια, 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 ὦ ὁ ὁν .................................................................................................................... 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: Doxa e/o Fisica? Sistema o giustapposizioni? 126
2. Ruggiu: unità e polivocità dell’essere .................................................. 132
   2.1 Introduzione: unità nel/del poema nel Proemio e nei/dei 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 monismo generoso ................ 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 οὐλομέλες τε καὶ ἀτρεμές ἥδ’ 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 - οὐδὲ ποτ’ ἤν οὖδ’ ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν, // ἐν, συνεχές 235
   2.1 Le due varianti: Simplicio e Asclepio-Ammonio .................................. 235
2.2 L’èon come ómous pán
2.3 L’èon è νῦν
2.4 … oppure è μοῦνον?
2.5 ën συνεχός o oúlophiés?
2.6 Conclusioni

3. Frammento 8 versi 12-13 – οὐδὲ ποτ’ ἐκ μῆ/(τοῦ) ἐόντος ἐφήσει πίστις ἰσχύς γίγνεσθαι τι παρ’ αὐτό’


5. Frammento 8 versi 36-38 - οὐδὲν γὰρ (ἡ) ἔστιν ἡ ἔσται… οὐλον ἀκίνητον τ’ ἔμεναι’

5.1 I versi 36-37
5.2 Il verso 38
5.3 Ancora su οὐλον – un confronto con Senofane
5.4 Un’ipotesi di lettura in armonia con l’interpretazione qui proposta e conclusioni

6. Frammento 8 versi 53-54 - μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὠνομάζειν· τὸν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν, ἐν ὧν πεπλανημένοι εἰσίν.

7. Frammento 4 – λεύσε δ´ ὀνόμα ἀπεόντα νόορ παρεόντα βεβαίος

7.1 Il frammento
7.2 Sull’ambiguità e polisignificanza di alcuni termini
7.3 Il contesto e il senso globale del frammento

Conclusioni

APPENDICE Platone sul concetto di unità in Parmenide

1.1 Il Parmenide
1.2 Il Teeteto e il Sofista
1.3 Conclusione
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: “ἐόν, 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’́éov è “ἐόν, 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 formando 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. L’accio 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, che si siaggono l’apice della loro popolarità proprio tra la fine dei 900 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 ἕν, 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’espore, 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 unimolteplicità, 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, piuttost 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 ἐστι (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…) 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 Senofane2 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 pitagoriche6. 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

3 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).
sostanziale. 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 cangiamento [2] degli esseri particolari. 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].

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 sinonimo; 12
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 **grosso modo** 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.
12 Ciò avviene in modo esplicito con Cornford
13 Per esempio il rapporto tra Senofane e Parmenide
"Se quindi gli scrittori posteriori\textsuperscript{14} 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\textsuperscript{15}

Se volessimo approfondire la questione della lettura dello Zeller, ci troveremmo però di fronte ad un’\textit{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, \textit{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 \textit{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 \textit{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 Parmenide 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.

\section*{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 ἕν = Uno), che al giorno d’oggi è per lo più respinta\textsuperscript{16} è – come già anticipato – strettamente legata a quella lettura storiografica per cui vi è un rapporto diretto Pitagorici → Parmenide → \textit{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

\begin{itemize}
\item\textsuperscript{15} Zeller e Mondolfo, 231–34.
\item\textsuperscript{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, \textit{Sull’ordinamento della natura: per un’ascesi filosofica} (Roma: Åśram Vidyā, 2007), 74.).
\end{itemize}
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 pitagorismo. 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 oltre. Ciò che qui importa sottolineare è il fatto che si dice che Parmenide 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. 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 ribadirne] 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)”

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 premessa

17 The Earliest Phytaorean Cosmogony (pp. 1-27), Parmenides Way of Truth (pp. 28-52), Zeno and Phytagorean 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 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 commune a tutti i suoi predecessori, Milesi o Pitagorici: ultimativamente 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 ἐόν 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 sconfina 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’ingerenazzeta, 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’èov – 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 il principio come uno... ma una sua dimostrazione del ἐόν, ἐς ἐς ἐς” lo sia, mentre in realtà Parmenide la dimostra?)

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 Conford, 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 ἐόν (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 logico24 che ci conduce ad affermare ciò. In quest’ottica il termine “uno” non può sostituire il termine τὸ ἐόν, se non a posteriori, alla fine di tutto lo svolgimento del ragionamento parmenideo. A seconda che si repute 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 ἐόν 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 dichiari esplicitamente che l’affermazione dell’unità è una delle tre premesse, sembra contraddirsì 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

---

24 Logico stricto sensu, cioè che segue il λόγος.
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 “tà èòv è un intero che non manca di nulla”. Si apre dunque alla possibilità che tà èòv 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 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 particolare 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 temo 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 denso 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 rinvizitazione 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.”

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 arrivì ai corpi sensibili, ciò che è fondamentale è la
generazione della serie numerica: partendo dal numero uno – da non confonderne 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 intuitivo per quale motivo nella lista degli opposti ai numeri dispari venisse attribuito il Limite e ai pari l’Illimitato.

Questa delle due opzioni, 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 pricìni
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”

I problemi sorgono quando l’interesse si sposta dall’uno come numero all’Uno come principio che,
secondo Cornford, coincide con il “Limite” 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) . 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 (Giumblico In Nicomachi arithmeticae
introductio), Cornford, 9.
numero 2, ma Cornford precisa che questo 1 e questo 2 sono intesi come “dispari” (“l’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 uno 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](image1.jpg) ![Fig. 3 Gnomone pari](image2.jpg)

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 Aristotele\(^{39}\), 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 fisico\(^{41}\), non in termini assoluti; a riprova di ciò il fatto che Cornford ri tenga che questa prima unità sia un solido, più specificatamente la piramide che è il solido più semplice\(^{42}\). 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 1 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, I 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.”

\(^{38}\) 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 primaunità 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 ὑπολειμμάτωσι ἐξαν μέγεθος”).

\(^{42}\) Cornford riporta anche un’autonomia “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” (μονάδας⁴³) 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 cosmonomico, 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 il 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.
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’Ilimitato/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 Questions49, 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 riargacerebbe 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


19
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 tautologia\(^{53}\). 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’ingenerezza e dell’immortalità (primi attributi presenti in 8, 2 e sviluppati in 8.6-21) fino a giungere alla dimostrazione della “completezza/non-infinità” (ηδ’, ἀτέλεστον\(^{54}\), sviluppata in 8.42-49)\(^{55}\). Schematizzando l’ordine sarebbe questo:

1) Immutabilità (ἀγένητον καὶ ἀνώλεθρον 8.2 → 8.6-21)
2) Interezza e unità (οὖλον μουνογενές / ἐν, συνεχές 8.4 → 8.22-25)
3) Immobilità (ἀτρεμές 8.4 → 8.26-33)
[Breve riepilogazione dei risultati 8.34-41]
4) Completezza (ηδ’ ἀτέλεστον / ηδὲ τελείον, 8.4 → πάντοθεν ἰσον 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 rilevanza\(^{56}\).

\(^{51}\) 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 ηδὲ τελείον, 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 ἔον καὶ ἀνώλεθρον proved in B 8. 6-21; ωὗλον μουνογενές (the exact equivalent is ἐν, 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 ηδ’ ἀτέλεστον”. Owen, 102.

\(^{56}\) In sintesi: ὁμοίων (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 ἰσον 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: “[…] οὖλον μουνογενές (l’esatto equivalente è ἐν, σωσαγές 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 – e quindi compatibile con i molti – oppure anche secondo lui, come per Conford, 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 divergenze 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 meri ipotesi – che Conford 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 σωσαγές 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 “οὖλον μουνογενές (the exact equivalent is ἐν, σωσαγές 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 ionico, 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” (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 inmutabilità 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, Guthrie:60:

“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


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)

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:

Or bene 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 quadrato 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’òdôz di Parmenide come via all’èov 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 particolare modo Palmer67 riesce a tracciare una “evoluzione” di questa interpretazione: essa nascebbe 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.
64 Willem Jacob Verdenius, Parmenides: some comments on his poem (Groningen: Wolters, 1942).
65 Calogero, Studi sull’Eleatismo.
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.
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 ἄνω 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 ἄνω, 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 tautologia. 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 onico, riuscirebbero a convivere in virtù – o in vizio secondi alcuni – di una non ancora esplicitata differenza tra il significato esistenziale e quello predicativo. Probabilmente sono riconducibili a questa visione tanto le letture fisiche di Parmenide che quelle epistemologiche; 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 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 distinguerci; non esiste una logica asettica, essa è sempre immanente al mondo fisico. Ovviamente questa logica si fonda su un


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.

logos che non è una mera capacità intellettiva dell’uomo ma una legge intrinseca alla natura (φύσις) stessa, 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”. 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 qualcosa. 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 del frammento 8 che ci daranno altre informazioni. Una soluzione simile era stata proposta l’anno precedente da Loenen e recentemente da Ruggiu. Va comunque sottolineato che, in ultima analisi, anche per

---

75 Cfr. infra p. 275.
questi autori, alla fine, il soggetto coincide con l’èov\footnote{Ciò che cambia è cosa noi intendiamo con èov; 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 éon 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.}. La differenza sostanziale tra l’ipotesi di Owen-Ruggiu\footnote{Tale posizione, oltre che da Loenen, è condivisa anche da Couloubaritis (Lambros Couloubaritis, Mythe et philosophie chez Parmenide (Bruxelles: Ousia, 1986), 181.), Cassin (Barbara Cassin, a c. di, Si Parménide: le traité anonyme De Melisso Xenophone 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.).} 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 5\footnote{“Per me è lo stesso, / da qualsiasi parte cominci: là infatti dunque, / non si scorge il principio, né la premessa, / ma in qualsiasi parte siano, / di nuovo farò ritorno.” Trad. Giannantoni (“ξυν θεῖς”) Tarán, Parmenides, 35.} 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 Tarán\footnote{[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.)} noterà che nemmeno il soggetto di Owen è totalmente indeterminato, in quanto presuppone che l’oggetto di ricerca sia qualcosa di pensabile e dicibile\footnote{Palmer, Parmenides and Presocratic Philosophy, 76–82.}; 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 ampi 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 Palmer\footnote{Bertrand Russell, The principles of mathematics (Cambridge: Cambridge University Press, 1903), 449.}, coloro che danno per scontata questa simmetria risentono fortemente dell’interpretazione di Russel\footnote{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.)).}, a sua volta influenzata dalla critica di Owen, ne modificano alcuni dettagli in modo da “risolvere” il problema appena evidenziato. Tra questi il più importante è Barnes.
Basandosi dunque sulla teoria di Owen, ma accogliendo la critica di Tarán, Barnes\textsuperscript{89} sul finire degli anni ‘70\textsuperscript{90} espressa 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]”.\textsuperscript{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 soggetti\textsuperscript{92} in quanto non vi sarebbero prove né della dimostrazione né dell’assunzione implicita da parte di Parmenide del monismo\textsuperscript{93}; (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 formendo 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 qualcosa\textsuperscript{94}.


\textsuperscript{90} Le due opere principali di Barnes su questa questione sono entrambe del 1979 (Barnes, \textit{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.).

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

\textsuperscript{92} Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 20–21.

\textsuperscript{93} A tale argomentazione è dedicato l’intero articolo \textit{Parmenides and the Eleatic One} del 1979.

\textsuperscript{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’ (köy) 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, \textit{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 versi\(^95\) – 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 Cerri\(^97\) 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 tò ὀν si concentra maggiormente sul voiv, e lo stesso tò ὀν è analizzato sempre a partire dal suo rapporto con voiv. 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 polemici\(^98\), 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 esistente\(^99\).


\(^96\) 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.


\(^99\) 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 realtà esistente. Così come la realtà è la somma totale delle cose [sum total of things], l’Essere [Being] si estende a tutto. Così to ἐστί è completo (Fr. 8, 4 οὐλον) e assoluto (FR 8, 4 tετελεσμένον); non è permesso che nient’altro esista all’infuori di esso.”

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 μηδέν οὐκ ἐστίν. Ciò non vuol dire che ‘nessuna cosa non è’, poiché questa non potrebbe essere la formulazione negativa di ἐστὶν εἶναι. Bisogna assumere che τὸ μηδέν qui è utilizzato nel senso di τὸ μηδέν, il Nulla assoluto [the absolute Nought].”

Il riferimento polemico qui è esplicitamente Calogero e la sua interpretazione “predicazionale” che analizzeremo fra poco. 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.”

Verdenius, inconsciamente, è veggente utilizzando il termine “categoria modale” a proposito di Parmenide.

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 μηδέν οὐκ ἐστίν. This does not mean ‘no thing is not’ because this could not possibly be the negative formula for ἐστὶν εἶναι. It must be assumed that μηδέν is used here in the sense of τὸ μηδέν, the absolute Nought” Verdenius, 42.


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.

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]”

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’. Quale che fosse l’intenzione di Verdenius nel 1942 – in seguito pubblicherà una rettifica, 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 Fränkel 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 l’avversione 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 Cerri, 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”. 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 tardi 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.


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 ciò. Quale sia il modo corretto di tradurre qui il termine φύσεως 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”. 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”. 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) 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 comuni. 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 tra ontologia ed epistemologia. Ciò è emerge più volte dalla lettura del suo testo, come quando sostiene che il termine δόξα non vada inteso nel senso di “apparenza” ma come “opinione”. 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’essere. 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 dualismo.

113 Verdenius, Parmenides. Prefazione.
114 Verdenius, 73–76.
115 “The doctrine of opinion”, Verdenius, 45–73.
117 Forse, dice Verdenius, anche Eracleito rientra tra coloro che cadono in questo inganno, in quanto identifica gli oppositi 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 particolare 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 bersaglieri 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).
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 sottolineava l’uguaglianza di entrambe le ‘Forme’ (frammento 9, 4, ἰσον ὀψωτέρων). Da questo fatto e dalla seconda parte del Poema nella sua interezza 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, ἰσον ὀψωτέρων). 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)\textsuperscript{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.\textsuperscript{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:

![Diagram](image)

2.2 Conclusioni ed eredità

L’interpretazione di Verdenius ruota senza ombra di dubbio intorno ad una lettura epistemologica, tuttavia è “intrisa di fisicismo”\textsuperscript{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 – il 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 particolare 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

---

\textsuperscript{121} Verdenius, 59.

\textsuperscript{122} Un’altra analogia interessante è con Empedocle B 23, 9-10; Verdenius, 59–60.

\textsuperscript{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 intenderle 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 incaminarsi 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 intezza inglobante in sé i molti come costituenti di una “unità superiore”, oppure come aspetto logico e quindi non in contrasto col mondo fisico, in quanto esistente 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 riallacciarci 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 transcenni 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(νόος)-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” rimane, che è l’ἐόν, 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 parmenidei. 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 (nessun infatti aveva ancora parlato né di molteplicità [πολλαχῶς], Platone per primo introdusse «il doppio» [δίσσον], 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 aristotelica. 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 monacheus 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.

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 aoria – anzi che scioglierla come farà lui – e avrebbero costituito un sistema intero su di essa. Già questo – che in Parmenide non vi sia un’affermazione dell’unità in contrasto con la molteplicità – pone Calogero in una situazione di partenza opposta a quella di altri studiosi contemporanei, primo fra tutti Cornford.

Come va dunque letto questo μονεργος λέγεσθα? 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 indeterminazione 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 Verdenius. 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”. 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 affermazione. 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 assunto nell’essere un’ambigua unità di valore là dove avrebbe dovuto scorgere e determinare una differenza di significati” (Calogero, 4.)
133 Questo è, secondo me, uno di quei motivi per cui Verdenius critica Calogero accusandolo di “astrattezza”.
136 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’ērēn, in un certo senso il valore è avverbiale e contrassegna con questo la modalità assoluta d’esistenza dell’ōv.” Reale e Ruggiu, Parmenide, Poema sulla natura, 56. Il corsivo è dell’autore). Sulla comprensione di entrambi i valori insisteranno anche Leslie Brown (“un continuo spettro di uses con 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 “incomplete” 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 Aristotele la differenza tra un predicato esistenziale ed uno esistenziale si può comprendere con la distinzione logica (in senso aristotelico) tra l’essere per sé (καθ’ αυτό) e l’essere accidentale (καθ’ συμβεβηκόντο), 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’argomento\(^{139}\); tanto gli idealisti quanto i realisti, sostiene, commettono i loro errori a partire dal momento 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:

ταύτων δ’ ἦστ’ νοεῖν τε καὶ οὐνόηκεν ἔστι νόημα

Questo passo è stato di volta in volta interpretato in vari modi, soprattutto a motivo di οὐνόηκεν, 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 motivi\(^{141}\), 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 […]»\(^{142}\).”

---

\(^{136}\) 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’ αυτό non dice “solo” che qualcosa esiste ma, definendolo, lo determina nella sua essenza.

\(^{137}\) Calogero, 9.


\(^{139}\) In particolare modo alle pagine 11, 15, 20, 27, 65.

\(^{140}\) La lettura di οὐνόηκεν 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 οὐνόηκεν 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’esistenza”, 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 dedurne 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 particolamodo 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 determinazione. Nel momento in cui si fa ciò si “sciola” 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” 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 dei molti nomi, in costante cambiamento etc…

È però necessario non scordarsi mai che questo “non-è” si contrappone non all’ “esistenza” 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 δόξας di fronte all’ἀλήθεια e la rivalutazione del mondo della δόξα come mondo del verosimile.”

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 intendia 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 e 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 sula “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 si necessario distingueri 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’analisì “classica” riconduco la realtà ai principi dicotomici Luce-Notte e Maschio-Femmina, facendoli derivare forse da una reminiscenza pitagorica. 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’avere 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.
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 negate non è il Non-Essere come Nulla assoluto, bensi l’assenza assoluta di predicabilità; viene negate, 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 seguito\(^{152}\), 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’óño 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, divien poi quell’aristotelico ὁν ρηθὸς λεγόμενον” p. 21; “Ed ecco che insieme si scorge anche la genesi della forma ontologizzata che l’è è indiscutibilmente logico-verbale di 8, 35 assume nell’όνο τοῦ ἐόντος; il suo primo modello è in questo μὴ ἐόν, la cui predicatività implicita nel τὸν νόμον ἐστι διαφαμένη: la predicatività implicita nel φάσις τὸν νόμον διαφαμένη è ontologizzata per attrazione del γνώνης. Ciò non significa, d’altronde, che la giustapposizione del φάσις τὸν νόμον διαφαμένη 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 asserito” 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 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 “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:

```
1. “Che è” (si dà la possibilità del giudizio) [B 2, 3] ——> “Che non-è” (non si dà alcun giudizio) [B 2, 5]

2. “Che è” (possibilità del giudizio assoluta) [B 8]
   (indeterminatezza → unità)

3. “X è in un modo”
   (Socrate è uomo / è bianco / esiste) ——> “Che non-è” (neg. dell’indeterminatezza)
   [parte sulla doxa]
   (determinatezza → molteplicità)
   “X non è in un modo”
   (Socrate non è cavallo /non è bianco /non esiste)
```

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 – irrelvanza 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 soggetto; 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” e fra questi cita Kranz e Diano 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”), per poi tornare a ripetere la solita teoria metafisica che sfocea nella tradizionale affermazione dell’unità in opposizione alla molteplicità, nonché nella banale opposizione Aletheia - Doxa.

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 anglosassone 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 Calogero, rendono difficile comprendere quanto questi sia stato d’ispirazione, o se, addirittura, tali autori siano giunti a conclusioni affini in modo completamente


154 Zeller e Mondolfo, Gli eleati, 187.


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.


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 ἔστι does represent a form of judgment” Mourelatos, 54.); tale possibilità sarà vista invece in modo chiaro da von Fritz (Kurt von Fritz, «Noè, 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 οὖλον non ἐν
2) 1956 - L’ὁδός di Parmenide come via all’ἠθόν
3) 1956 - La “doxa” en la filosofia de Parménides


Questa serie di scritti propongono una lettura organica del pensiero parmenideo che si può così riassumere: Parmenide non afferma l’unità (ἠθόν) dell’essere ma la sua interezza (οὖλον), 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’ἠθόν parmenideo è οὖλον e non ἐν: Untersteiner, infatti, procede ad un’analisi sistematica che tende a dimostrare l’impossibilità di attribuire all’ἠθόν il concetto di ἐν; 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.
163 In realtà si tratta di una presenza a-temporale. Il tema è di capitale importanza e sarà analizzato in seguito.
Il pensiero di Untersteiner; per tale motivo si preferisce trattare queste argomentazioni più oltre.\(^{165}\) Ai fini della comprensione della lettura di Untersteiner è sufficiente avere in mente la conclusione di tale ragionamento, cioè che l’ἐόν non è Uno (ἐν) ma è intero (ὀλον), cioè un insieme di parti omogenee (μέλη) fra loro connesse e costituenti unità. Tale ἐόν è perciò οὐλομελής\(^{166}\). “Dunque οὐλομελής significherebbe che una cosa è considerata nella sua «intera natura»: l’essere si definisce come ἄγενθον e ἀνόλθρον (vs. 3): infatti i suoi μέλη si risolvono in un ὀλον, quale nessun μέλος può mancare. L’essere è assolutamente completo perché possiede la φύσις (questo, infatti, significa l’idea complessiva di μέλη) dell’ὀλον; perciò non può né γίνεσθαι né ἀλλοθρείσθαι, in quanto questi due processi implicano la combinazione e la separazione di μέλη\(^{167}\). Questa interezza ci dice dunque che l’ἐόν è uno non perché non si possa ammettere la molteplicità tout court ma perché questo ἐόν 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-disgregazione\(^{169}\) tipica del γίνεσθαι/ἀλλοθρείσθαι – tali che non ne compromettano l’uniformità\(^{170}\).

Il secondo punto, che è oggetto del secondo\(^{171}\) e terzo articolo citati\(^{172}\), verrà invece ora analizzato nel dettaglio.

### 4.2 La οὔος parmenidea nella visione di Untersteiner e l’analisi di 28 B 2.3-5

In L’οὔος di Parmenide come via all’ἐόν, dopo una lunga ed approfondita analisi del rapporto tra Parmenide e la Dea\(^{173}\), Untersteiner dichiara esplicitamente lo scopo del proprio articolo: dimostrare che la οὔος 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: “ἕστι γὰρ οὐλομελές τι καὶ ἀτρεμές ἢδ’ 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 οὐλομελές. 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).


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’èon si arrivi percorrendo l’unica ôôôζ degna di questo nome, perché appare piuttosto una preminenza della ôôôζ. Questa preminenza non è soltanto cronologica, ma, anche, per così dire sostanziale. La ôôôζ crea, non certo ontologicamente, ma sotto il rispetto gnoseologico, l’èon. Infatti […] il metodo (la ôôôζ) solo dà le prove dell’èon. Senza la scoperta di una vera ôôôζ, l’èon 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 umane, caratterizzate cioè dalla spazialità e dalla temporalità. Al termine di questa lunga via (umana) si trova la Porta del Giorno e della Notte dove “spazio e tempo si annullano, dove cioè sta l’eternità e l’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/aspazialità – si tratta di uno stacco incolmabile –, tuttavia fa anche da “congiuntura” tra le due vie.

“Dopo aver trasportato εἰδότα φῶτα attraverso πάντ’ ἀστή (28 B 1, 3) vale a dire attraverso tutte le esperienze umane, come si è chiarito sopra, le Ἡλίαδες κούραα i fanno pervenire a Δίκη (vs. 14): questa poi gli rivela Δίκη attraverso πάντα." 

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 ioni 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 anachronistico (“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 avertne 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.)
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’Aletheia180.

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 successiv181, 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’*’όν* alla *’όν*.

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-(meto)odos che, a questo punto, sappiamo essere una sola e unica. Si aggiunga a quanto detto una rivalutazione del significato di *’όν* – per Untersteiner va inteso come interrogativo e non dichiarativo183 –, la traduzione sarebbe dunque: “Suuvia, io ti dirò […] quali sole vie di ricerca siano logicamente pensabili; e, precisamente, *in quale modo* (δόξα) una esista e *che* (ό) non è possibile che non esista […] e che (ό) l’altra non esista e *che* (ό) è logico che non esista”184. Dunque “a un δόξα si contrappongono tre ο’; infatti Parmenide deve dimostrare *come* (δόξα), 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.


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, *Parménide*, 1958, LXXXVI. (= Untersteiner e Reale, *Eleati*, 98.), alla medesima pagina vedi anche nota 143.


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 sole pure e semplici conseguenze sgorganti dopo che sia stato chiarito ἡ μὲν ὁδὸς ἔστιν. Per me [Untersteiner], dunque, il soggetto di ἔστιν è la stessa ὁδὸς διζήσιος

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, che rispondono a quell’“in quale modo” (ὅπως), 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’έόν di Parmenide si costituisca man mano che si procede nella ὁδὸς veramente esistente. La realtà della ὁδὸς 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.”

In questo modo B 2.3 non è più un truismo analitico (kantianamente inteso) – 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; ma si tratta, di noti bene, solo di una dichiarazione di intenti, la dimostrazione avverrà col il frammento 8. La stessa identità della ὁδὸς con l’έόν si potrà ottenere solo con il frammento 8.

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’έόν 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 indeterminato ed incognito, tanto che Ruggiu, 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’έόν

---

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 ὁδὸς provvista di σήματα. E, anche se comprende ora come Parmenide possa aver raffigurato il concetto di μῦθος ὁδόιο (28 B 8, 1) perché si tratta di una ὁδὸς 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 ὁδόιο” per Untersteiner è equivalente a “μῦθος περὶ ὁδὸ” (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’έόν) 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’έόν è la sua modalità necessaria, e i semata sono una conseguenza di questa esistenza necessaria. Infra p. 163 sgg.


190 Owen, «Eleanic Questions».

hanno la medesima importanza – sebbene si ottengano “a cascata” per cui è possibile stabilire una certa priorità logica – invece per Untersteiner ciò che caratterizza fondamentalmente l’{\textit{éōn}} – e da cui è possibile derivare poi tutti gli altri attributi – è proprio l’{\textit{unità}}; ma tale unità non è da intendersi come {\textit{unicità}} (é\v{v}; lettura tradizionale) bensì come {\textit{interesse/unione}} (οὐ\textit{lōv}), 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 esisterne un’altra, la quale dovrebbe presentare dei sen\textit{ata} 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)\textsuperscript{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 óδος verace era la causa gnoseologica (non ontologica\textsuperscript{194}) dell’{\textit{éōn}}, cioè ne era la dimostrazione, la non esprimibilità dimostra la non esistenza della via del μὴ {\textit{éōn}}.\textsuperscript{195} In questo modo, secondo Untersteiner, si dà un’ulteriore “prefigurazione” dell’identità tra óδος e {\textit{éōn}}.\textsuperscript{196}


Il passaggio dall’óδος all’{\textit{éōn}}, 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 πνεῦς. 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 aspaziale e atemporale che Parmenide affronta con la Dea). Quale sia il modo corretto per intendersi questo πνεῦς Untersteiner non sa dirlo con certezza, anche se protende per una seconda (quella aspaziale e atemporale che Parmenide affronta con la Dea). Quale sia il modo corretto per intendersi questo πνεῦς Untersteiner non sa dirlo con certezza, anche se protende per una seconda (quella aspaziale e atemporale che Parmenide affronta con la Dea). Quale sia il modo corretto per intendersi questo πνεῦς Untersteiner non sa dirlo con certezza, anche se protende per una seconda (quella aspaziale e atemporale che Parmenide affronta con la Dea). Quale sia il modo corretto per intendersi questo πνεῦς Untersteiner non sa dirlo con certezza, anche se protende per una seconda (quella aspaziale e atemporale che Parmenide affronta con la Dea). Quale sia il modo corretto per intendersi questo πνεῦς Untersteiner non sa dirlo con certezza, anche se protende per una seconda (quella aspaziale e atemporale che Parmenide affronta con la Dea). Quale sia il modo corretto per intendersi questo πνεῦς Untersteiner non sa dirlo con certezza, anche se protende per una seconda (quella aspaziale e atemporale che Parmenide affronta con la Dea). Quale sia il modo corretto per intendersi questo πνεῦς Untersteiner non sa dirlo con certezza, anche se protende per una seconda (quella aspaziale e atemporale che Parmenide affronta con la Dea). Quale sia il modo corretto per intendersi questo πνεῦς Untersteiner non sa dirlo con certezza, anche se protende per una seconda (quella aspaziale e atemporale che Parmenide affronta con la Dea). Quale sia il modo corretto per intendersi questo πνεῦς Untersteiner non sa dirlo con certezza, anche se protende per una seconda (quella aspaziale e atemporale che Parmenide affronta con la Dea). Quale sia il modo corretto per intendersi questo πνεῦς Untersteiner non sa dirlo con certezza, anche se protende per una seconda (quella aspaziale e atemporale che Parmenide affronta con la Dea). Quale sia il modo corretto per intendersi questo π

\textsuperscript{192} Vedi supra p.20.

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

\textsuperscript{194} “la óδος creata, non certo ontologicamente, ma sotto il rispetto gnoseologico l’{\textit{éōn}}” Untersteiner, Parmenide, 1956, LXXXVII. (=Untersteiner e Reale, Eleati, 99.)

\textsuperscript{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’università 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 essistenza, onde evitare di finire, come lo stesso Calogero ha ampliato 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 liquider Parmenide come pazzo, poiché, con una riduzione estrema che pure è stata fatta, gli si sarebbe 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 affiliéi 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).

\textsuperscript{196} Untersteiner, Parmenide, 1956, LXXXIX. (=Untersteiner e Reale, Eleati, 101.)

\textsuperscript{197} Untersteiner, Parmenide, 1958, XCIII. (= Untersteiner e Reale, Eleati, 105.) Untersteiner compie un’interessante analisi dei principali modi in cui il concetto di πνεῦς è stato interpretato, considerando anche le
momento, nell’articolo del 1956, aveva ritenuto che potesse anche essere identificato con il λόγος, 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”, 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’ἐὸν ed il λόγος della sua dicibilità (tramite il λέγειν), ma essi si richiamano l’un l’altro in un perfetto parallelismo.

Il tema del νόος viene affrontato in un primo momento nella seconda parte dell’articolo del 1956, e si sviluppa intorno al commento del frammento 4, in particolar modo intorno al primo verso che Untersteiner legge come segue:

λέεσσε β’ ὁμῶς ἀπεόντα νόοι παρέοντα βεβαίως

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


198 Untersteiner, Parmenide, 1956, 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’ἐὸν che sono appunto la ὁδός (fr.2), il νόος (fr. 4, 1 + 3: 6, 1) e il λόγος (cfr. fr. 2.1: μηχανίη p. 6.1: λέγειν). […] io sostituisco l’assoluta priorità gnosagogica 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” (κρίνα λόγον) che si contrappone all’abitudine (ἐμπνεύσις 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.).

dove, vista la mancanza di tempo e spazio, ogni “cosa” risulta essere vicina. In tale modo si realizza la celebre continuità (συνέχεια)\textsuperscript{203}, come viene confermato dai versi immediatamente successivi\textsuperscript{204} e anche da B 8.25\textsuperscript{205}. 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 esplicito\textsuperscript{206} questo ragionamento, mi pare che esso sia sottinteso nel momento in cui precisa che, come è evidente, col verso 1 si è giunti solo ai παρεόντα, non ancora all’έον, 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\textsuperscript{207}. Tale inseparabilità implica la celebre unità intesa come unione, cioè l’interesse. 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 νοῦς, in questa seconda parte della via, parte aspaziale e atemporale) sono viste vicine e “attaccate” tutte insieme, in modo da costituire un’unica cosa che è “τὸ ἔον”. 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.\textsuperscript{208} La ciclicità non viene abbandonata in favore di una “linearità”\textsuperscript{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”\textsuperscript{210}. Questo è, dunque, il senso con cui va letto anche il frammento 5 (“per me indifferente è il punto di partenza; infatti ritornò di nuovo là”\textsuperscript{221}), 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


\textsuperscript{205} “τοῦ ἱερός οὖσιν ἔον γὰρ ἔοντι πελάζει.” “perciò è tutto connesso ché l’essere aderisce all’essere” Untersteiner, Parmenide, 1958, 149. (= Untersteiner e Reale, Eleati, 371.).

\textsuperscript{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 (ὁλος) 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 ομοία perfettamente eguali, distribuiti con perfetta intensità tale da non provocare la διάφορος. Questi ομοία 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 παρεόντα rispetto agli altri […]” p. CL = 162); poiché essi sono uniformi non sono solo vicini-παρεόντα ma anche μοίρα, 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 ἔοντα come enti fisici e di pensiero si veda infra pp. 111-113, 158-163.

\textsuperscript{207} Sul rapporto tra individuabilità e continuità Untersteiner ritornò quando analizzerà il frammento 8 (Untersteiner, Parmenide, 1958, CXLVIII–CL.II. = Untersteiner e Reale, Eleati, 160–63.)


\textsuperscript{210} Untersteiner, Parmenide, 1958, XCVII. (= Untersteiner e Reale, Eleati, 109.). v. anche, ivi, nota 189.

\textsuperscript{211} “ἔνων δὲ μοι ἔστιν, / ὁπισλέον ἄρξομαι τόθ γὰρ πάλιν ἕξομαι αὖθ’.” Traduzione di Untersteiner (Untersteiner, Parmenide, 1958, 133. = Untersteiner e Reale, Eleati, 355.).
semmbrare 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 (ὁλον). 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 incorrottibilità) si arriva ad altri σήματα (per ultimo la finezza); ma fra tutti questi σήμαta non vi è una vera e propria dipendenza lineare (come suggeriva con Owen), eccetto che per il fatto che tutti dipendono dalla dichiarazione che το ὅν è ὁλον. Ma, ci si chiede, si può considerare “l’essere ὅν” come un σήμα tra gli altri? Secondo me, nell’ottica di Untersteiner, la risposta è negativa. L’essere ὅν non è una mera caratteristica, ma è l’essenza stessa dell’ἐόν, è ciò in virtù di cui tutti gli altri σήμαta sono realmente σήμαta dell’ἐόν. 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 το ὅν 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 (ὅδος + νόος + λόγος) rispetto all’Essere. Ma in rerum natura [corsivo dell’autore] sono connaturati." In un secondo momento (1958) 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 più 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 ἔννα come “essere”. In realtà, secondo il critico italiano, il significato di ἔννα qui è “esistere”, “esserci”, non essere come “l’essere” che sarebbe invece το ἔννα.

2) Leggono il verso da solo senza considerare la sua posizione e il suo scopo all’interno 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 ἔννα, è, quindi, esistente. Νόος, dunque, intuisce παρεόντα/ἐόν nella ‘via’ che

212 O meglio: vi è, ma solo dal punto di vista gnoseologico. La corretta comprensione sull’ἐόν richiede che si percorra i σήμαta in quel dato ordine; ma dal punto di vista ontologico tutte queste attribuzioni sono sul medesimo piano ("sono omogenee", sono equivalenti, sono istringstream) e dipendenti tutte dal fatto che ὅν è ὁλον.

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


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’ἐόν e non l’identità essere-pensiero), quella relativa alla struttura dell’esistenza (non vi è identità tra essere e pensiero ma unità incindibile; 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.)

52
esiste (ἔστιν: fr. 2.3), perché anch’esso stesso esiste: ὁὸς ἔστιν e νοεῖν ἔστιν. […] l’esistenza [corsivo dell’autore] di un metodo e dell’umana intuizione permettono di pervenire fino all’éōn217. 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 dirsi la verità sul τὸ éōn, cioè che esso coincide con i παρεξήγητα in cui si risolvono gli ἀπεικόνια (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 legittimerrebbe 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: ἡρὴ τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ éōν 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’éōn (frammento 8)220 e, come già anticipato221, della δόξα (framenti 9-19)222.

1.1. L’ἔλεγχος e l’όλον: l’interesse come comprensione di metodo ed ontologia (frammento 8).

Giunti finalmente al frammento 8, Parmenide inizia a parlare in modo esplicito dell’éōn, 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’éōn 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 ὀλόν.

Tutto l’intero frammento 8 si può dire che sia un “πολύδηρος 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 argumentativa, 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 Eratilo 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.

53
termineranno con la dimostrazione dell’interezza (ὁ ἀληθὲν). 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: χρὴ τὸ λέγειν τὲ νοεῖν τ’ ἐν τούτῳ ἐξῆκεν (28 B 6,1). Se esiste la possibilità di esprimere mediante un’intuizione razionale l’ènon 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 equivorrrebbe 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 (ρη “è necessario”, cioè è un postulato) all’ontologia di B 8,8-9 (οῦ γὰρ φατόν 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. Nei 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:

[...] ἢ δὲ κρῖτις περὶ τούτον ἐν τῶ ὑπ' ἔστινν' ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν' κέκριται δ' οὖν, ὡσπερ ἀνάγκη, τὴν μὲν ἑαυτὸν ἀνόητον ἀνόημον (οὐ γὰρ ἁληθής ἔστιν ὅδος), τὴν δ' ὡστε πέλεαι καὶ ἐτήτωμεν εἶναι.

La questione è questa:
è o non è; si è decertato, secondo necessità,
che una è impensabile ed inominabile (infatti non vera
è questa via), l’altra invece esistè ed è realmente.

Oltre il richiamo esplicito alla via, è interessante231 anche quello alla necessità (v. 16), che ci ricollega nuovamente al χρὴ 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 ([ἵ]λον) e alla dicibilità ([ἵ]λομον) 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, CXXXV–CXXXVII. (= Untersteiner e Reale, Eleati, 148–49.).
228 Untersteiner, Parmenide, 1958, CXXVI 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 “realità” 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’*Ελέγχος*, procedendo oltre si trova la massima realizzazione di un altro termine finora già ritrovato diverse volte: οὐλόν, 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 conclusione del tema. Al verso 22 fa la propria comparsa il termine *οὐλόν*, ma, come giustamente sottolinea Untersteiner, il suo senso era già emerso: l’uguaglianza 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’*εἶον* sia un οὐλόν, 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 *διάφορος*. Ne segue dunque che l’*εἶον*, in quanto *οὐλόν*, è necessariamente *συνέχεις*, poiché non ammette alcuna divisione. Secondo questo ragionamento, afferma Untersteiner, si ha una vera e propria prova della continuità dell’*εἶον*, e non una semplice “intuizione”, come afferma per esempio Reinhardt. Per Untersteiner è di capitale importanza sostenere che la continuità venga dimostrata e non solo intuita, in quanto è proprio su di essa che si basa l’interesse: “[…] la *συνέχεια* costituisce l’essenza dell’*οὐλόν*. L’Essere *συνέχεις* coincide, quindi, con l’Essere οὐλόν […].” Ciò avviene in quanto la continuità implica che vi siano più elementi, sebbene tutti uguali (οὐλόν) tra di loro, che sono detti *μόρια* poiché *μόριον* indica una parte di un tutto-intero (οὐλόν) la cui essenza non è comprensibile senza il riferimento all’intero stesso di cui fa parte. È palesemente evidente il richiamo concettuale ai *παρέόντα* – termine di dicibilità – che indica 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.

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

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


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


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 μόρος 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 parmenide sono μόρος, 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 συνέξεσθαι annulla le distanze. Tutto ciò, in particolar modo il fatto che gli ὑπόθα 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 “ὁμολογητῇ”, che implicherebbe la costituzione in parti, ma ritengo che anche l’espressione “μὴ δὲξεσθαι διαφοράν” meriti particolare attenzione, in quanto sembra in perfetto accordo con l’interpretazione untersteineriana del frammento 4. Ulteriori conferme sembrerebbero arrivare da Aristotele tanto nella Fisica244 che nella Metafisica245.

L’apice dell’argomentazione sull’ὁλον 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’evento nei sistemi pluralisti.

242 “ἐν δ’ ὑπόθα πρὸς ἀοί καὶ τοῖς μὴ δὲξεσθαι διαφοράν προσαγωγούσας”.

243 Untersteiner, Parmenide, 1958, C.LI. (= 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 intereza 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, quelli [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 intreccia 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 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, repute 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, CXLII. (= Untersteiner e Reale, Eleati, 153.)

247 Traduzione Giannantoni; (“Ανάγκη / πέραςος ἐν δεσμοίσιν ἔχει, τὸ μὲν ὄμορφος ἐξέρχεται, / οὖν κεκεκχθεί τὸ ἐνθελέσθην τὸ ἐνθελέσθην / ἐστι γὰρ οὐκ ἐπιδεικνύεται [μὴ] ἐὰν δ’ ἐν παντὸς ἔδειτο”).

248 Traduzione Zanatta
Il nesso tra interezza e perfezione si trova poi anche in altri passi aristotelici non citati da Untersteiner, per esempio in \textit{Phys.} 228b 13-14\textsuperscript{249}, \textit{Met.} 1077a 28\textsuperscript{250} e, implicitamente, in \textit{Met.} 1021 b 12\textsuperscript{251}.

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

\begin{quote}
\begin{align*}
v. 42: & \; αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πώματον, τετελεσμένον ἑστὶ // πάντοθεν, \\
v. 49: & \; οὐ γὰρ πάντοθεν ἵσον, ὁμοί όν πείρας κύρει.
\end{align*}
\end{quote}

In particolare, Untersteiner critica le traduzioni tradizionali\textsuperscript{252} di “τετελεσμένον […] πάντοθεν” e sostiene che questa espressione sia fondamentalmente un sinonimo di οὖλον: questa sarebbe infatti la lettura che di tale passo danno Platone\textsuperscript{253} e Simplicio\textsuperscript{254}. Un’esegesi analoga era stata data anche dal Loew nel 1929\textsuperscript{255}.

A questo punto Untersteiner ritiene di aver portato elementi a sufficienza per poter affermare che l’ἑόν è un οὖλον e non un ἐν.

\subsection*{4.4 La δόξα e i rischi di derive dualistiche: dualismo gnoseologico (δόξα/ἀλήθεια), dualismo ontologico (δόξα/ἀλήθεια; temporalità/atemporalità) e dualismo fisico (φάος/νόησ).}

La lunga esegesi di Untersteiner termina con l’analisi della δόξα esposta per la prima volta nel 1956 (\textit{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 δόξα di Parmenide come via dell’ἑόν” (anche 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 “ἵππα κατὰ πάντε, ἀστην, σφέρα ἐδόθη φάος”). Da qui sarebbe

\footnotesize
\begin{itemize}
\item \textsuperscript{249} “[…] come in ogni altro caso, il perfetto e l’intero sono attribuiti 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.)
\item \textsuperscript{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 implichino in 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.
\item \textsuperscript{252} Per esempio “compiuta” (Calogero, «Parmenide e la genesi della logica classica», 169.) o “perfettamente reale” (Allan Hartley Coxon, «The Philosophy of Parmenides», \textit{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.
\item \textsuperscript{253} \textit{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, \textit{Parmenides}, 1970.). Un’ecco si avrebbe anche in \textit{Tim.} 33 B dove l’omogeneità e la finitezza si richiamano a vicenda.
\item \textsuperscript{254} In \textit{Phys.} 52. 21-22.
\item \textsuperscript{255} Emanuel Loew, «Das Lehrgedieth des Parmenides. Gliederung und Gedankengang», \textit{Rheinisches Museum} 78 (1929): 155–58.
\end{itemize}
inizializza la via della verità (cioè dell’’εόν), a conclusione della quale sarebbe dovuto seguire lo studio delle βροτόν δόξα.256 Tali δόξα, infatti, non sono delle “fantastiche”257, bensì delle conoscenze reali e corrette circa il mondo. Così come per quanto riguarda l’’εόν vi è una conoscenza corretta (“la via della verità”) è una conoscenza erronea (“la 2a e la 3a via”), ugualmente per quanto riguarda il mondo fisico vi è una conoscenza esatta (“la via delle βροτόν δόξα”) e una fallace (“le γνόμαν” 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 βροτόν δόξα si trova al di qua della porta del Giorno e della Notte, quella dell’άλήθεια al di là.

2) Dualismo ontologico: la via della verità ha come oggetto l’’εόν, l’oggetto delle βροτόν δόξα deve quindi essere un altro; si è però detto che ciò che non è εόν 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 εόν” 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 implicitamente, 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 δόξα:259 la via dell’άλήθεια 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’atenormalità.260 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: ἄλλ’ ἐμπις καὶ ταῦτα μαθήσεις, ὡς τὰ δοκούντα / χρῆν δοκόμεος εἶναι διὰ παντὸς πάντα περίοντα.”
258 Lo utilizza solo in riferimento all’antitesi φάος-νύξ.
259 Untersteiner, Parmenide, 1958, LXXIX. (=Untersteiner e Reale, Eleati, 91.)
260 Nell’articolo sulla δόξα Untersteiner sostiene che la differenza si gioca 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’èôv parta dalla negazione dell’aspetto temporale\textsuperscript{261}, proprio a segnalare che “fino a quel punto (della via)” vi era la temporalità; con l’èôv si passa in una dimensione atemporale.

Se nella sezione sulla verità l’oggetto di Parmenide era l’èôv ouîôv, cioè l’insieme di parti omogenee, continue e indistinguibili, tutte “presenti” nell’atemporalità, l’oggetto della òôûs è la φῶς, cioè “il reale nella temporalità”\textsuperscript{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 φῶς (luce) o di νύξ (notte). I principi φῶς-νύξ della òôûs (fr. 9) sono però ben diversi dai principi πῦr-νύξ delle γνώμαι dei uomini che vanno errando (fr. 8.55-59): πῦr e νύξ sono posti in antitesi totale e irriconciliabile, invece φῶς-νύξ sono visti come complementari e ἱσα άμφοτέρα\textsuperscript{263}. Questi “ίσα” sarebbero le già citate parti omogenee e continue ma distinguibili. La distinguituìità è facilmente spiegabile con il loro alternarsi durante l’arco della giornata. Più complesso è spiegare perché siano ίσα; Parmenide ci dice “ἐπει οὐδέτεροι μέτα μηδέν”, ma la traduzione non è semplice.\textsuperscript{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”\textsuperscript{265}. Tralasciando le questioni più prettamente grammaticali, importa sottolineare la novità concettuale rispetto alle altre due: mentre esse implicano un riferimento all’èôv, in quanto escludono il nulla, ma non ci dicono nulla sul rapporto tra queste due òôûs, nell’esegesi di Untersteiner il focus non è sul rapporto con l’èôv ma sulla reciproca indipendenza. Si tratterebbe insomma di un uguaglianza “per dignità”\textsuperscript{266}. In tal modo si eviterebbe, tra le altre cose, un’accusa di pitagorismo\textsuperscript{267}. Da qui, nuovamente, potrebbe sorgere un’accusa di dualismo, soprattutto perché sembra che φῶς e νύξ si riavvicinino all’irriducibilità di πῦr e νύξ. In realtà ciò non avviene, poiché l’opposizione fra φῶς e νύξ non è della stessa radicalità di èôv e μη èôv: 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 φῶς e νύξ che, di fatto, diventano i principi costitutivi della φῶς, cioè “la realtà nella temporalità”. Sospendendo momentaneamente la lettura di Untersteiner, mi pare si possa aggiungere un altro elemento a sostegno di questa lettura “equalitaria”, 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

\textsuperscript{261}La prima negazione è quella della nascita e della morte ma, come si è visto, l’argomentazione si appoggia sul fatto che l’èôv esiste in un senso assoluto e non ammette un primo o un dopo che potrebbero implicare una nascita o una morte.

\textsuperscript{262}Untersteiner, Parmenide, 1958, CLXXXI; CXC. (=Untersteiner e Reale, Eleati, 193; 202.).


\textsuperscript{264}La comprensione del frammento 9 è strettamente legata all’analisi 8.53-54 (infra p. 97 n. 471 e pp. 271-273).

\textsuperscript{265}Tale traduzione ha inoltre il beneficio di accordarsi bene con B 9.2


\textsuperscript{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 φύσις e νύξ è sostenuto anche da Kranz e lo stesso frammento 12 mette in diretta connessione i due temi.

Che il discrimine tra φύσις e νύξ sia la temporalità, sembra confermato anche da questo duplice fatto: (1) che l’interna 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’εἶον e ne tengono ben saldi i legami sono ἀνάγχη 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’ ἀνάγχη, 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 ἀνάγχη è dunque fondamentale perché costituirrebbe quell’“anello” che tieni uniti il mondo dell’εἶον 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 φύσις e νύξ – d’altronde è innegabile che vi sia un dualismo del genere273 –, rimane il problema di come giustificare la possibilità di una realtà temporale altrimenti rispetto al mondo dell’εἶον 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’εἶον – 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


270 Untersteiner, Parmenide, 1958, CXCIV–CXCV. (=Untersteiner e Reale, Eleati, 206–7.)

271 Per un approfondimento su 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 νύξ. Ciò a ribadire nuovamente la non-inferiorità della notte rispetto al giorno.

272 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’ἐόν? Qualsivoglia realtà accanto a quella dell’ἐόν deve essere per necessità un errore\textsuperscript{274}, 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 ἄετος, non può pretendere quella πίστις ἀλήθειας (28 B 1.30, 8.50) che, invece, spetta all’atemporale ἐόν. La temporalità, dunque, è causa non tanto dell’errore (che si trova nella seconda e nella terza via), ma del non assoluto”\textsuperscript{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’ἐόν in Melisso sia funzionale all’eliminazione di questa differenza ontologica per poter affermare l’unità assoluta\textsuperscript{276}. Il rischio della lettura untersteineriana non è però solo quello già avvertito da Melisso dell’annullamento dell’“unità assoluta” (ἐόν), ma anche dell’οὐδόν, poiché, come si è più volte detto anche con Aristotele, l’οὐδόν è ciò che non manca di nulla. Se seguiamo il critico italiano risulta, infatti, che l’ἐόν manca della δόξα. Ma ciò è paradossale, in quanto fra δόξα ed ἐόν vi è solo una “differenza del modo di essere”; e ancora si potrebbe continuare a chiedersi: “come può esserci una differenza? La διάφορος non dovrebbe implicare il nulla?”.\textsuperscript{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’ἐόν-οὐδόν, in modo tale da avere un vero intero a cui nulla manca. Di questa possibilità si darà cono 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 riducibili ad una trattazione del principio di identità “l’Essere è e il Non-Essere non è” e le conseguenze che da questo principio sono ricavabili, tutti gli autori trattati in questo capitolo hanno mostrato come “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

\textsuperscript{274} Salvo intendere, come farà Palmere, che la negazione della nascita riguarda un altro ἐόν 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.

\textsuperscript{275} Untersteiner, _Parmenide_, 1958, CXCIX. (=Untersteiner e Reale, _Eleati_, 211.)

\textsuperscript{276} Il riferimento a Melisso è al frammento 30 B 2 (“ἐστι τι καὶ ἄει ἢν καὶ ἄει ἢστα” “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 un’unica δόξα, poteva portare in modo del tutto ovvio a una scissione in due mondi, qualora l’aspetto speculativo fosse stato spostato dalla δόξα – 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’οὐδόν nei due mondi, in cui, come ho or ora detto, poteva risolverisi, estese la temporalità della δόξα a tutto l’ἐόν, in modo da toglierli la duplicità di atemporale e temporale.” (Untersteiner, _Parmenide_, 1958, CXCVII–CXCVIII. (=Untersteiner e Reale, _Eleati_, 209–10.)

\textsuperscript{277} Una possibile contro-oblazione di Untersteiner potrebbe essere che la διαφορος implica il nulla solo nella realtà dell’Οὐδόν. Qui si è nel mondo della δόξα che segue un met-odos diverso. Ma si tornerebbe al solito problema di dover ammettere qualcosa “che ἄ” (sebbene non in modo assoluto) vicino a qualcosa è assolutamente.
muovono dalla medesima esigenza: superare il truismo logico-analitico hegelianamente inteso. 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, contemporaneanemente, 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 si 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 fonda sulla totale identità di un fantomatico e misterioso soggetto mai dichiarato con sé stesso, ad una qualsiasi altra lettura che presupponne un avanzamento nella conoscenza, ipso facto si introduce al mondo della molteplicità. Ciò a vari titolo: vuoi perché si pone un soggetto conosciuto 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, 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


[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
entrambi 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
espanso: da una parte coloro che danno una lettura metodologica-epistemologica, e tout court
rinnegano la seconda parte “contentutistica” 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 dirò, 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, autoimplicatissi: 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.

---

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 ἔστω aveva esclusivamente un significato copulativo/attributivo; solo in seguito lo si sarebbe usato consapevolmente\(^{282}\) con il significato assoluto-esistenziale, in senso veritativo e “istantzializzante” (istantialization). Tale interpretazione, secondo il nostro autore, può spiegarci 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 esistenza\(^{283}\). 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 2012\(^{284}\) ed è perciò possibile notare abbastanza facilmente come il pensiero sia leggermente mutato, anche grazie all’influsso di autori che hanno trattato temi simili\(^{285}\), senza però grandi stravolgimenti. Ciò che in fondo anima la ricerca


\(^{283}\) “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 più unico, ma l’Uno non ammette pluralità. […] la negazione di ἔστω a proposito dell’Uno non può significare [che non] esiste. Per Plotino, se l’Uno non siste, 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 ἔστω 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.


di Kahn è d’altronde dichiarato sin dal suo primo scritto, e rimane costante: dimostrare che lo studio
del verbo εἶχα non si può ridurre alla classica dicotomia tra senso copulativo (copula costruction)
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, Khan 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 esistenziale.287
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 date dall’avere 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
chiari durante tutto questo capitolo. Entrando poi nel dettaglio, Kahn critica particolarmente coloro
che al verbo essere attribuiscono principalmente la sfumatura esistenziale, soprattutto nello studio
de filosofi Greci e particolarmente Parmenide.289 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
49–70.). È abbastanza curioso che nei suoi testi (e relative bibliografie), soprattutto quelli successivi al 1990,
manchino riferimenti ai lavori della Curd.

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
Gallop, Parmenides. Fragments.), Tarán (Tarán, Parmenides.), Gómez-Lobo (Alfonso Gómez-Lobo e
Parmenides, Parménides: texto griego, traducción, y comentario, 1º ed. (Buenos Aires: Editorial Charcas,
1985.)), Furth (Furth, «Elements of Eleatic Ontology»), e infine Barnes (Barnes, «Parmenides and the Eleatic
238, 243–44.
290 In modo analogo Cerri, infra p. 161.
ma propriamente il conoscibile\textsuperscript{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 utilizzzi proprio il termine \textit{forte κατηγορεῖν} per esprimere l’affermazione\textsuperscript{292}). Su questa posizione di Kahn hanno avuto un notevole influvso 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 ’”)\textsuperscript{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 \textit{riduttiva} dicotomia semantica tra significato esistenziale e predicativo del verbo essere si fondi \textit{scorrettamente} sulla \textit{esaustiva}\textsuperscript{294} dicotomia sintattica tra uso assoluto ed uso non-assoluto\textsuperscript{295}. Ciò, secondo Kahn, la teoria di Mill sarebbe valida \textit{solo se} all’uso assoluto del verbo essere corrisponesse 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 lingue\textsuperscript{296}, tra cui anche il greco antico. A tal proposito l’esempio più eclatante è, molto probabilmente, quello del celeberrimo detto di protagoreo, \textit{l’uomo}

\begin{itemize}
  \item \textsuperscript{292} Kahn, \textit{Essays on Being}, 3.
  \item \textsuperscript{294} Kahn per esprimere l’esaustività di tale dicotomia dice che essa è \textit{genuine} (Charles H. Kahn, «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being», \textit{Foundations of Language} 2, n. 3 (1966): 247.)
  \item \textsuperscript{295} Kahn all’\textit{absolute use} contrappone la \textit{predicative construction} (Kahn, 247.), tuttavia ritengo più consono esprimersi nei termini di “non-assoluto” in quanto, seguendo proprio l’esempio di Kahn (\textit{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 (“\textit{verb to be alone}.” Kahn, 247.), pertanto la distinzione assoluto – non-assoluto mi pare più fedele alle intenzioni dell’autore stesso.
  \item \textsuperscript{296} Kahn, per smentire questo parallelismo, cita la locuzione inglese “there is/are” in cui il verbo to be non è da solo, alone (\textit{supra} n. 305) ma ha chiaramente un senso esistenziale; ciò è vero anche nell’italiano “c’è/è cono”.
\end{itemize}

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 “there 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 \textit{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 “ἐστι τοῦτο σῶς ὁποῖο σὺ δὴ λέγεις” (Charles H. Kahn, «Why Existence Does Not Emerge as a Distinct Concept in Greek Philosophy», \textit{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, \textit{The Verb \textit{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 decidere. A me pare che ciò non sia possibile, infatti il concetto di verità implica una realtà di riferimento, per cui il contesto è necessariamente \textit{extralinguistic}; al contrario, il concetto il senso esistenziale e attributivo non richiedono elementi extralingustici per essere compresi: la proposizione “l’ippogrifo esiste” o “il sole è verde” a livello linguistico sono pienamente comprensibili, posso ciò 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.

66
è misura di tutte le cose, quelle che sono in quanto sono, quelle che non sono in quanto non sono.297

Questa è la pronuncia del verbo essere. Ogni volta che l'essenza di una cosa è evidente, è evidente che l'essenza 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 il 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 sottointeso: a titolo esemplificativo Kahn cita Democrito B9/125299, Euthyphr. 12b, Il. 4, 13, Od. 4, 566.

Che il significato esistenziale del verbo essere non emerga chiaramente sembra essere pr_298

.. per quanto concerne invece il problema del concetto di esistenza di un dato ente o accadimento, ma semplicemente che il


299 68 B 9 "νόμιμα γλυκά, νόμιμοι πικρά, νόμιμοι θερμά, νόμιμοι ψυχρά, ἐπειδὴ δ’ ἔτοιμα καὶ κενών” che Kahn traduce “by custom (nomos) there is sweet, by custom bitter, by custom hot, by custom cold, 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/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 “νόμιμοι ψυχρά” (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 dolore, [sono solo] convenzioni l’amaro etc... al contrario (δὲ) [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 (“νόμιμοι χρωτῆ, νόμιμοι γλυκά, νόμιμοι πικρά, ἐπειδὴ δ’ ἔτοιμα καὶ κενών” “convenzioni il colore, convenzioni il dolore, convenzioni l’amaro, verità gli atomi e il vuoto”).

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 luogo307. Persino Platone, quando tratta l’esistenza delle idee (“chiaramente […] entità non spaziali”)308 si trova “costrettò” a dover ricorrere ad

301 In seguito (quasi 40 anni dopo col 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.


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 to ἄνω, che certamente – in quest’ottica “tradicionalista” – 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’ʔow parmenide) 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 ὑπάρχει; 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 σιγή per indicare lo stare in opposizione ai verbi di movimento; sebbene Kahn trattando questa νους 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 locative\textsuperscript{310}. 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 (\textit{μεσοσόθεν ισόπαλὲς πάντη} 28 B 8.44), connettendola tra l’altro allo Sfero empedocleo\textsuperscript{310}, 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 \textit{esplicitamente} per esprimere l’esauditività/omogeneità (a seconda delle interpretazioni) del “soggetto parmenideo”\textsuperscript{311}. Per tali motivi spesso Kahn ricorre all’espressione \textit{quasi-existential e locative-existential: εἶναι non indicherebbe tanto l’esistere ma il “trovarsi”, lo “stare”\textsuperscript{312} in un determinato luogo. (2) Secondariamente, il fatto che l’esistenza, quando indicata col verbo essere, va intesa in senso \textit{durativo}. Si potrebbe anzi forse osare dire di più, cioè che il verbo \textit{εἶναι} in quanto tale, a prescindere dal suo significato contestualizzato, implichì 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 verbi\textsuperscript{313} che hanno come conseguenza quella di “trovarsi ad essere”, per esempio \γίνεσθαι\textsuperscript{314}: ci si “trova ad essere/esistere” perché si è nati; tale esistenza, dunque, è chiaramente contingente perché legata ad una causa specifica.\textsuperscript{315} Tale esistenza, inoltre, proprio perché \textit{iniziatà} in un dato momento, è destinata a \textit{terminare}\textsuperscript{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 \textit{qualcosa di legato all’hic et nunc}, in perfetta concordanza con la teoria

\textsuperscript{310} L’allusione non è tanto al fin troppo abusato \textit{luogo metafisico} dell’iperuranio, quanto piuttosto al concetto di “\textit{regione intelligibile}”, \νοητὸς τόπος; per esempio Rep. 6, 508b 13 – c 2: “come nel \textit{luogo noetico} (ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ) il bene sta alla facoltà intellettiva e agli intelligibili \textit{etc...}” (“δήπαιρ αὐτῷ ἐν τῷ νοητῷ τόπῳ πρός τε νοῦν καὶ τὰ νοούμενα”, traduzione mia); Nello stesso senso 509d 2 e 517b 5.

\textsuperscript{311} Kahn, «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being», 258.

\textsuperscript{312} In un secondo momento Kahn arriverà ad affermare esplicitamente che l’essere Parmenide è esteso, Kahn, \textit{Essays on Being}.

\textsuperscript{313} 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, \textit{The Verb \textit{be} and Its Synonyms}, 159–64.

\textsuperscript{314} 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.


\textsuperscript{316} Cfr. infra p. 164 n. 856.

\textsuperscript{316} Si potrebbe prendere in considerazione il caso eccezionale degli dei. Essi, che sono \textit{nati} in un qualche momento (vedi le varie teognie), sembrano essere tuttavia immortali, quindi destinati a vivere \textit{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 \textit{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 avrebbe; questo esempio è utile per comprendere come le stesse divinità si trovino \textit{de facto} in uno “\textit{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, \textit{The Derveni papyrus} (Firenze: Olschki, 2006), 21–28.).
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 1972[317], 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 genérico indicante esistenza, sia in un senso tecnico per indicare “l’appartenenza/inerenza” (per esempio An. Pr. 1, 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 tecnico321 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 realities323 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 avvicinerebbero 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/estratte dagli enti – questa mi pare sia

---

318 Il termine originariamente voleva dire proprio “iniziere”; Kahn (Kahn, 151.) cita Od. 24.286 (“καὶ ἔξενῃ ἕγαθῇ ἢ γὰρ θῆμι, δὲ τὰς ὑπαρξῆς”) 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’ineren (ὑπάρχειν), o l’ineren di necessità (ἀνάγκης ὑπάρχειν), o il poter ineren (ἐνδέχεσθαι ὑπάρχειν) […] in effetti uos no in葡萄ce ad ogni animale, ma animale ineren (ὑπάρχει) ad ogni uono” (“Επει δὲ πάσα πρώταις ἔστῃ ἢ τοῦ ὑπάρχει ἢ τοῦ ἐν ἀνάγκης ὑπάρχει ἢ τοῦ ἐνδέχεσθαι ὑπάρχει […] ἄνθρωπος μὲν γὰρ οὐ παντὶ ζῷῳ, καὶ ὄνδὲ παντὶ ἄνθρωπῳ ὑπάρχει”, An. Pr. 1, 2 (25a 1-2 […] 25-26) trad. Milena Bontempi in Aristotele, Organon: categorie, de interpretatione, analitici primi, analitici secondi, topici, connotazioni 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 (ὑπάρχει). 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” (“προσαρμοζεί γὰρ τὸ νῦν ὑπάρχειν, καὶ ἄλλω τῶν ὑπαρχόντων σημείων ἔσται, οἷον τὸν καθ’ ὑποκειμένον”, 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=0S0EQAIAAAJ.
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 ὑπάρχει 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 universalis di Aristotele – si arriverebbe ad affermare che l’esistenza di un’idea (nella più giustizia, ma l’esce giusto) richiederebbe comunque l’esistenza di enti fisici cui appartenere. Ciò mi pare possa essere una sorta di visione al contrario del rapporto di *partecipazione* (μέτοχίας). 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’intercambiabilità” 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 (ἰῶν) 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 “qualsiasi 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 deriverebbe 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 ὑπάρχει fornisce un elemento a sostegno della teoria dell’esistenza intesa in senso contingente: l’inerenza (*significato tecnico* di ὑπάρχει) 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’esistenza 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 principalmente 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 (♂) o no? Infatti, l’♂ viene predicato per accidente di Omero, perché infatti egli è poeta, ma non per sé stesso viene predicato l’♂ in relazione ad Omero”327. Qui sembra che Aristotele intenda dire che di Omero non si può predicare

---

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 *“ὁσπερ Ομήρος ἐστιν τι, ὁλον ποιητής: ’ὁρ’ οὖν καὶ ἐστιν, ἢ οὐ; κατὰ συμβεβηκός γὰρ κατηγορεῖται τὸ ἔστιν τοῦ Ὀμήρου· ὅτι γὰρ ποιητῆς ἐστιν, ὅλλ’ ὁς καθ’ αὐτὸ, κατηγορεῖται κατὰ τὸ Ὀμήρου τὸ ἔστιν.” Traduzione di Lucia Palpacelli (Aristotele, *Organon*, 250–51.).
l’esistenza per il semplice fatto che si predica che è poeta. In realtà, secondo Kahn, il senso qui dovrebbe essere “Omero è vivo”, cioè “Omero esiste ora”, 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”: si 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’esser veramente.

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?”? Qui Aristotele sembra inequivocabile, ci si sta chiedendo se qualcosa esista o no. Tuttavia, secondo Kahn, 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 “è la notte?”.

Ritengo quindi più probabile che lo Stagirita qui si stia

---

328 In questa sezione Aristotele sta studiando i casi in cui più predicati costituiscono un’unità oppure occorrono 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.


331 “ταῦτα μὲν οὖν οὕτως, ἕνα δ’ ἄλλον τρόπον ζητοῦμεν, οἷον εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἔστιν κενταύρας ἢ θεός· τὸ δ’ εἰ ἔστιν ἢ μὴ ἄπλος λέγοι, ἢ ἄλλ’ οἷον εἰ λευκὸς ὢ μὴ, γνώντες δὲ ὧν ἔστι, τί ἔστι ζητοῦμεν, οἷον τι οὖν ἔστι θεός, ή τί ἔστιν ἄνθρωπος;” Traduzione di Roberto Medda (Aristotele, Organon, 993.).


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.” (“οὕτως δὲ γνώντες ἢ τὸ ὦτι ἢ εἰ ἔστιν, ἢ τὸ ἄπλος ή τὸ ἄπλος, πάλιν τὸ διά τί ζητοῦμεν ἢ τὸ τί ἔστι, τότε ζητοῦμεν τι τὸ μέσον. λέγο δὲ τὸ ἔστι ἐπὶ μέρους καὶ ἄπλος, εἰ
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 accadono,

cioè che ricadono nell’*hic et nunc*. Il contesto generale, infatti, è quello
della conoscenza scientifica (cioè *fisica*) e Aristotele si sta interrogando sugli sue condizioni;
pare dunque evidente che, per dire qualcosa di *vero* su un dato ente/avvenimento X, è
necessario porre 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 luna. 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 ricerca:
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”.

In conclusione, per i motivi spiegati, concordo con Kahn 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 *ei* 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 Kahn è possibile ricostruire
attraverso il pensiero dei tre grandi filosofi dell’antichità (Parmenide, Platone, Aristotele)
le fasi di questa trasformazione: in Parmenide la “via dell’*ei*” (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 tale; con Platone poi si concentra sull’*aspetto reale* dei
predicati, che sono “*salizzati*” con le idee per garantire una conoscenza stabile e reale, finfine
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 conoscibile: “X esiste” corrisponde a “X è qualcosa (di determinato)”.

___________________________

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”, “*Ekpístetai deî oîómètho*
*ekaston ἀπλῶς* […] οταν την τ’ αιτίαν οιομεθα γνώσκειν δι’ ἣν το τράγμα ἔστιν, ὅτι ἢκείνοι 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 δὲ ἐϊ*ν*, ὅτι οὐκ ἐστί τὸ μή ὧν ἐξήπτυτότατο”; qui si palese come i sensi veritativo
ed esistenziale siano richiamati reciprocamente. Per le traduzioni dei passi qui citati, Roberto Medda in
338 La mia è comunque una mera ipotesi di lettura per cui non posso portare alcuna prova.
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 paradossole per cui il linguaggio forgia e modifica la
realtà stessa.
343 Questo aspetto sarà poi ripreso da Mourelatos e Curd.

73

Lo spostamento dell’interpretazione del verbo ἐίναι 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 alcuni critici ricevute e la precisazione di alcuni concetti, già espressi nel primo articolo, ma che erano stati parzialmente frantesi. 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 esistenziva346. 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 ἐίναι sia quello veritativo, oltre che per le considerazioni generali su tale verbo nell’Antica Grecia, compare chiaramente nel modo in cui Kahn reagisce alla critica di altri. Infatti, essendo stato riscontrato che in Parmenide non si trova un’espressione che possiamo considerare equivalente a “posso conoscere” – con la sua invitazione diretta alla verità (ciò a prescindere dal fatto che sia vera o no la teoria per cui vi fossero delle Dottrine Non Scritte che rispondessero in modo puntuale a tali quesiti). Se è vero che per Kahn il verbo essere ci permette di dire “qualcosa” sullo stato degli enti, quindi ci permette di 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). Tuttavia, non si può non notare una forte analogia col metodo maieutico sofferto da Parmenide, come è stato sostenuto da diverse autori, tra cui Cerri (infra p. 161). Ma ciò che si desidera evidenziare è che il senso principale del verbo ἐίναι, per Kahn, non ha solamente un senso veritativo, ma che è pienamente esistenziale. In un certo senso ciò verrà sostenuto anche da Cerri (infra p. 161).


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 ἐίναι 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 ἐίναι normalmente implica l’esistenza. In un certo senso ciò verrà sostenuto anche da Cerri (infra p. 161).


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, intendo quasi tutti είναι 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 1979 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 Kahn è che in Parmenide (come in ogni altro pensatore pre-aristotelico) manchi una divisione logica tra enti-sostanze e fatti propriamente detti. In ogni caso, farà notare Kahn, ciò che importa è che formalmente l’argomento sia valido a prescindere dal senso di είναι, sebbene intuitivamente si possa comprendere dal contesto che in tali casi in senso è esistenziale. Per capire pienamente il senso della risposta di Kahn, bisogna tornare all’articolo del 1969 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 Kahn, non è quindi in contrapposizione ed in alternativa al senso esistenziale ma, quando questo si presenta, lo include in sé stesso. 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 esiste nulla conoscibile. La risposta secca di Kahn è che il giovane a cui si rivolge la Dea non è uno sprovveduto, ma un κόσμος 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’είναι sono riferibili solo a enti e non stati di cose e (3) che, in modo speculare, il μὴ είναι in alcuni passi debba esse inteso come non-esistente, verranno trattate nel corpo principale del testo.


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.


354 Talvolta Kahn pare dimenticarsi 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 istanze dell’intenzializzazione 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’οître, 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 ἐστί 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” dipendeva 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 inespicata 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 si 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); 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 diversi. Un aspetto non trattato da Kahn, 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 Kahn. 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 greci. 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


358 Kahn, 705.


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 opposizione362 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-esistere) 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 utilizza 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 (bodly 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→R”, “R→0”) quanto da una realtà in un modo ad una in un altro (“R₁→R₂”); 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.
363 Kahn, 331.
364 Kahn, 331.
366 Kahn, «The Greek Verb “To Be” and the Concept of Being», 255.
367 Theaet. 152d.
Il problema di come intendere il monismo viene poi complicato dal fatto già analizzato che tra il livello epistemologico e quello ontologico si sarebbe un’asimmetria tale da rendere imprimo 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 Plotino. Si avrebbe piuttosto un “monismo realistico”. Ma cosa vuol dire esattamente ciò? L’affermazione di non-monismo-radicali 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.).


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 ad 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 dall’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 dictomy 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 corso è mio.

che, pur accettando il nuovo impianto parmenideo, rifiuteranno la tesi del monismo e dell’“invarianza della realtà”\(^\text{377}\). Ciò che mi lascia perplesso è per quale motivo Kahn non veda la possibilità che ciò avvenga già in Parmenide poiché, smentellata la “banalità”\(^\text{378}\) 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 condursi l’unicità esclusiva dell’esistenza; si affaccia dunque un’ipotesi di pluralismo\(^\text{379}\) – 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 Cerri\(^\text{380}\) e di Ruggiu\(^\text{381}\) – ed in parte dall’evoluzione di questo stesso “filone esoteric” 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 rinunciando al 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.\(^\text{382}\) Poiché alcuni cambiamento 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 rischio\(^\text{383}\) – ermeutico 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 Owen\(^\text{384}\) e Lesley Brown\(^\text{385}\). 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”; cioè, secondo Kahn, è vero anche e soprattutto per Parmenide\(^\text{386}\). 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


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 esplicitati dall’autore stesso.


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 Khan riproverà lo stesso Owen di non aver compreso ciò. Kahn, «Being in Parmenides and Plato», 244.
arriva a formulare la propria ipotesi 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 è quello copulativo dunque si richiamano in ogni situazione in modo analogo – penso – 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 qualiasi 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 sta predicando, e potenzialmente possono essere varie; ma necessariamente deve essercene una (o più) 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 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 2004. Al massimo, dunque, si può provare a sostenere che l’uso copulativo implica uno dei sensi tipici dell’uso assoluto, non che implichì 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», 83–86.

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 musico”, 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 ἐίμαι, 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 verificativo del verbo ἐίμαι 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.

80
stesso modo, i filosofi Greci non si preoccupavano più di tanto delle esistenze negative”393. 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 more397, oltre che ad un’analisi dell’influenza parmenidea in Platon398, 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 pensiamo alla sussistenza degli stati di cose come ad una particolare modalità di esistenza, allora possiamo classificare l’uso veritativo come uno speciale caso di 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 ceridical 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.


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 doctrine non scritte), dove l’influenza pitagorica era in effetti parecchio evidente; in realtà, secondo Kahn, nelle prime fasi 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 costantemente. 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”; 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 tò èov parmenideo: se il tò èov 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 èvai volesse dire primariamente “esistere”, si avrebbe al paradosso per cui l’Uno non esisterebbe; al contrario, se si legge èvai 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”. Poiché questo ragionamento si basa su quello che secondo Kahn è il senso originario-principale di èvai, 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 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 monistica.


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 parmenide è la non-disambiguazione dei vari sensi del “non-è”

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 Parmenide, sul 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 cιιι 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 (epistemeologico o ontologico) e 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’èon 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”.

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 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 Kahn, ma il cui lessico 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’interezza).

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 si intessa 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. 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, percio 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 che costituiscono la realtà. 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 Mourelatos. 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.


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 ἐστιν, τα ἐστίν), 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 (Sophista 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.


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 trattè le questioni più prettamente collegate al tema della ricerca, cioè il monismo e la conseguente visione della dōxa. 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 un] 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 epistemologica di Parmenide è Mourelatos415, 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 Curda nella sua recensione del 2011 (Mourelatos, «Parmenides and the Pluralists».).

413 “Παρμενίδης δὲ οὐ φαίνεται δεικνύειν ὅτι ἔν τὸ ὄν, οὐδὲ εἰ τις αὐτοὶ συγχωρήσεις μοναχῶς λέγεσθαι τὸ ὄν, εἰ μὴ ἐν τῷ τι καθηγορούμενον ἐκάστου ὄσπερ τῶν ἀνθρώπων ὁ ἄνθρωπος.” 28 A 28, traduzione di Giannantoni.

414 Per lo meno non nei loro scritti principali che cito durante il mio lavoro, o se lo fanno mi è sfuggito. A essere precisi Curt 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.

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 aggiunto319. Questa è quella che noi chiameremmo “definizione”, in quanto risponde alla domanda “che cos’è?”; tuttavia, Mourelatos preferisce evitare questo termine 420. 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 descrittivo 421. 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 διηγησις (fr. 2.2 “αἰτιος δούλοι μοῦνα διηγησις εἶναι 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 eracleiteo dei termini in radice διηγ.424. Un’ulteriore prova di ciò sarebbe infine fornita dall’utilizzo del termine νοείν che, pur iniziando a mostrare proprio con Parmenide una sfumatura “razionale”, indicherebbe originariamente la conoscenza ottenuta tramite l’intuizione425.


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 frantimbabile, 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 stesso autore nell’introduzione alla seconda edizione del volume (“my though 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 costruing the scheme as one of descriptive statements of any kind”. Mourelatos, The Route of Parmenides, XXIII.)


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


Sebbene Mourelatos concordi 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); per Mourelatos invece vuol dire che quel qualcosa “è proprio quel qualcosa”, rimanda cioè a una ontologia delle cose (ontology [...] oriented toward things). 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.


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.


430 Mourelatos ritiene emblematico Senofane (B 29 e B 32) ma soprattutto Eratocle che in 22 B 30 afferma che il mondo “è sempre stato, è, sarà sempre fuoco eternamente vivo” (“ἐν ἔννοια καὶ ἔσται καὶ ἔσται πάντα ἡφαίστεια”); 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 eratocle 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 verità\(^{431}\), 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 and 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 ἐν ἕναν ἄλλον μούστον, ἐν ἔνας, συγγενής\(^{434}\) (fr. 8.5-6), pur essendo la realtà varia e molteplice.

Lo scopo del poema parmenideò 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 no\(^{434}\). 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 oggetto\(^ {437}\); 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 Mourelatos\(^ {439}\)) soddisfa il requisito qui


\(^{432}\) Supra p. 85.

\(^{433}\) Mourelatos, The Route of Parmenides, 57.

\(^{434}\) 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 φως v. Mourelatos, 62–67. Molto interessante l’osservazione di Mourelatos (p. 66) per cui la via è “verace” (ἐκτήμων B 8.18) e non propriamente “vera”, cioè “mira” alla verità, conduce ad essa ma non è essa stessa la verità.

\(^{435}\) Per Patricia Curd, invece, lo scopo principale del poema è quello di capire quando ci troviamo di forse 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 la sento di sottoscrivere pienamente la valutazione di Pulpitò per cui il Parmenide di Curd è un “mero epistemologico” (Pulpitò, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un’interpretazione epistemologica dell’Elateismo.», 20.).

\(^{436}\) Per Patricia Curd, invece, lo scopo principale del poema è quello di capire quando ci troviamo di forse 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 la sento di sottoscrivere pienamente la valutazione di Pulpitò per cui il Parmenide di Curd è un “mero epistemologico” (Pulpitò, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un’interpretazione epistemologica dell’Elateismo.», 20.).

\(^{437}\) 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 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», Δευκάλιων 10, n. 33–34 (1981): 107.).

\(^{438}\) L’essere “positiva” è caratteristica necessaria e sufficiente, come si spiegherà nel prossimo capitolo (infra p. 92 sgg.).


\(^{430}\) 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.

\(^{431}\) 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”\footnote{440 Mourelatos, 78, 328.}.

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”\footnote{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’interdizione 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 presupposto monismo materiale che Aristotele attribuiva agli ionic; dico “presupposto” perché sul tema le posizioni sono discordanti; per una posizione pro monismo materiale negli ionic 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 si 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 focalizzare 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 contingentati 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 avverbiale\(^{442}\); possiamo inoltre capire per quale motivo nella traduzione in lingua greca del proprio volume e nel periodo successivo preferirà parlare di “identità inter-teoretica”\(^{443}\) anziché 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, esplicazione e spiegazione” di “fulmine”\(^{444}\).


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 *Naïve 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 immortala 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’altronde, 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 poiché 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 sè, 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 “condurci in errore” ma di “mantenerci fermi” al livello di pertinenza, di non progredivi, 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 costituirrebbe 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, 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. Su questo tema Mourelatos tornerà


446 L’interpretazione predicazionale della Curd è diversa sotto questo punto di vista (v. capitollo sulla Curd). Già Calogerò aveva liberato la negazione dall’ala “nefastal” attribuitela dall’interpretazione standard in un modo abbastanza simile: li 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 sè che “X non è J, non è K, non è Z etc…” –. Apparentemente le due posizioni sembrano essere speculari – Calogerò 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 Calogerò 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”, cerciamo 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 sederò 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* dove introdurrà la differenza tra negazione sopravveniente e negazione costitutiva; 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’altro, 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”, 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 ὀόσχα.

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 ἐόν 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”)*, e, quindi, intendendola ora come un caso specifico, anche all’espressione dei versi 8, 5 “ἐστιν ὁμοῖοι πάντων, / ἐν, συνεχεῖς”? 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?”.* 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’esplcitazione 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 *tant ατρι* attributi diversi implica la *necessità* di doverne negare altri specifici. Cfr. supra n. 445 e infra n. 487.


451 Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 107. Il termine è mutuato dalla Chimica dove viene utilizzato per indicare molecole fra loto 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 *enantiomorfo/camente* opposto (Mourelatos, «Parmenides and the Pluralists», 123.).


venga ad essere\textsuperscript{454}, non sia divisibile\textsuperscript{455}, non si muova\textsuperscript{456}, non sia incompleto\textsuperscript{457}. Per Mourelatos, quando ci stiamo interrogando sulla natura di qualcosa e pensiamo di aver trovato una risposta,

\textsuperscript{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 \textit{νοῦ} di 8.5 (“ἐπεὶ \textit{νοῦν} ἐστὶν \textit{οὐκόμον}”) che indica chiaramente un presente attuale (es. “piùvè”, 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 \textit{νοῦ} sia “an infelicity” (Mourelatos, 106.). A proposito di questo problema si veda Pulito, 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, «\textit{ὢν} ἐστὶν \textit{οὐκόμον}», 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 \textit{non é qualcosa} (non-F) non può nascere qualcos’altro (critica relativamente alla nascita) che si aggiunga alla natura di \textit{quel qualcosa} stesso (F) (critica relativa all’accrescimento); in queste righe vi sarebbe, in particolare modo, una critica all’apeiron di Anassimandro. Come nota giustamente Pulito (Pulito, «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, aggiungio io, un corto-circuito. Ma l’errore più grave, sempre secondo Pulito (pp. 12-13, in particolare nota 24), e io concordo pienamente con lui, è che l’argomentazione epistemologica di Curd poggia su delle (implicate) basi metafisiche; ma di ciò non si tratteremo in seguito (infra p. 104) poiché la critica di Pulito va a minar l’intero sistema della lettura epistemologica. Piuttosto, ora vorrei sottolineare il fatto che, a parer mio, una lettura \textit{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 nè “G” nè “K”, nè 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 το μη μέν 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 fornisca abbastanza elementi per comprendere se Parmenide stia affermando o meno l’atemporalità dell’ \textit{ἐκ} , possiamo solo dedurre che “ciò che è” non viene ad essere in un determinato momento ad essere “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, nota 38.). Sulla questione della temporalità in generale il lavoro già citato di Pulito 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.


\textsuperscript{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’autoalienazione (\textit{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 \textit{xwv} 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 \textit{skópio} 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’\textit{immobilità} nel senso esteso di \textit{immutabilità} (come fanno

457 Mourelatos, *The Route of Parmenides*, 120–29. La natura di qualcosa è qualcosa di completo: se mancare di qualcosa allora nuovamente avremmo una positività apparente ma in realtà affermerremmo 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 (μονο-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 Parmenide 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 troveremmo di fronte ad un ente “impossibile” (come sarebbe se ipotizzassimo che questa sia la lettura di Mourelatos per cui la ricerca verta 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”. 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, secondo Mourelatos esso è collegate 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] dell’“è” speculative. 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 μουνογενές 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’analoga 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’Ελέγχος (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 piamente 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 proseguito 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 oileaks mouyougenex di 8.4 che Mourelatos traduce come “di un’unica specie”465. Sebbene l’argomentazione sulla validità o meno del termine mouyougenex rispetto alla variante oilemulex 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’ingerenartezza (ἀγένητον 8.3) ma un vero e proprio riferimento al passo esiodeo (Le opere e i Giorni versi 11-12) in cui si tratta delle due “specie” della Contesa:

Οὐκ ἄρα μοῦνὸν ἐν Ἐρίδων γένος, ὀλλ. ἐπὶ γαῖαν // εἰςι δεόν.

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 thesamething, 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 simmetricità tra il definiens e il definendum, conclusione a cui effettivamente giunge Curd e a proposito di cui “rimprovera” Mourelatos (Curd, 40 nota 46.).

464 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 Mourelatos, The Route of Parmenides, 113–14. Il collegamento è molto interessante, ma tale proposta filologica si basa interamente, come spiegherà a breve, sull’ipotesi che l’intera seconda parte del poema parmenideo sia una critica ad una visione dualista, in particolare modo di stampo enantiomorfico (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 Mourelatos\textsuperscript{468}, 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 cosmolgia 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 pluralismo\textsuperscript{469}. Questa proposta interpretativa troverebbe il maggior punto di sostegno nell’interpretazione dei versi 8.53-54 e 9.4\textsuperscript{70}. 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 –\textsuperscript{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 “enantiomorfico” ma, \textit{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 enantiomorfica può essere considerato un caso particolare; se crolla tale lettura non si ha più alcun argomento (specificatamente legato a questa interpretazione) per mantenere \textit{μονογενές} in luogo di \textit{οὐλομελές}. Inoltre, personalmente, ritengo improbabile che un filosofo scelta 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, Eracleito 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, \textit{The Route of Parmenides}, 313–19. Per un visione dualista del poema cfr. Nehamas, «On Parmenides’ three ways of inquiry», 102.

\textsuperscript{468} Mourelatos, \textit{The Route of Parmenides}, 79–80.

\textsuperscript{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 \textit{Doxa} non è semplicemente un pluralismo a cui capita di includere due elementi indipendenti, piuttosto un dualismo specifico” (“\textit{Doxa} is not simply a pluralism that happens to include two independent elements but rather a dualism of a special sort”) Curd, \textit{The Legacy of Parmenides}, 1998, 105.).

\textsuperscript{470} Mourelatos, \textit{The Route of Parmenides}, 78–89, 219–21.

\textsuperscript{471} Più precisamente sono 3 le ambiguità di questo verso. Prima di tutto, come già detto, (1) non si capisce se il primo emistichio - \textit{τὸν μίαν \varphiρεῳ \varepsilonτίν} – esprima (1a) l’opinione dei mortali \textit{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 \textit{explicitamente} il passaggio dal contenuto veritativo della dea alle opinioni dei mortali e, nuovamente, alla verità; al contrario, Mourelatos sottolinea che il verbo è \textit{έστιν}, se invece quese parole facessero ancora parte del pensiero dei mortali dovrebbe esserci un’infinitiva con \textit{έλινα}. Mourelatos, 83.); secondariamente (2) vi sono dubbi su come debba essere inteso quel “\textit{τὸν 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 \textit{primariamente} propende per l’interpretazione classica di \textit{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 \textit{monismo} si epistemologico ma \textit{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, \textit{Wege und Formen frühgriechischen Denkens; literarische und philosophischechichtliche Studien.}, 180; Fränkel, \textit{Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums: eine Geschichte der griechischen Epik, Lyrik und Prosabis zur Mitte des fünften Jahrhunderts}, 410.; infine (3) non si ha nemmeno la certezza di come intendere quell’ “\textit{οὖ χρεῖον}”, 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 \textit{χρῄ} implicherebbe non la necessità logica (la
traduzione corretta sarebbe “poiché i mortali furono del parere di nominare due forme / una delle quali non era giusto\textsuperscript{472} nominare [...]”. Il motivo per cui è sbagliato “nominare” entrambe le forme è duplice. Prima di tutto poiché, come si è detto, il \textit{definiens} che soddisfa la domanda sulla natura di qualcosa deve consistere in qualcosa di unitario. Tuttavia, se ci fermissimo 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 \textit{pluralismo fisico}, ma anzi lo richiede, proprio perché enti diversi posseggono nature differenti. Ciò che Mourelatos nega è il \textit{pluralismo gnoseologico} che è intrinseco in ogni \textit{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 indeterminata\textsuperscript{473}. Tuttavia, questo è bene sottolinearlo, i mortali compiono questo errore \textit{non} perché \textit{volontariamente} vogliono utilizzare principi enantiomorfici\textsuperscript{474} (cioè la cui essenza

---

\textsuperscript{472} Sulle ragioni della traduzione di “οὐ γεόν” come “non era giusto” v. n. 471.

\textsuperscript{473} In realtà non mi pare che le cose stiano proprio in questi termini: se noi volessimo ridurre la realtà a due principi spurcellari, quando diciamo che la “Notte” non è “Luce” stiamo si 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 “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 penserò 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.).

\textsuperscript{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 cosiddette enantiomorfiche, 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:

ἐσον ἀμφοτέρον. ἐπει οὐδετέροι μέτα 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 ἐσον, a prescindere poi da che significato specifico si dia a questo termine)476, Mourelatos ritiene che l’uguaglianza sia posta erroneamente dai mortali.477. 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-teorica. 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 “fantasticerìa”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 dateate che vedevano nell’opposizione Luce-Notte l’opposizione tra Essere-Non essere, tra ἓν e μηδέν; tuttavia, poiché egli stesso ritiene che delle due forme l’unica positiva sia quella della Luce480, di ogni filosofia basata sulla conoscenza sensibile (Pulpito, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un’interpretazione epistemologica dell’Eletasismo.»), 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.).


481 Mourelatos afferma che Parmenide faccia ricorso all’ambiguo termine μηδέν, ingenerando così confusione in alcuni lettori come abbiamo visto poc’anzi, e non al più tranquillo ἓν 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 μηδέν 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 versi 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 conoscenza. Mourelatos esplicitamente non dice nulla di simile, tuttavia mi pare, dal senso generale del suo lavoro, che egli condividerrebbe tale asserozione 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”, ma tale termine è imprecisione secondo la studiosa americana in quanto l’omogeneità garantisce l’indivisibilità in eventuali componenti (concettuali) allo stato attuale, ma lascia aperta la possibilità che in uno stadio anteriore vi fossero più elementi (concettuali) eterogenei distinti fra loro. Al contrario, il termine “monogeneo”, in accordo con la lettura di Mourelatos della radice -γενός, 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 spiegare il perché. Secondo Curd l’indivisibilità interna è da intendersi in senso strettamente

The Route of Parmenides, 325.). Vi sono, in realtà, dei passi in cui non ritiene 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, 106d) lascia trasparire una certa “positività” a proposito della Luce e afferma che se non fosse posta nella contraddizione enantiomorfoica con la Notte rispetterebbe i criteri di cui si è detto, in particolare la legge della immobilità-stabilità, in quanto viene esplicitamente detto che è identica a sé stessa (ἰσορρόπησι τήρησιν 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)


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


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 Anassagora. 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. L’indivisibilità è un’indistinguibilità – Curd arriva a sostenere che “il ‘distinguendo’ (diaireōn) di Eralcito e il ‘divisibile’ (diaireton) di Parmenide sono forme della stessa parola”. In tal modo l’autrice riesce anche a offrire un’alternativa alle teorie di chi, intendoendo il verbo essere in senso esistenziale e sostenendo il monismo numerico, si trova costretto a dover ammettere una lettura “fisica” della continuità (é, 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 divisione 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 meriterbbe senza dubbio un approfondimento che Curd non compie, mentre la prima – quella relativa ai pluralisti – a parer mio è assai debole come argomentazione: la base, infatti, sull’ipotesi che i Pluralisti siano fedeli seguenti 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 elementi dell’Acqua, non è un mix di Terra e Fuoco. 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 più 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 trascritti nei dialoghi platonicì 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 dispetto della omogeneità – di ciò che è. Cfr. *infra* note 445 e 447.

---

488 Lo scopo principale del lavoro di Curd è proprio quello di mostrare in che modo i Pluralisti seguono gli insegnamenti del maestro, andando a cercare quegli enti che possano assolvere al ruolo di “enti fondamentali” secondo le indicazioni Parmenide; cfr. *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 predizionistico, 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 Anassagora. 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. L’indivisibilità è un’indistinguibilità – Curd arriva a sostenere che “il ‘distinguendo’ (diaireōn) di Eralcito e il ‘divisibile’ (diaireton) di Parmenide sono forme della stessa parola”. In tal modo l’autrice riesce anche a offrire un’alternativa alle teorie di chi, intendoendo il verbo essere in senso esistenziale e sostenendo che ciascuno elemento non è gli altri elementi dell’Acqua, non è un mix di Terra e Fuoco. Curd risponderà a questa obiezione nella *ristampa* di Legacy (Curd, *The Legacy of Parmenides*, 1998, 127–216 (capp. IV-V)).


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

i “ornamento del discorso”, citando però un altro passo di

Barnes, «Parmenides and the Eleatic One», 12.

(anche Montanari come LJS al massimo parla d

→

Un altro grave problema viene portato alla luce da Pulpito, 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 definizione, ammettendo corretta la traduzione in tal senso del verso 2, come leggere i versi 3 e 4 in cui si sostiene l’impossibilità che to ̀n sia disperso (σκιδνάμενον) lungo il cosmo (κυτή κόσμον) o raccolto (συνιστάμενον)?

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-temperale 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” (“Παρμενινὶς μὲν γὰρ ἔοικε τὸν κατὰ τὸν λόγον ἔνος ἀπέστησα, Μέλισσος δὲ τὸν κατὰ τὴν ἤλην, δὲ καὶ ὁ μὲν πεπερασμένον ὁ δ’ ἀπεριόν φην 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 utilizzò 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 prospettiva 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 (λόγον = definizione); tuttavia, pare poco opportuno utilizzare tale frammento come argomentazione, vista l’innumerabile quantità di significati che il termine λόγος può assumere.


496 “Gli ultimi tre versi di B 4 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. Bisognerà 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 é contemplato né nel LSJ (al massimo si prla di “ornaments of speechs”, citando Retorica 1408a14), né nel Lexicon di Cunliffe (al massimo si prla 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 prla 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 moungenes, ciò avverrebbe almeno in altri due casi, cioè nell’interpretazione dell’immobilità come stabilità e nella deduzione dell’ingenerabilità che, secondo la ricostruzione di Pulpito, è affetta da diversi questioni irrisolte; poiché l’analisi di entrambe le questioni rischerebbe di portare dei temi, mi concentrerò solo sul problema dell’ingeneratezza, che fra le due questioni è quella che presenta le maggiori perplessità; analizziamo nel dettaglio tre aspetti particolarmente problematici.

1. Prima di tutto la negazione della nascita di (cioè-)che-è da (cioè-)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-nilhio e di distruzione che non possono che essere letti in senso ontologico. (2) Per quanto riguarda la possibilità della nascita da (cioè-)che-è Patricia Curd si limita a sostenere che è impossibile per il “pericolo della regressione” (danger of regress), tuttavia, secondo Pulpito, leggendo il rapporto di tò èvov con τò èvov 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 – (cioè-)che-è nasce da (cioè-)che-è – ma della presenza del nato rispetto a sé stesso – (cioè-)che-è nasce da sé stesso –. In ogni caso, certamente, la “nascita da (cioè-)che-è” viene esclusa perché implica un paradosso, per cui questa acustissima osservazione di Pulpito potrebbe apparire irrelevante, se non addirittura superfusa; 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 lo 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?”

La particolarità di questo argomento è che fa ricorso al termine μηδενος che non può che essere tradotto con il termine “nulla”, e non semplicemente con “(cioè-)che-non-è”. Ciò era stato evidenziato già da Furley nel 1973 alloguardo

---

Aristotele, cioè Poetica 1457b2; (2) che σκοινάμενον e συνστάμενον 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 già 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.
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.).
504 22 B 8.9-10 “τι δ’ ἂν μιν καὶ χρόος ὄρθωσ / δεσποτῆς ἢ πρόσθετ. τοῦ μηδενος ὄρξεμον. φόν.” Trad. Reale.
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 esistenziale\(^{506}\). 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 [...]”\(^{550}\); 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 siamo 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 senso\(^{508}\), ma se per gran parte del suo scritto Curd ha sostenuto che il “non essere” a cui fa riferimento Parmenide è proprio 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 specifica 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 mossele, 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 enantiomorfica (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...

---

\(^{506}\) 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 fur 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 vicioso 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 problematico⁵⁹⁹ –, per quale motivo passerebbe di volta in volta a

⁵⁹⁹ 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 = non-F” e dunque afferma che “X è F e 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 e 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) costituiscano insieme un’ente implica spiegare come G sia essenzialmente G e non-F, e come F sia essenzialmente F e 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 ritrovo” (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 not-F, and how F is essentially F and 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 Pulito stesso cita 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 (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 non-F (o F in non-G) e dire che, ‘quindi’ X è F e non-F, e cioè che X è ‘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 Pulito a sbagliare nell’accusa verso Curd. Nel testo di Curd a cui Pulito 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’ente implica spiegare come G sia essenzialmente G e non-F, e come F sia essenzialmente F e 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 ritrovo” (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 not-F, and how F is essentially F and 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 Pulito stesso cita 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 (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 non-F (o F in non-G) e dire che, ‘quindi’ X è F e non-F, e cioè che X è ‘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 Pulito a sbagliare nell’accusa verso Curd. Nel testo di Curd a cui Pulito 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’ἄτεκνον 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 non-G e viceversa (l’indefinito (to aperínon) 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 aperínon) 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 al’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 costatazione possa rispondere alla domanda di Pulito, restano comunque due elementi di perplessità. 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 non-F? Ma soprattutto – ed anche questo aspetto può essere utilizzato contro la mia lettura – qual 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, quelì Parmenide epistemologo – con l’inguistificato 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 enantiomorfica è necessario analizzare l’itera interpretazione di Curd della seconda parte del poema.

Infatti, per quanto riguarda il problema della δόξα, 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 “compito per casa” 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 ovviamente 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?” 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. Questo problema, che Nehamas chiama “difficoltà psicologica” dell’interpretazione di


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 od the Doxa must it self 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.)


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...”)
Curd\textsuperscript{514}, è ben noto all’autrice che in più punti “giustifica” la propria scelta interpretativa sostenendo che, tra tutte le possibili, le pare la più coerente\textsuperscript{515}, pur riconoscendo ovviamente tale problema e manifestando di essere aperta a vagliare nuove possibilità interpretative\textsuperscript{516}. 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 Pulpi\textsuperscript{517}, 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”\textsuperscript{518} che costituirrebbe 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 Pulpi – mi pare che dietro a questo impianto epistemologico vi sia comunque una solida implicita base ontologica di tipo realista\textsuperscript{519} – ciò pure assai grave in una lettura che prende le mosse proprio dal tentativo di “reinserrare” 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” ciò che non è, e in ciò che è non-è insieme”; Curd accetta questa tradizione\textsuperscript{520}, leggendo ovviamente i

\textsuperscript{514} Nehamas, «Parmenidean Being / Heraclitean Fire», 61.

\textsuperscript{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”\).


\textsuperscript{519} V. supra p. 88 n. 434.

\textsuperscript{520} In realtà, come fa notare Schofield (Malcolm Schofield, \textit{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 Pulpi (Pulpi, «Monismo predicazionale. Sui limiti di un’interpretazione epistemologica dell’Eleatismo.», 17 nota 37.) non tutte le teorie epistemologiche basate sui sensi siano contrarii all’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 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” (ἠ αὐτὴ ἡ μαρτυρία τοῦ θεοῦ 8.57))252; al contrario, la Notte presenta caratteristiche “di per sé opposte” (κατ’ αὐτό τ’ ἀντία τι 8.59-60). Sembre dunque che la Notte vada scartata e la Luce salvata, in armonia con diverse interpretazione tradizionali di Parmenide che vedevano nella coppia antitetica Luce/Notte il riproporsi dei contradditori Essere/Non-Essere. “Ma questo è solo il primo passo nell’analisi dell’errore”253, 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. Sospenderemo momentaneamente il giudizio e accettiamo come corretta la lettura di Curd per analizzarne le implicazioni. Se nel modello “tradizionale” la via dell’”è/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 monogenetità della natura in questione; in Curd questo “altro” non è un altro qualsiasi, ma proprio l’opposto, la non-Luce.254 Di fatto, l’enantiomorfismo rappresenta un caso
diri che tutti i possibili opposti, che noi percepiamo 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 spiegerebbe il “tiepido” che è a metà strada fra il caldo ed il freddo? Come caldo e freddo insieme? 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.

252 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)


254 “But this is only the first tier of an analysis of the error” (Curd, The Legacy of Parmenides, 1998, 109.).

255 Un’altra differenza consiste nella traduzione e relativa interpretazione di 8.54 (τὸν μὲν ὃς γρανὲν ἔστων): come abbiamo visto (supra p. 97 n. 471) Mourelatos pretende specificamente 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 i fili 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 enantiotomorfi? 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 enantiotomorfo, 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 fenomeni\(^{525}\), per cui l’opposizione deve essere totale, cioè radicale, cioè enantiotomorfo. 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 enantiotomorfi solo per un motivo “fenomenico” (le cose stanno così e non così), ma questa spiegazione induttiva è del tutto insufficiente in un modello deductivo come sembra essere quello parmenideo. D’altra parte, è chiaro che per Curd vi è un’opposizione intrinseca tra questi due principi\(^{526}\), ma da dove traggia questa “intrinsecità” dell’opposizione proprio non riesco a capirlo. Forse perché Luce e Notte sono presentati con caratteri opposti\(^{527}\)? 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 cosmolgia 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, basta\(^{528}\) far notare che non solo alla Luce competono attributi positivi, ma anche alla Notte: la Luce è sottile (ιππικόν 8.57), ma la Notte è densa (δόγμας 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 (inconsciamente) 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


\(^{526}\) “[. . .] any account of the being of left- or right-handedness will include irreducible references to the ways the other is not. In speaking of enantiotomorphic 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 is just 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 enantiotomorphic opposites are related” Curd, 107–8.

\(^{527}\) κατ’ αὐτὸ τ’ ἀντίπαρα 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 componendo 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 enantiotomorfi?” e mira direttamente al cuore della lettura predicazionale, per lo meno come la intende Curd; Mouroletatos, con la teoria della Naive Metaphysics of Things (di cui diremo a breve), ridefinisce i limiti della questione.
“non-essere”. 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 predicazione, 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 in cui espone la sua teoria 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. Ciò è possibile, secondo Mourelatos, in quanto le stesse proprietà “occupavano” una dimensione spaziale, per cui il calore emanato dal sole era una vera e propria entità che “partiva” dal sole e arrivava fino a noi. 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). 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.).


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 ovvero, 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 ammirava 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 interse 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 inficerrebbe 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 animali.537

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 Mourelatos, 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 [Naive 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 confonderrebbe 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 \(\text{polarities}\) (certe proprietà non sono mai presenti insieme ad altre, per esempio se c’è il caldo non c’è il freddo) e di correlazione \(\text{affinities}\) (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 \textit{Naïve Metaphysics of Things} inizierà già con Eraclito\(^{544}\), e, in un certo senso, con i seguaci di Parmenide e i Pluralisti\(^{545}\), per poi compiersi definitivamente con Platone e la sua teoria della differenza esposta principalmente nel \textit{Sofista}\(^{546}\).

**Conclusioni**

Le interpretazioni analizzate in questo capitolo, pur differendo su questioni anche rilevanti, mi pare siano accumunate, oltre che dall’intendere il verbo \(\varepsilon_{\text{i}}\mu\text{i}\) 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 conoscibilità\(^{547}\).

Nonostante ciò, tali autori, forse ancora influenzati dal vecchio \textit{paradigma}, si dimostrano riluttanti ad ammettere una qualche positività relativamente ai contenuti della seconda parte del Poema, cioè la cosiddetta \(\delta\text{\text{ò}}\text{\text{ç}}\text{à}\). 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 scientifiche\(^{548}\), 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.


\(^{547}\) 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, \textit{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

Δισσήν τε ἑρή 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. Oltra 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

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 apparencce esteriori (of external appearance) glory, splendour. Secondo Cunliffe in Omero il termina 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 ἐπιστήμη δόξας 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 ontica\[552\], viene inteso in tal modo sarebbe legato al fatto che l’oggetto della δόξα sono τὰ δοκοῦντα\[553\], 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 evidenziato\[554\]. 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 δοξαι, 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 πίστεις ἀληθής). Diversamente, il verbo φαίνεται esprime un’apparecchia 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 Cordero\[559\], ma il fatto è riconosciuto praticamente in modo unanime ormai. Tuttavia, come fanno notare diversi autori\[560\], 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 δόξα. Ovviamente le parole τὰ δοκοῦντα si riferiscono a ciò, quindi il loro significato è ‘ciò che appare loro’ [sicl. ai mortalī]”. (“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 δόξα. Obviously the Words τὰ δοκοῦντα refer to these, and so they mean ‘that which appears to them’ (i.e. mortals).” Verdenius, Parmenides, 49.).
\[556\] 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.
sensu, “quando diciamo δόξα ci riferiamo al mondo”. Questo lento “passaggio” è iniziato probabilmente con Reinhardt\(^{561}\), ma senza dubbio è Heidegger colui che ha dato un forte impulso a questa lettura\(^{562}\); diversi autori, dunque, sono arrivati ad identificare τὰ δοκοῦντα con gli enti tout court\(^{563}\) (tra costoro, forse, va inserito anche Ruggiu, il quale talvolta non esita a tradurre in questo modo\(^{564}\), sebbene altrove affronti dettagliatamente l’argomento, ed anzi egli stesso specifici che è con Heidegger che inizia tale tendenza\(^{565}\). Come mai avviene ciò?

Proviamo a fare un piccolo passo indietro e torniamo alla conclusione per cui τὰ δοκοῦντα 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 δόξα, 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 δόξα βροτῶν, che sono “opinioni dei mortali”: come dice Parmenide le “non o’re vera certezza” (ταύς οὐκ ἐν πίστις ἀλήθης B 1.30). Ma, e qui sta il nocio del problema, queste δόξα, 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, possiamo “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.).


\(^{564}\) Per esempio Reale e Ruggiu, Parmenide, Poema sulla natura, 194.


116
tà δοκοῦντα che stanno alla base delle δόξα - 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 tà δοκοῦντα e δόξα/δόξα sono “neutri”566, cioè possono indicare verità o falsità (δόξα) ovvero l’apparire reale o mera apparenza (tà 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 tà 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 tà 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 vere, 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 δόξα ha chiaramente una valenza positiva, perciò la radice *dek in sé non implica una negatività; a maggior ragione, secondo tali interpreti, sarebbe 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 (Mouralatos, The Route of Parmenides: A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments, 231.). Sulla possibilità di “opinione vere” (δόξα ἄληθες) si veda Filebo 36C.


569 Cordero, «Parmenide scienziato?», passim; Cordero, «Parmenides, Venerable and Awesome (Plato, Theaetetus 183e)».

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, l’αλήθεια, 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 immodificabile nella sua struttura dimostrativa, e le teorie, sempre imperfette e corrotibili. […] Lo statuto epistemico dei due livelli di discorso è diverso: quello fisico meroelogico 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 l’εἰδω (ente necessario) e gli εἰδή (enti contingenti) non dipende dal modus cognoscendi in sé ma dagli oggetti conosciuti che portano a diversi livelli qualitativi di conoscenza.\(^{572}\) Vi è poi ancora un altro tipo di interpretazione, fatto proprio per esempio da Robbiani\(^{573}\), per cui le δόξαι 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 verità, ecco che le δόξαι sono utili, soprattutto perché riescono a fornirci dati comunque attendibili\(^{575}\). 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 Curd\(^{577}\). In modo simile, ma in direzione opposta, la lettura di Cerri: il contenuto cosmologico non è altro che un insieme di δόξαι βροτει, 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

---


\(^{571}\) 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 ricalca una differenza ontica, v. Palmer, Parmenides and Presocratic Philosophy, 164–67.


\(^{574}\) “Le opzioni sono appropriate perché raggiungono tutti, 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 imparare, 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 δόξαι 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.). Ciiondondiamo, relativamente a quegli aspetti selezionati, sì rivelano utili e affidabili (Robbiano, «Attento alle opinioni, non ti condurranno alla verità! Ma imparare, 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, in fine, 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 “δοκοῦν” 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 δοκα. Che insomma la δοκα 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 ssottocapitolo\(^{583}\) 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 Diels\(^{584}\) 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 δοκα non è espressa ma “traluce” Cerri, *Parmenide*, 74. *Infra* pp. 158-163.


\(^{582}\) Per i risultati fisici conseguiti da Parmenide v. *infra* p. 159 n. 817.

\(^{583}\) *Infra* pp. 126-132.


\(^{585}\) Zeller e Mondolfo, *Gli eleat*, 296.

\(^{586}\) Burnet e Reymond, *L’aurore de la philosophie grecque*, 214.

Con l’avvento del XX secolo iniziarono però a diffondersi alcune interpretazioni che, pur considerando non-vera la σόφα, attribuivano tale insieme di teorie a Parmenide stesso, cercando di cogliere 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 plausibilo 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 σόφα 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 σόφα sia semplicemente un “mito”, ma colui che sa “è in grado di produrre un mito migliore”. Tale interpretazione, come abbiamo visto, in una certa misura è sopravvissuta anche ai giorni nostri con la lettura di Curd, in un certo senso con quella di Robbiano e anche nelle ultimissime interpretazioni modali.

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 studiosi 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 mondo 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?


589 Coxon, «The Philosophy of Parmenides», 143.
590 Vedi supra p. 107.
591 Supra p. 118.
592 Supra nota p. 118 n. 572.
Tra queste visioni, si potrebbe inserire forse anche quella di Reinhardt, 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-essere. 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). Questa dualità è il mondo sensibile della dōxa, 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”. Dall’altra parte, l’ἀλήθεια 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-Essere – 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 dōxa richiede l’Essere, il Molteplice richiede l’Uno; se la dōxa 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 Notte, arriverà a mettere esplicitamente in dubbio il concetto di ἐν.

1.3 La positività della fisica parmenidea

Una piena rivalutazione della fisica parmenidea avverrà a partire da metà degli anni ‘50, in particolare 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 precedentemente.

---


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 ονομάζει che Reinhardt traduce “i mortali si accordarono nel nominare due forme” (Reinhardt, 27.), cioè “i mortali istituzionalizarono 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’unita 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 potrà rendere 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 particolare modo tra gli studiosi di lingua anglofona, sono stati compiuti diversi

\textsuperscript{604} Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides».

\textsuperscript{605} Alcune eccezioni sono gli autori che mantengono ancora una visione negativa della fisica parmenide, 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.


\textsuperscript{607} Schwabl, «Sein und Doxa bei Parmenides», 53–55 soprattutto.
nel frammento 608. In tale frammento, inoltre, si afferma che tutto è ugualmente pieno di Luce e Notte, proprio perché “con nessuno dei due è il nulla”**, 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 ionicico, 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’unita 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 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 mettere 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 esteticamente (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 possibili.\(^{615}\)

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’Essere.\(^{616}\) Dunque due livelli. Questo è chiaramente un retaggio delle letture precedenti. Ma d’altronde, visto l’enorme passo in avanti verso l’emanzipazione 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’unicà via della verità, di fatto non riesce ad eliminare lo scarto incolmabile tra l’Essere e la doxa derivante dall’accettazione del molteplice e del diverso a causa della temporalità: “[…] l’èov è raffigurato come μοδόν || οὐλοφυεῖς (28 B 8.5-6), avente quindi “solo la φῶς της dell’ουλον”; nella δῶξα, invece, si ha un οὐλον (πάν πλέον) che non è “soltanto οὐλον” di παρεόντα ὁμιῶν, nei quali si risolvano pur gli ἀπεόντα, perché gli ὁμιῶν (Ἰσα) sono invece distinguibili e autonomi: φῶς e νῦς, per la loro temporalità, non sono ἀπεόντα παρεόντα […]\(^{617}\); dunque “il dominio della temporalità, poiché implica successione anche se di Ἱσα, non può pretendere quella πίστις ἀληθής (fr. 1.30, 8.50) che, invece, spetta all’atemporale ἕον. 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 dilungato\(^{619}\), 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 (ἕον) o dai sensi calati nella temporalità (δῶξα)\(^{620}\). Tuttavia, entrambi faticano nel momento in cui devono esprimere 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’ἕον, 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’ἕον 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 Friburgo\(^{621}\), già in Essere e Tempo del 1927, sosteneva che per Parmenide la filosofia fosse “scienza che considera una sola e medesima realtà, semplicemente, vista la loro evidentissima contrapposizione sensibile, hanno la capacità di rappresentare paradigmaticamente tutti gli opposti possibili.\(^{615}\) Schoeck, «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, CLXXXV. (=Untersteiner e Reale, Eleati, 201.)

\(^{618}\) Untersteiner, Parmenide, 1958, CXCIX. (=Untersteiner e Reale, Eleati, 211.)

\(^{619}\) Supra pp. 57-61.


\(^{621}\) 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.
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 particolare 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)dizione all’unità del Tutto630.

623 Heidegger, 269 nota 39.
625 Es. Heidegger, Introduzione alla metafisica, cap. 4 § 2. Tra le frasi ambigu e per esempio: “[par Parmenide] l’essere si rivela nell’apparenza e conto l’apparenza”.
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.).
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 diradare il lavoro, tuttavia è bene tener presente che questi numerosi studi non fanno che aumentare la credibilità della seconda parte del Poema, ove, come possiamo tutt’ora vedere grazie ad alcuni frammenti superstizi, venivano trattate anche questioni connesse all’ambito medico.

1.4 Ancora qualche limite interpretativo: Doxa e/o Fisica? Sistema o giustaposizioni?

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.\(^{631}\) 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 concetto 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 essi vi sarebbero quelli

---


\(^{633}\) 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 che, tra i più ben pocos studiosi che supetter ver la diferencia, naide se haya tamado la molestia de examinar directamente, antes que nada, los fragmentos y testimonios relativos a la terminal fisica 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, Mythé et philosophie chez Parménides, 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 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 fictizie, convenzioni appunto (ficiones, convenciones), il cui scopo è semplicemente di spiegare un qualcosa (ficiones al fin) di vero pur non essendo loro stessi vere. In altre parole mi pare che per Bredlow Parmenide stia anticipando il concetto scientifico di “modello” (Bredlow, 18–19.).
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, sembrò 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” Simplicio afferma che “poco dopo” 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; (ri)prova di ciò è che il fatto 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 che ciò che è caduto dalla verità intelligibile all’apparenza e a ciò che sembra”. Ma ciò che è fenomenico e sensibile non è forse fisico? Ammessò 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 si siano diverse –.


---

634 Supra p. 117 n. 570.

635 In particular 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 “genesi del tutto” (“τὴν τοῦ παντὸς γένεσιν”). È dunque palesi 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 sistematico 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” (pán) 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 Scientifique et Las Opiniones de Los Mortales (Apuntes Para Una Nueva Interpretación)», 8–9 nota 13.

636 “δοξαστὸν οὖν καὶ ἀπαφηλέν τοῦτον καλαίτ τὸν λόγον ὅτι ῥήμα δῦτος ἀπόλος ἀλλ᾽ ὡς ἀπὸ τῆς νοητῆς ἀληθείας εἰς τὸ φανάμμενον καὶ δοκοῦν τὸ αἰσθητὸν ἐκπεπτωκότα.” Trad. Licciardi, Parmenide tradito, Parmenide tradito, 185.

637 “μετελθὸν δὲ ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθητά ὁ Παρμενιών, ἦτοι ἀπὸ ἀληθείας ὡς αὐτῶς φησιν ἐπὶ δόξαν, ἐν ὀις λέγεται”, traduzione di Licciardi, 176.

638 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 accompagnava a certezza e al pensiero di verità; da questo punto le opinioni mortali devi apprendere, ascollando 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 evoluto 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 palesamente che la trattazione su ciò che è sensibile (tōn αἰσθηθῶν διακόσμησιν)642 si trova dopo il frammento 8, ed è un contenuto “κατὰ δόξαν”. Si prese 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’èov la Realtà fisica intera, cioè il Cosmo, il discorso del frammento 8 riguarda più l’idea, il νόημα di tale èov e non l’èov stesso; cfr. infra p. 215.

640 Le stesse parole sono ripetute in In Cael. 559.14.

641 “ἄλλα καὶ συμπληρώσας τῶν περὶ τοῦ ὄντος ὄντος λόγον καὶ μέλλων περὶ τῶν αἰσθήτων διάδοσεν ἐπίγειν; ἐν τῷ σω τοῖς πιστῶν λόγον ἣδε νόημα ἀμφίς ἀληθείας, δόξας δ’ ἀπό τοῦ δέ τοῦ βροτείας μάντην κόσμου ἔμυον ἐπάνων ἁκοίνοι. Παραδόξως δὲ τήν τῶν αἰσθήτων διακόσμησιν ἐπίγεια πάλιν· οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἐρώ τάς καὶ νῦν ἐκαί καὶ μετέπειπ’ ἀπό τοῦ δέ τοῦ τελευτῆσθαι τραφέντα τός δ’ ὅνομ’ ἀνθρώπων καθένεν ἐπίγεις ὕκαστος. Πάς οὖν τὰ αἰσθήτα μόνον εἶναι Παρμενίδης ὑπελαμβάνειν ὁ περὶ τοῦ νοητοῦ τουτοῦ φιλοσοφῶς, ἢτεν νῦν περιτὸν ἐστὶ παραγώγος; πάς δὲ τὰ τοῦ νοητοῦ ἔφραμοντο μετέχειν ἐπὶ τα αἰσθήτα ὃ τοῦ ὄντος τῆν ἐνωσίν τοῦ νοητοῦ καὶ ὄντος ὄντος παραδόξως, χωρὶς δὲ τήν τῶν αἰσθήτων διακόσμησιν ἐνάργειας καὶ μηδὲ ἄξιον τοῦ τῶν ὄντων ἀνδροῦ τὰ αἰσθήτας 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.


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 oppositi 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 Eracleo) 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 te

645 “Eraclito) è un filosofo che deve essere interpretato soltanto in funzione di quello che resta del suo testo. Le testimonianze dossografiche costruite forse senza che l’autore avesse informazioni dei commentatori “potrebbero venir giustamente messe in dubbio, trattandosi a volte di te...
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’èov”, 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 esclusa 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 a un’interpretazione che ricostruissero un intento sistemico all’interno del poema, né altrove; perciò

“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 li [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 temporalemente precedente; poiché, secondo una mia personale e discutibilissima valutazione, esso approfondisce maggiormente certi aspetti inerenti questo lavoro e forse giustifica anche meglio) mi limitero a esporre la teoria di Ruggiu.


Arriveremo a capire quali relazioni sono tate 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.  

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 Platone e, anche in Platone “un pensiero sistemico pervenne ad essere abbozzato, ma solo con moltissime limitazioni e rimanendo decisamente instabile.” 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 minimaliste; 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 angli [enti] sensibili [ἐπὶ τὰ αἰσθήματα] da quelli intelligenziali [ἀπὸ τῶν νοητῶν], ovvero, come egli stesso dice, a[l’]opinione [ἐπὶ δόξαν] a partire da[lla] verità [ἀπὸ ἀληθείας], in quei [versi] in cui dice” e segue 8.50-52. Quell’ ἄπο 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 “ἐπὶ” + accusativo non può che farci pensare ad uno “spostamento” da un luogo (metaforico) all’altro. Ciò repto sia reso in modo ottimo da Liciardi 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 κυβερνά) e si occupa dell’unione del maschile col femminile; tale Dea è la stessa che genera Eros; 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 versions della sistematicità.


650 Livio Rossetti, La filosofia non nasce con Talete: e nemmeno con Socrate, 2015, passim.


652 “μετέλθον δὲ ἀπὸ τῶν νοητῶν ἐπὶ τὰ αἰσθήματα ὡς Ἀπερεπείδης, ἦτοι ἀπὸ ἀληθείας ὡς αὐτὸς φησιν ἐπὶ δόξαν, ἐν οἷς λέγεται” trad. Liciardi, Parmenide tradìto, Parmenide tradìto, 176.

653 V. supra p. 127 n. 636.
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. 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’accoppiarvi 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 implicitamente la stretta connessione tra cosmologia ed antropologia”.

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 scrivèrò a breve, costituiscono due ottimi esempi di sistema in cui tutti gli aspetti sono collegati, in particolar modo le caratteristiche dell’èov 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’interna 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 1975, 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 integrale di tale testo (con l’aggiunta di un’applicazione sul problema del tempo) e nella nuova introduzione Ruggiu stesso afferma di non aver mutato il proprio pensiero. 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’intervento tenutosi nell’Università di Padova.  

Cfr. infra p. 134 n. 668.

656 Luigi Ruggiu, Parmenide, Saggi 37 (Venezia; Padova: Marsilio, 1975).
658 “Oggi quel libro sarebbe scritto diversamente. Ma mantenendone il disegno originario” Ruggiu, III.

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, ricoducendola alla sua unità con l’eon (intendendolo come “ciò per cui ciò-che-è è e666) e nell’eon (intendendolo come orizzonte unificante e comune di ciò-che-è667; (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.
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».
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 tò év. La prima immediata differenza è data dal fatto che l’Elate esprime la realtà mediante il singolare, mentre quelli parlano di tò év. 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 esasustività 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 (ἐόντα) “sono” in quanto “posseggono l’essere” (τὸ ἐόν). 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 numerousi pagine

---


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 spesso viene ignorato o trattato “a parte”, è quasi automatico: lo considera una sorta di “prefigurazione” dell’essere; l’essere “è” in molti modi. La sua apparizione di enti che realmente sono: tutti i singoli e diversi enti (ἐόντα) “sono” in quanto “posseggono l’essere” (τὸ ἐόν). 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 numerosi pagine

---


dedicate al tema Ruggiu mette in evidenza come il linguaggio mitico abbia lo scopo di esprimere in modo diverso gli stessi concetti\(^{673}\) che poi dimostrerà in modo “logico” (stricto senso, secondo il λόγος). In particolare 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 immediataggne 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’interessa di natura ed essenza\(^{674}\) [I corsivi sono miei]. Ciò sembra essere provato anche dalle affermazioni di altri sapienti dell’epoca\(^{675}\).

   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”\(^{677}\).

---


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: “Colie 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 collei che tutto conosce e collei 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.”

679 Ruggiu, Parmenide, 2014, 26–30; Reale e Ruggiu, Parmenide, Poema sulla natura, 177–79.
681 Supra pp. 45-49.
682 Il termine πολύφημον può essere inteso in modi molti diversi, per κατά πάνταν ἄστι (fr. 1.3): sebbene infatti queste due occorrenze, per motivi diversi, 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 significante 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 simpatico 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 ἑόν – ἀλλήλως – λόγος – νοῦς)684, tenendo anche conto di certe frasi di Ruggiu685, mi pare possa far venire il sospetto che si stia implicitamente affermando la
possibilità di una “unità” tra l’oggetto di conoscenza (già unificato con la realtà) e il soggetto conoscitore. 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’alathea, 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 doppione 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 supplementare (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 obbiettare che abbiamo a che fare con qualcosa di incompleto; ma Parmenide rifiuta l’incompleto, ergo saremmo fuori strada. Ma è possibile controobiettare 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

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 chiedendosi a vicenda, collocandosi come diversi aspetti o momenti di una stessa realtà”, 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 ἐόν? Come si potrebbe spiegare che l’ἐόν è “completo” ma anche “ingenerato”, visto che ingenerato e completo non sono sinonimi ed esprimono aspetti diversi del medesimo ἐόν? 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 polinomia 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 dea, basta evidenziare in modo generico che tutti i nomi divini che Parmenide usa nel frammento 8 sono termini che indicano concetti astratti (Dike, Ananke etc… non Atena, e Era) strettamente connessi (1) fra di loro (richiamandosi 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. 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.
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 Venere (Fr. 18). Il motivo, penso, 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. Sè 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.

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”, cioè “l’Essere è una specie di intero e dunque esso non espunge il molteplice, bensì lo ricomprende in sé e ne tutela l’Essere”. È dunque arrivato il momento di vedere nel dettaglio cosa vuol dire ciò. Nell’articolo Unità e molteplicità in Parmenide Ruggiu riassume la propria posizione in 5 tesi: (1) l’essere non è “uno-singolo” (ἐν) ma uno-intero (οὖν); Infatti (2) il molteplice, che non è negato, è un momento dell’essere, più precisamente (3) è il momento della δόξα vera, (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 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 chiediamo guida alla 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 Cielo Aureliano, non in forma originaria. Tuttavia, fidandoci della testimonianza di Cielo, 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.


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.

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 appare. 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 tutt 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-c’è”) non c’è, non esistono enti che passino dall’essere al non-Essere: “l’essere del Sole” c’è sempre ritengono che ci siano enti che sono ed enti che non sono (cioè ritengono che determinati enti passino


710 Vedi chiarimento n. 709.
dall’essere al non-essere e viceversa: il Sole esiste di Giorno ma non di Notte)\textsuperscript{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.\textsuperscript{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\textsuperscript{713}) sembra essere

\textsuperscript{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)

\textsuperscript{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 (ἐπεόντα e παρεόντα) e come questi, quando si appaiono distanti/assenti (ἐπεόντα) 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 intellettiva 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) e 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 Parmenico 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 condividerrebbe 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 particolar 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 continuo di 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 continuità 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 (ἐπεόντα e παρεόντα v.1) al singolare τὸ ἔσω (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 ἔσω è “ἐσω, συνεχής” (DK 8.6; sempre ammesso che questa sia la variante corretta, infra pp. 243-251).

\textsuperscript{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. 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 πᾶσι καὶ πάντι τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόμμα”, “in tutti e in ognuno; il pieno infatti è il pensiero”. Alcuni autori anzi che “pieno” preferiscono intendere “πλέον” come “il più”723 ricollegandosi, immagino, alla teoria per cui un composto è caratterizzato principalmente dall’elemento che prevale; perciò, cioè 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 lo compongono e del rapporto fra di esse, cioè una conoscenza “piena”, “completa”, e non limitata ad una sola parte, quella prevalente. Lo stesso Reale,
d’altronde, altrove\textsuperscript{725}, 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 seconda\textsuperscript{726}. 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.\textsuperscript{727} La pienezza è dunque legata alla completezza/interezza, è legata all’essere οὐλον.

b) 9.3: “πάν πλέον ἔστιν όμοι φάος καὶ νοκτός ἀφάντον”, “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”\textsuperscript{728} ho già detto qualcosa\textsuperscript{729} e vi tornerò nuovamente affermando 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”\textsuperscript{730}; inoltre il verso 4 afferma che esse sono “ambedue uguali, perché con nessuna delle due c’è il nulla”\textsuperscript{731}. Si è già detto della complessità di questo secondo emistichio\textsuperscript{732}, ma qui accettiamo senza soffermarci ulteriormente, questa traduzione di Reale che è quella su cui si basa anche l’interpretazione di Ruggiu\textsuperscript{733}. 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’interesse, l’intero, l’οὐλον; ma, in aggiunta, viene chiamata in causa, esplicitamente, anche l’uaglianza. Ciò avviene ben due volte, prima al verso 3 con οὐλο (unitamente/ugualmente\textsuperscript{734}), e poi al verso 4 con ἕστω (uguali). Sebbene i due termini siano strettamente connessi fra di loro\textsuperscript{735}, mi pare il caso di fare una precisazione che in Ruggiu è assente, cioè che i due termini esprimono in modo

\textsuperscript{25} Reale, I presocratici, XXII–XXIII.


\textsuperscript{27} Reale e Ruggiu, 111.

\textsuperscript{28} 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 Th.)

\textsuperscript{29} Reale e Ruggiu, 111.

\textsuperscript{30} 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.

\textsuperscript{31} Supra p. 131.

\textsuperscript{32} “στότα ἐπελθὲ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται”. Traduzione di Reale (Reale e Ruggiu, Parmenide, Poema sulla natura, 111.)

\textsuperscript{33} “ἦσον ἀμφότερον, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέτα μηδέν”. Traduzione di Reale (Reale e Ruggiu, 111.)

\textsuperscript{34} Supra pp. 59, 100. Vedi anche Reale e Ruggiu, 111 nota 41; Zeller e Mondolfo, Gli eleati, 279–86; Reale e Ruggiu, Parmenide, Poema sulla natura, 315, 325–30.

\textsuperscript{35} Reale e Ruggiu, Parmenide, Poema sulla natura, 315, 325–30.

\textsuperscript{36} Per il significato dell’avverbio οὐλο sì veda il chiarimento nella nota 745.

diverso l’uguaglianza\textsuperscript{736}: ισον 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\textsuperscript{737}; l’uguaglianza guarda dunque al ρό ἐν, essi hanno pari dignità; όµοιο, 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 duplica 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’essere\textsuperscript{738}, 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 particolare modo i due “modi” di leggere l’uguaglianza li ho visti nel testo ma sempre intrecciati fra di loro. Secondariamente, e ciò è conneso a quanto ho appena scritto, sebbene io abbia tentato di dividere questi due sensi della pienezza, in realtà essi sono sempre compresi, il termine πλέον li richiama e li esprime sempre entrambi.

c) 8, 22-25: “οὐδὲ διαµετρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστίν ὁµοῖον’ / οὐδὲ τί τήθη µᾶλλον, τὸ κεν ἐγὼι µην συνέχεσθαι, / οὐδὲ τί χειρότερον, πᾶν δ’ ἐµπλέον ἐστιν ὑδότος, / τὸi ξυνεχός πᾶν ἐστίν’ ἐόν γὰρ ὑόντι πελάξει”. “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).”\textsuperscript{739} Sebbene il termine ἐµπλέον 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

\textsuperscript{736} (1) ισος indica l’uguaglianza tra due o più soggetti fra di loro ed in particolar modo suggerisce una “parità di diritti” (LSJ, lemma ισος, equal in rights, fair, even); il termine viene inoltre usato da Euclide nell’espressione “εστιν ισον” (“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) όµοιο, invece, pur mostrando l’origine όµος (Gl 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 όµοιοι, 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.

\textsuperscript{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 sféra (Ruggiu, 272.). Vedi anche infra n. 772.

\textsuperscript{738} In questo senso “l’essere si mostra quindi come un predicabile” (Ruggiu, «Unità e molteplicità in Parmenide», 355 nota 30.)

\textsuperscript{739} La traduzione di base è quella di Giannantoni, da me modificata solo alla fine, laddove Giannantoni traduce ἐόν/ἐόντι con “essere” mentre io opto per “ciò che è”.
del tutto (οὐκοῦν 22b) comporta l’indivisibilità (διαρειτὸν 22a), la pienezza (ἐμπλεύν 24b)
consiste740 nell’assenza di un “più” (μᾶλλον 23a) o “meno” (χαρατέρων 24a) d’essere e ciò
implica la continuità (συνεχὲσθαι 23b); quindi la continuità (ζυγεῖς 25a) è confermata dalla
compattezza (πελάζει) di ciò-che-è (ἐόν) con ciò-che-è (ἐόντι). 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
“[οὐκοῦν/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 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’οὐκοῦν finale del verso 22 segua un punto in
alto, che leggerebbe come un “due punti” italiano; quindi vi sarebbero le due negazioni (οὐδὲ τι τῷ μᾶλλον -
οὐδὲ τι χαρατέρων) che spiegherebbero οὐκοῦν. Dunque i due οὐδὲ dipendono da οὐκοῦν. Tuttavia lo stesso
verso 22 inizia con un οὐδὲ, per cui è possibile che i tre οὐδὲ 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:

(tō ὕν) → 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

(tō ὕν) → 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
anch’ici 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
deducere 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 οὐδὲ 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’ἐόν, 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
dunque dirlo omogeneo. Su questo senso qualitativo insiste soprattutto Untersteiner\(^{744}\) di cui Ruggiu in larga parte pare accettare le riflessioni\(^{745}\). 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 οὐδότης 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’unicitarietà e non l’unità “finale” intesa come unitarietà verso cui tende la realtà in quanto οὐλον\(^{747}\), d’altra parte (2) il termine “pluralità” va inteso come una moltitudine di οὐοτα, 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 θ8 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 totalità\(^{750}\), 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 suoi lavori su Parmenide, mostra chiaramente di propendere per l’esegesi di Untersteiner, 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 giocarsi 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”\(^{751}\). 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 esse 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


\(^{745}\) Untersteiner, Parmenide, 1958, CXLIX. (=Untersteiner e Reale, Eleati, 161.) Per la visione di Untersteiner supra p. 55, infra p. 294 n. 1463

\(^{746}\) Untersteiner, Parmenide, 1958, CLI. (=Untersteiner e Reale, Eleati, 163.)

\(^{747}\) Untersteiner, Parmenide, 1958, CLXIII. (=Untersteiner e Reale, Eleati, 175.)

\(^{748}\) Ruggiu, Parmenide, 2014, 266.

\(^{749}\) Sopratutto il concetto di συνεχής richiama l’idea dell’unità come unità del molteplice, infra pp. 197-198.

\(^{750}\) Lo stesso titolo del decimo capitolo dove tratta queste questioni è “l’Essere come ουλον” (Ruggiu, Parmenide, 2014, 263–80.).

\(^{751}\) 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 συνεχής (infra pp. 172-198).

\(^{752}\) 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” 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 τὸ 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 afferma760. 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*. 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 ἐόν 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 (οὐδέ) διαρρέτον (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. Διαρρέτον vuol dire “separabile”; poiché qui l’aggettivo è negato (οὐδέ διαρρέτον), 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’ἕος ἐς τὸν συνεκός) in quanto “i due significati hanno la medesima carica concettuale, poiché dire che l’essere è συνεχες 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 “συνεχές” ci troviamo nell’imbarazzo di notare che tale termine si dice di


756 Quest’ultima considerazione è mia, non di Ruggiu.

757 Ruggiu, Parmenide, 1924, 264.

758 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.

759 “τὸ δὲ συνεχες ἦστι μὲν ἄπερ ἐχομένον τι, λέγει δ’ ἐίναι συνεχῆς ὅταν τούτῳ γίγνεται καὶ ἐν τῷ ἑκατέρῳ πέρας ὡς ἄπτοντα, καὶ ἄπερ σημαίνει τοὺς ἡμέρας, συνέχεται. Τούτῳ δ’ ὡς ὄντα καί τῶν ὄντων εἶναι τοὺς ἐστίν, τοῦτῳ δὲ διορισμένον φανερὸν ὅτι ἐν τούτως ἐστὶ τὸ συνεχές, εἴ ὡς ἐν τί πέρισκε γίγνεται κατὰ τὴν σύναψιν, καὶ ὡς ποτε γίγνεται τὸ σύνεχον ἐν, οὕτω καί τὸ ὅλον ἐστὶν ἐν, ὄναν ἢ γόμφο ἢ κάλλη ἢ ἄρθρη ἢ προσφόρεις.” “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 divisibili. Per Ruggiu il problema è risolvibile considerando che questo è il significato di “σωνεξεῖς” in ambito fisico, invece Parmenide qui si sta esprimendo con un registro linguistico matematico e politico che richiede una diversa costruzione semantica – 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 σωνεξεῖς lo si potrebbe adottare solo dopo aver dimostrato che il soggetto è un’entità fisica; al contrario, non si potrebbe inferire la materialità proprio dall’uso di tale termine. L’osservazione di Ruggiu è senza dubbio acuta, tuttavia, pur senza voler dedurre la fiscità del τὸ ἐὸν parmenideo, mi pare il caso di far notare che questo è certamente un valido indizio a supporto della teoria per cui τὸ ἐὸν esprime “la realtà in quanto tale” composta cioè da enti; Aristotele, infatti, sottolinea che la caratteristica della continuità è quella di “rendere un tutt’uno”. Questa divisibilità reintrodotta, dunque, sarebbe perfettamente compatibile con l’idea della composizione delle parti nell’intero. In ogni caso, comunque, σωνεξεῖς deve portare all’unità, sia che la si voglia intendere come unitarietà che unicità.

Tutte queste caratteristiche trovano la loro massima espressione nel concetto di exaustività che li ricomprende e sancisce in modo definitivo l’esclusione di altro dal τὸ ἐὸν 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, παράσι che impedisce a qualsiasi cosa di “trovarsi fuori”. 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 giuntapposizione o di congiunzione organica.”


Cfr. Il significato di incorporeo nei Presocratici in Reale, I presocratici, LVI–LVII.

Tarán, Parmenides, 106.

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.).

Supra n. 758. In particolar modo si noti l’analogia delle cose tenute insieme con la colla. Per un approfondimento infra 175-190.


Aristotele, tra l’altro, afferma esplicitamente che il significato di σωνεξεῖς è comprensibile proprio a partire dal “senso letterale” (ὅσπερ σημαίνει τούτονομα Φισικά V 3 227a 12) di συνέχεια, cioè συν-εχει, cioè “tengo insieme”.

“l’aggettivo παράσι, 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 παράσι […] 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’ἐὸν 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 ἐὼν – per i motivi detti prima –, allora ne consegue che c’è solo τὸ ἐὼν.768

Tutti questi attributi finora trattati (cioè continuità, indivisibilità, uguaglianza, pieenezza 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 οὐλὸν. Come abbiamo più volte ripetuto “l’essere οὐλὸν” 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 metafora769 per rappresentare tutti gli attributi legati epistemologica” del termine πυμά (che non viene tuttavia affermata in modo esplicito da Ruggiu), nel momento in cui la limitatezza di τὸ ἐὼν viene vista come una dichiarazione del tipo “τὸ ἐὼν εἰσὶ τὸ ἐὼν”. 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 πυμά 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 τὸ ἐὼν, ma tale senso è primariamente legato agli enti – il ragionamento pare essere “se τὸ ἐὼν fosse un ente, la sua essenza corrisponderebbe al fatto di essere τὸ ἐὼν” –, solo gli enti infatti necessitano di limiti che li separino fra di loro per evitare la (confusione) con gli altri enti. È quel limite che presuppone un limitante detto in altri termini. Ruggiu, insomma, utilizza un senso di πυμά 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 (πυμάτον), 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.

all’interesse 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” dell’eon.770 Grazie ad una lettura metaforica si possono dunque accettare tranquillamente aggettivi come ίδιοπάλεξ in ogni sfaccettatura di significato, tanto quella cosmic-


política (→ uguaglianza di dignità)\textsuperscript{772}, quella fisico-statica (→ uguaglianza estensiva), che quella fisico-cinetica (→ uguaglianza dinamica)\textsuperscript{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 (Enmeadi 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 consenso 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


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 ὅντος, cioè uguale in potenza, qualità e dignità e sta «in modo uguale» nei limiti (ἐν περίστασι, cioè protetto e vincolato dal περίστασις, 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 συνεχία). E tuttavia queste parti o questo molteplice in quanto visto sotto l’aspetto di essere, è costituito di ὄντα o di ἐνεργοῦ.774 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 ὄντα e il senso dei termini δόξα e ὀκονίσκον: 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.
778 Per Casertano “δόξα e ὀκονίσκον non hanno affatto una connotazione negativa; al contrario, è importante, è necessario (ἠχήν), 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 δόξα, del mondo degli ὄντα invece che di quello dell’ ἔννοια, quanto quello di parlarne in modo confuso, impreciso, senza seguire alcuna ὅδος δέκατης, 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.) e “errore non è attribuire «molti nomi» al divino che è unico, bensì ipostatizzare i nomi e fare di questi non la manifestazione molteplice dell’una realtà, ma effettiva espressione di una molteplicità di divinità reciprocamente separate” (Ruggiu, 304.). Per entrambi gli studiosi, dunque, è giusto parlare delle δόξα 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 ὄν. 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 esistere) non è esistere più di quanto non sia esistito un altro ente (che pure è esistere); questo è uno dei modi di intendere ὄν. Per Casertano invece “l’ ὄν parmenideo è la realtà nella sua totalità, nella sua assolutezza, e non negli aspetti particolari che le sono propri; il discorso su ὄν 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 ὄν 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 ὄν impermeabili e solipsisticì, ma parte di fenomeni più ampi, e tutti insieme costituiscono un unico grande fenomeno che è la Totalità, la realtà, l’временно. 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 ὄν col termine “esperienza”.781 Il termine esperienza, infatti, è “epistemologicamente denso”, ci dice qualcosa di più del semplice “fenomeno”: è il fenomeno interpretato, è il dato sensibile già orientato verso l’astrazione.”

779 Casertano, Parmenide, 1989, 190.

780 Su questa medesima scia mi pare continuo 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 ὄν 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: “[tὰ ὀξύου ὤν] significa « esperienze », in quanto tὰ ὀξύου ὤν è il complesso delle ὄν degli uomini.”), 99, 101, 109 etc… Le ὄν 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 δόξα au sanskrit átma- «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 5.53-54 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 concettuali, 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 eletre?786

Tornando dunque alla lettura di Casertano, egli afferma che

“φάος e νύξ 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 traggia 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 diallettico” (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.

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 dualità, 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 prosa 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.970

Tuttavia, mentre risulta chiaro per quale motivo il molteplice debba essere ricondotto alla duality, 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, mi pare si possa trovare un’interpretazione analoga a quella di Ruggiu: qualsiasi cosa è, tutto è pieno; nella fattispecie, qualsiasi cosa “è un ente fisico”, la realtà è piena di enti fisici e non permette il vuoto. Dunque la fisicità/materialità 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. 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”.976 Certo, questa lettura apre sempre la possibilità della controcritica “fuori dalla sfera

978 Supra p. 134-668.
979 Si tratta di uno scolio probabilmente di epoca alessandrina; v. Diels, Parmenides Lehrgedicht, 795; Licciardi, Parmenide tràdito, Parmenide tradito, 177 nota 294.
976 “νήμα, νόητ’ ἀδόμη, πυκνὸν δέμας ἐμβριθές τε. καὶ δὴ καὶ καταλογάδην μεταξύ τῶν ἐπόν ἐμφέρεται τι ῥησίειν ὡς αὐτός Παρμενίδου ἔχον ὅτως ἐπὶ τοῦ τὸ ἄραιν καὶ τὸ θερμὸν καὶ τὸ φῶς καὶ τὸ μαζωκόν καὶ τὸ κόλπον, ἐπὶ δὲ τὸ πυκνὸν ὁνόμαται τὸ ψυγρόν καὶ ὁ ὄμορος καὶ σκηλρόν καὶ βαρύν ταῦτα γάρ ἀπεκρήθη ἐκατερός ἐκάτερα.” ὅτῳ σαιρὸς ἀντίθετα δύο στοιχεία ἐλλαβε· διὸ πρότερον ἐν τὸ ὑπὸ δό’ ἔγνα, καὶ πεπλανήθαι δὲ φης τοὺς τὴν ἀντίθεσαν τῶν τὴν γένεσιν συνεκτόντων στοιχείαν μὴ συνορφώντας ἢ μὴ σαιρὸς ἄσυμπστοντας”; traduzione italiana ad opera di Licciardi, Parmenide tràdito, Parmenide tradito, 177.
972 V. particolarmente Ruggiu, Parmenide, 2014, 44 e 237.
973 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.)
974 Casertano, 185–95, 2018, 246–54.
975 “Questa realtà una e totale è altresì sferica, è un universo nel quale non è possibile fare tagli e separazioni, perché è tutta omogenea (οὐλον), perché non è possibile pensare a parti di essa che siano «più reali» di altre” (Casertano, 151.). Cfr. Casertano, 185–202.
976 Questo possibile modo di intendere mi sembra confermato dal fatto che Casertano insiste più volte sul concetto di compattezza e omogeneità dell’όλον; per esempio, analizzando il celebre ἐν μαζώκης di 8.6, contesta la lettura di Untersteiner non perché il concetto di οὐλον non sia idoneo ad esprimere l’όλον, 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 “ἐόν” 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 “ἐόν” (il “μή ἐόν” 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 μή ἐόν non ha oggetto, che quella è una strada impraticabile, non è nemmeno pensabile. Tuttavia, ciò non vuol dire che non sia “indicabile” tramite un nome, appunto “μή ἐόν”. 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’ἐόν dal non-essere. Il non-essere viene analizzato in relazione al mutamento, cioè alla commistione con l’ἐόν e gli ἐόντα. Una volta espunto sulla Realtà (cioè l’ἐόν), anche immaginandolo “fuori” dall’ἐόν, l’ἐόν è ormai “salvo”, è ἄσυλον, 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 μή ἐόν, proprio perché questo è “escluso” dalla Realtà. (3) Un’ultima possibile risposta è quella che darà Cerri nel 1999 di cui parleremo nelle prossime pagine, cioè potremmo ipotizzare che la curvatura dell’universo ci permetta di percorrere all’infinito questa “superficie sferica” senza mai incappare nel nulla. 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 ἐόντα, 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 tò ἐόν, cioè “la totalità”, è immobile, non c’è nulla...
immutabile, uno, continuo, omogeneo, sferico, finito”\textsuperscript{801}. Dunque, a proposito della questione dell’unità, “l’Eleata rivendica l’assolutezza della verità scientifica di \( \tau \varepsilon \delta \varrho \) 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”\textsuperscript{802}; “il fatto che \( \tau \varepsilon \delta \varrho \) sia continuo (\( \xi \nu \varepsilon \gamma \varepsilon \zeta \zeta \); 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»\textsuperscript{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\textsuperscript{804}. Casertano non parla di “modello”, ma il concetto mito 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’unità 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 sovrapreintenderle. Tuttavia, 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-ariostotelico ci parla infatti di una divisione tra una parte “astratta” e una “sensibile”\textsuperscript{806}, sull’evoluzione della “parte astratta” si concentreranno gli studi di Platone e il sistema delle idee\textsuperscript{807}, su quella sensibile (cioè le relazioni fra i fenomeni i partiti 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 \( \tau \varepsilon \delta \varrho \) è un discorso che non nega \( \tau \varepsilon \delta \varrho \tau \) 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”\textsuperscript{808}. Nonostante queste parole, tuttavia, Casertano non dimostra in che modo il discorso che si costruisce su “\( \tau \varepsilon \delta \varrho \)” sia scientifico e “non

\textsuperscript{801} Casertano, 200.
\textsuperscript{802} Casertano, 160. Corsivo mio.
\textsuperscript{803} Questa è, a sua volta, una citazione, cioè Edward Hussey, \textit{The Presocratics} (London: Duckworth, 1972), 96.
\textsuperscript{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 unicità. Nel testo di Casertano, invece, \textit{manca} una precisa descrizione del passaggio dall’unicità alla dualità. Poiché molte premesse di Cerri coincidono con alcune di Casertano, può darsi che abbia inteso come “suggerimenti” implicite ciò che invece mi veniva \textit{ab extra}.
\textsuperscript{807} Cosa sono le Idee se non modelli astratti della realtà fisica?
metafisico”. 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 εἴδη, 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’εἴδος 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 formando si 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’εἴδος in modo lineare: la legge dell’identificazione.

3.2 Cerri e il “monoblocco”

Una delle letture più rivoluzionarie, originali 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 1999, tuttavia, negli anni seguenti, continuerà a pubblicare articoli dove sostanzialmente ribadirà le proprie tesi. Meritato un menzione particolare l’articolo del 2011 La fisica di Parmenide, 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 volume, 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. 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” 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’enfatizzazione 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, 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, “archeghe 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’εἴδος 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 riconduciendo 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 epitetti che sono solo giustapposti\(^{816}\).

Il passo successivo di Parmenide rispetto agli ioniici consiste, oltre che nell’aver portato avanti la ricerca scientifica dal punto di vista contenutistico\(^{817}\), nell’aver esplicitato in fondamento

\(^{816}\) Tale critica fu espressa palesamente da Eracleito (22 B 40: “πολυμαθὴς νόον ἔχειν οὗ 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: “Ἡροδότον γὰρ ὑπὸ διδασκῆς και Πυθαγόρην àφικας τε Σωφράντα τε καὶ Ἐκάταιον.” “l’avrebbe altrimenti insegnato ad Esiodo, a Pitagora e ancora a Senofane ed a Gcateo”, Traduzione di Cerri. Accuse analoghe 22B57: “διάδακτος δε πλείστων Ἡροδότος’ τοῦτον ἑπιστάντας πλείστα εἶδέναι, οὕτως ἡμᾶς καὶ εὐφρόνων οὐκ ἔγγρασσεν ἐστι γὰρ ἐν” “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 oppositi. Per una spiegazione dettagliata del pensiero di Eracleito 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 apparente, 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. Eracleito e gli eleati (Roma: Arcame, 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 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/concetto \(^{818}\) da conoscersi e un ente/concetto già conosciuto \(^{819}\). Il verbo ἐστι, per Cerri, in Parmenide, equivale a “è, 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 (擤νέκται)\(^{820}\). Il fatto che in Platone le espressioni ἐστι ἰον, ἐστι καὶ γίγνεται si alternino mi pare sia evidenziato da Cerri proprio per dimostrare che il semplice “ἐστι” può avere già in sé il senso di “ἔστι ἰον”.

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 Cerri\(^{821}\), 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 provvisori\(^{824}\)) 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 dossoografia; per esempio, secondo Finkelberg (Finkelberg, «The Cosmology of Parmenides»), la testimonianza di Aezio A 37 DK può essere utile per comprendere il frammento 12.

819 Cfr. supra n. 816.
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.
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: “valida scoperte nel lungo corso del tempo e sarà scoperto anche il resto, solo che […] conosco 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 forniti.
826 Cerri, Parmenide, 57–62.
fisica che non si occupa nello specifico di singole questioni ma dei principi generali della fisica in quanto tale.\textsuperscript{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\textsuperscript{828} per unificazioni, alla fine si giungerà ad una unificazione ultima tale per cui oltre questa “cosa”\textsuperscript{829} rimanente, che è l’èov, non potrà esserci null’altro. A questo punto, di questa ultima realtà rimasta, non potendo più essere identificata con altro, non si potranno dire che una sola cosa, cioè che “esiste”. E questa “esistenza” va intesa per Cerri in senso materiale, in accordo anche con quanto dicesse Aristotele, come una materia che occupa spazio.\textsuperscript{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\textsuperscript{831} rispetto al trascorrere del tempo\textsuperscript{832}, e ciò è ben reso dall’idea di “eterno presente” che suggerisce il vòv di 8.\textsuperscript{833} 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 paradosso finito illimitato, allo stesso modo in cui la fisica contemporanea intende l’universo\textsuperscript{834}: 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 riusciremô mai di giungere ai limiti della Terra e cadere)\textsuperscript{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 sematâ\textsuperscript{836} del frammento 8. Sebbene dunque Parmenide non sia

\textsuperscript{827} Cerri non esita a fare interessantissimi paragoni con le teorie attuali, in particolare le teorie di Einstein (passim) Hawking (Cerri, 67–69.) e Capra (Cerri, «La fisica di Parmenide», 73–74.).

\textsuperscript{828} Sull’importanza del progresso scientifico supra n. 824.

\textsuperscript{829} Il termine “cosa” è naturalmente 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 nè oggetto fisico nè un oggetto del pensiero; esso è “èov” 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”.

\textsuperscript{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.

\textsuperscript{831} “l’Essere non può avere origine o fine temporale, è quindi eterno, senza distinzioni di passato presente o futuro; di conseguenza, esclude altresi 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 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”.

\textsuperscript{832} “eterno (cioè al di fuori del tempo)” Cerri, 70.


\textsuperscript{834} Cerri, Parmenide, 66–69.

\textsuperscript{835} L’esempio è di Cerri, Cerri, 66–69.

\textsuperscript{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 chiaro che meta, ha ben compreso quali caratteristiche debba possedere questo èvov finale, prima fra tutte l’unità – intesa qui nel duplice senso di unicità/unitarietà837 –, per cui “il monismo ontologico è soltanto prospettazione, prefigurazione della proposizione definitiva cui verterà 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’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’analoga che egli compie con la concezione della “pienezza” del campo elettromagnetico840 e la piezennza dell’esere 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 segnalare due in particolare: (1) il termine ὀὐλοῦ viene considerato
dovuta all’assenza di un “vuoto” che si porrebbe come eterogeneo rispetto all’esere, cioè come “altro” irreducibile 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 autoescludenti 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 λόγος o dei sensi) oppure come fa Ruggiu per cui l’esere 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 essere identico alla causa». Non aveva idea delle «stringhe magnetiche equipollenti alle particelle subatomiche», ma si inginossiva all’idea razionalissima che la Natura non ammette salti miracolosi. Non disponeva di tubi catodici né di sincrontri, 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 ἀν
tev, in quanto “è una totalità assoluta, non articolata come l’uomo in organi corporei […] è dunque una monade”
La posizione è dunque diametralmente opposta a quella propugnata da Untersteiner e a cui gran parte della critica recente aderisce. (2) Per quanto riguarda il controverso termine μονογενές, Cerri accetta la versione di Simplicio e argomenta il “contrasto” con ἄγνωστον considerando l’espressione come una “metafora arditissima, che inserisce nel contesto un elemento di contraddittorietà sarcastica”. Il significato sarebbe semplicemente “unico esistente” come il cosmo platonico (Timeo 31 b 3; 92 c 9).

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 predizionali 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 Palmer: 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) per cui unico è solo “l’ente necessario”; esso, tuttavia, non impedisce

---

842 In realtà altrove Cerri sostiene che il concetto di ἀν 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 accanto 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 ἄγνωστον, ma così si avrebbe una ripetizione, solo Simplicio termina con ἰδίος ἀγνωστόν. L’argomento sarà trattato meglio infra pp. 201-235.
846 Cerri, 221.
847 Per l’analisi del passo infra pp. 201-235.
849 Palmer, Parmenides and Presocratic Philosophy, 38, 42, 44–46, 181, 184, 189.

163

Secondo Palmer, la clausola modale del secondo emistichio di B 2.3 non ha un semplice valore epesegetico 855, 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 possano conciliare monismo (to èñv) e pluralismo (ta èñvta) assumendo che i due termini si riferiscano ad aspetti diversi della realtà.

851 Vale il medesimo discorso fatto per Curz, 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.


854 In particolar 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 author) utilizzerà il verbo essere da solo per indicare l’esistenza necessaria (questa era solita essere indicata tramite l’utilizzo di avverbi come àìv sempre, πανεπικόν completamente, εἰκότητα assolutamente), già lo stesso Platone inizierà ad utilizzare il participio (to) èñv 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 to μὴ èñv 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” (οὐδὲντον εἰκότητα ὡς ἄνεσαμαμοιρομενον); 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 (quelle 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 derive sense” Palmer, 127. Corisivi dell’autore). In modo analogo ciò avviene nel Timeo, dove le cose divenienti (cioè contingenti) vengono identificate con le espressioni “ὃν δὲ οὐδέντος” (28 a1) e “ὃντος δὲ οὐδέντος ὡς” (28 a3); questo “mai” (οὐδέντος) 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 γεγονός τοῦ ἄτοι”, cioè “le cose che divengono sempre”, “le cose che sono sempre divenienti”, quasi a suggerire, secondo Palmer, un tentativo di sottrarre il verbo “cita”.
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 övta 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 övta sarebbe sinonimo, al plurale ovviamente, dello στοιχεῖον 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 στοιχεῖον, l’elemento; infine, alla riga 25, Aristotele riassume dicendo che la questione ruota intorno all’unità o la pluralità dell’ἀρχή e dello στοιχεῖον. Se dunque il termine övta esprime 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 utilizzò un termine così “rischioso” e poliedrico come övta nel senso 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 στοιχεῖον 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 στοιχεῖον e ἀρχή non è così semplice; a tal proposito ricordiamo le parole del Burnet: “La parola ἀρχή, con la quale si è diventati abitudinarì 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 recher- che, est, dans ce sens, purement aristotelicien [… ] 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 övta 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 dell’affermazione che “nulla di ciò che è” (τὸν ἄνωτον οὐδέν) si genera o si distrugge (riga 27). Trascalando la questione in sé sollevata da Aristotele, per Palmer sono rilevanti due questioni: (a) prima di tutto, il fatto che il tema dell’ingerenabilità e dell’indistruttibilità del principio non riguarda solo gli Eleati ma praticamente tutti i Presocratici monisti: l’acqua per Talete era ingenereata 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’ingerenazarita/indistruttibilità al principio che facevano proprio, non già a tutti gli enti. Per questo motivo, secondo Palmer, la specificazione “τὸν ἄνωτον” sta proprio ad indicare che non abbiamo a che fare con “enti” ma con “enti fondamentali” – circa il senso della specificazione “τὸν ἄνωτον” mi pare utile citare Liciardi per cui “l’espressione παρὰ τοῦ ἄνωτος ἄνωτος […] è, com’è noto, un’espressione tecnica platonica e neoplatonica con cui si rimanda al mondo intelligibile nel suo complesso, in che modo realmente, è in quanto a quello sensibile (cf. Pl., Phdr. 249c4; Resp. VI, 585d5; Ti. 52c5).” (Liciardi, Critica dell’apparente e critica apparente, 186; Cfr. Liciardi, Parmenide tradito, Parmenide tradito, 202–3.; la specificazione “τὸν ἄνωτον” 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” (τὰ 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 εὑρίσκειν in questo modo; anzi, solo in questo modo – cioè, letto con gli occhi di Aristotele, solo in senso sostanziale e non accidentale, come precisera in 191b 13-18 – per cui non si capirebbe la “novità” di Parmenide. Di più: non si capirebbe la necessità della specificazione del secondo emisticchio 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 di 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, 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”).

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 sema del frammento 8: ingeneratezza e indistruttibilità (in quanto ciò che deve essere deve essere sempre), interezza e uniformità (ciò che deve essere deve essere in modo uguale ovunque sia), 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 nocciole 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 del testo? 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” intendeva “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 dall’altra parte, accettando questa critica aristotelica, Parmenide stesso finirebbe per ricordarsi solo di questo senso assoluto e non 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 κατά τὸν λόγον ma molteplice κατὰ τὴν ἀποθήκην”, 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 τὸ ἔσων come “ente fondamentale”, secondo Parmenide è rilevabile anche in Gorgia (Palmer, 35–36, 129.).

La natura spazio-temporale dell’ἔσων 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.


Palmer, 140–50. L’argumentazione di fondo è sostanzialmente la classica, cioè ciò 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 esiste ed esistere sia iini o cessi di esistere) che predicativo (non è possibile che ciò che è quel che è ed essere quel che è iini 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 γένος del verso 19 – e ugualmente ἔγένετ’ del verso 20 – come sostitutivo del verbo essere e non con il significato principale di “nascerne” in quanto il greco antico non possiede l’ottativo passato di ἔγειμο; 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 (dimostro 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 avvicendano fra loro nascendo e morendo, cioè relegati ad una esistenza discreta nel tempo (Palmer, 144–47.). Su questo punto tornerò nel corso 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 temporaldità; in altre parole, il senso dell’argomentazione nella sua interezza è l’affermazione dell’eternità di ciò che è e deve essere.

Per Palmer la dimostrazione è praticamente immediata: se qualcosa esiste sempre in modo identico, cioè 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)\textsuperscript{861} e perfezione (ciò che deve essere deve essere ben definito e inviolabile)\textsuperscript{862}. Oltre a questi “principali”, ve ne sono altri che da essi dipendono o comunque sono strettamente connessi con essi (subsidiary programme)\textsuperscript{863}; tra di essi i ben noti “unità” e “continuità”.

\textsuperscript{861} Palmer, oltre al termine specifico “unmoved”, che usa per tradurre ἀτελέσθησιν ed indicare l’immobilità fisica, utilizza il termine “still”, in senso specifico per tradurre ἄρμας, ma anche in senso “generico” per indicare l’immutabilità sensu lato dell’ʔov, la sua caratteristica di rimanere “uguale nell’uguale”, τοῖς τὸν τοῖς τοῖς, τὸν τὸν τοῖς, 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’ʔov. Per quanto riguarda l’argomentazione in sè, 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 tails? Si potrebbe dire che il mutamento viene escluso in quanto comporta il non-essere, ma al non-essere si riafferma 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’ʔov, 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 “quality of being 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 ἀτελέσθησιν” (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 τετελεσμένον (v.4) e, corrispettivamente, “perfected” per tradurre τετελεσμένου (v.42). La scelta di Palmer di utilizzare una terminologia differente dipende dal fatto che la “perfezione” a cui si rifa si trova in questo ultimo “blocco argomentativo” (v.42-49, già anticipati appunto dal τετελεσμένον 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’ʔov che hanno letteralmente la forma sferica. La lettura metafisica della sfera, così come la lettura metafisica 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 deliterarization” (progressive deliteralizacion) del poema stesso (Palmer, 156.), Il riconoscimento della clausola modale porta inevitabilmente all’accettazione di un’esistenza fisica, cioè temporale 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 vov va intesa, se ho ben capito quel che sostiene Palmer, nel senso che l’ʔov 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’ʔov avrebbe una data forma precisa, specificatamente quella della sfera appunto. La perfezione in questo senso, dunque, è legata alla “finitessa” non nel comune senso, già riconosciuto da altri, che all’ʔov “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 *semita* a partire dalla semplice modalità di essere ed esistere è possibile solo se si dà presupposto l'esistenza nel tempo e nello spazio. Da nessuna parte, infatti, Parmenide dimostra o semplicemente afferma che τὸ ἔσω 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” parmenide sarebbe destinata a fallire\(^{865}\); inoltre, proprio in questo doppio 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, riempendo così tutto il tempo senza mai dover ricorrere ad una soluzione di continuità con il non-essere. Secondo Palmer, dunque, i vv. 11-15\(^{867}\), servirebbero proprio a negare ciò: l’ente necessario non può nascere dall’ente

---

\(^{862}\) Palmer, Parmenides and Presocratic Philosophy, 140–56.

\(^{863}\) “[…] 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.

\(^{864}\) La negazione della genesi e della distruzione riposa sulla negazione del passaggio da essere a non-essere e viceversa; ma tale passaggio, come ogni mutamento, richiede implicito il concetto di tempo. L’uniformità e l’interesse 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.

\(^{865}\) “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 susseguirsi⁶⁶⁸ in una successione “a intermittenza” (intermittent)⁶⁶⁹, ma è “tutto intero” (ὅποιον πᾶν) e “continuo” (συνεχὲς) nel tempo. Tale lettura mi pare molto più convincente di altre per spiegare come mai Parmenide utilizzò 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” tra loro. Dunque, anche ammesso che in seguito ci sia una dimostrazione della continuità nel tempo, il termine ἐν ὦν 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 ξυνεχὲς di 8.25, il cui senso sarebbe esclusivamente spaziale. L’argomento, infatti, ci dice che nell’ἐν ὦν non ci sono “zone” qualitativamente diverse⁶⁷⁰, perciò, in modo analogo a prima, possiamo considerarlo come un “tutto uno”. Questa volta il termine greco non è più ὅποιον πᾶν ma οὐλὸν, intero (whole), e, al posto di ἐν, troviamo μουνογενὲς⁶⁷¹, che Palmer traduce con “uniforme” (uniform)⁶⁷². Anche in questo caso, comunque, mi pare che il concetto di “unità” sembra essere richiamano 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’ἐν ὦν, cioè l’ente necessario, occupa uno spazio ben delimitato (come anche ci suggerisce il “quarto blocco argomentativo”, quello sulla limitatezza/perfezione⁶⁷³), oltretutto 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, forse⁶⁷⁴, potrebbe essere che, dovendo essere “ciò che deve essere” uniforme e continuo, se noi avessimo “due ἐν ὦν” 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’ἐν di 8.6 è connesso alla continuità temporale, ci dice cioè che non possono esserci più ἐν ὦν 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

---

⁶⁶⁸ In questo senso strettamente temporale Parmenide intende παρ’ αὐτότι; 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’ἐν ὦν tramite generazione; ma per essere valido, tale argomento, deve necessariamente presupporre che l’ἐν ὦν 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 Melisse, rifiuta categoricamente la corporeità dell’ἐν ὦν. Dal punto di vista linguistico bisogna riconoscere che Palmer che il παρὰ 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 παρὰ + accusativo è comunque quello spaziale (fonte: LSJ).

⁶⁶⁹ Palmer, Parmenides and Presocratic Philosophy, 146.

⁶⁷⁰ Vedi anche Palmer, 186.

⁶⁷¹ Il rapporto simmetrico-analogico tra ὅποιον πᾶν e οὐλὸν e tra ἐν e μουνογενὲς non è affermato da Palmer ma è una mia conclusione.

⁶⁷² Palmer, Parmenides and Presocratic Philosophy, 152.

⁶⁷³ Supra n. 862.

⁶⁷⁴ Palmer non ipotizza nemmeno questa eventualità, per cui mi tocca provare a ricostruire un’argomentazione partendo dalle sue stesse dichiarazioni.
“ἐόν” 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’ἐόν; ed in questo caso, infatti, tutto ciò che è diverso sotto questo rispetto è *contingente* ed esiste accanto all’ἐόν. 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’ἐόν per essere necessario, non ci dice nulla sulla realtà intrinseca di questo ἑόν. 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 ἑόν 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’argumentazione 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 meri reminiscenza pitagorica877, perciò non vi sarebbero forme migliori di altre e tutti gli atomi sarebbero degni del nome ἑόν 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.
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 si 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 ἐν in 8.6; tale aggettivo torna in 8.25 nella forma ζυνεχής come qualità del tutto (πᾶν). Il concetto di continuità è inoltre ripreso in 8.25, allorquando si afferma che la caratteristica di “essere continuo” non può essere impedita (all’ἐόν?) dal fatto che non vi è un “μάλλον”, 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 ἀποτίμηξει τὸ ἐόν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι), connette il tema dell’unità/indivisibilità 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 συνέχειμαι 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 ἐν, συνεχής;
- Vv. 8.22-25, in particolare v.23 (οὐδὲ τί τῷ μάλλον, τὸ κεν ἐγρηγοὶ μὲν συνέχεσθαι) e 25 (τῶι ζυνεχῆς πᾶν ἐστιν’ ἐόν 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 ἐόν va inteso in senso fisico, oppure che, squalificata a priori la corporeità, la continuità in Parmenide vada intesa in senso metaforico o “qualitativo”. 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’ἐόν. Nulla vieta però che possa avere valore riflessivo (seppur il valore riflessivo è attestato meno frequentemente) e riferirsi al μάλλον, 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 “ἐ” a pari grado, possiede il medesimo essere.
mia idea ben precisa\textsuperscript{880}, 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’èöv, non posso non rilevare un grave “viozio” 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.\textsuperscript{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 LSJ\textsuperscript{882} come primo e unico significato “base”, prima cioè di vedere i significati puntuali rispetto alla situazione in cui si predica tale attributo, ci dà “\textit{holding together}”, cioè tenuto insieme. Sull’importanza di questa precisazione si tornerà quando vedremo la definizione aristeotetica.

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 \textit{spazio} indica primariamente la “continuità di quantità” (\textit{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 analizzerezemo meglio in seguito. Successivamente, sempre rimanendo nell’ambito spaziale, il LSJ si rifà ai concetti di \textit{contiguità} (contiguity) e \textit{allineamento} (in a line with) dei corpi nello spazio fisico e di \textit{successione} dei numeri\textsuperscript{883} o delle parole; in quest’ultimo caso, ovviamente, il riferimento allo spazio è

\textsuperscript{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 quanto post-platonici, non si può che affermare la fisicità dell’essere. V. \textit{supra} p. 150 n. 770.

\textsuperscript{881} Si pensi per esempio alla continuità dei comportamenti dell’uomo virtuoso (o vizio) o del ripetersi in modo incessante di determinate azioni, per esempio il piovere; esempi in tal senso emergono durante l’analisi nelle pagine seguenti.

\textsuperscript{882} La consultazione di altri vocabolari ha riportato ai medesimi esiti per cui evito di ripetere le loro traduzioni. Mi limito a segnalare che Cunliffe, oltre al classico “continuo”, riposta solo “without remission or break” (Cunliffe, \textit{A lexicon of the Homeric dialect}, 370.). Il senso di questa precisazione sarà chiarito dal discorso che porterò avanti nel corso del capitolo.

“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 συνεχής, ad iniziare da quello temporale, cioè non-intermittente (uninterrupting). 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 da 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).

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 intero. 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 infragnerà 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 si un rinvio ad

(“ἐξίσου δ’ ἔφασαν καὶ οἱ Πυθαγόρειοι κενὸν […] ὁ διωρίζει τὰς φύσεις, ὡς ὅντος τοῦ κενοῦ χωρίσμοι τινὸς τῶν ὄρξεως καὶ [τῆς] διωρίσεως· καὶ τοὺς’ ἐξίσου δὲ πρῶτον ἐν τῷ ἀρίθμῳ· τό γάρ κενὸν διωρίζει τὴν φύσιν αὐτῶν. ἐξ ὧν μὲν οὖν οἱ μὲν φασὶν ἐξίσου ὁ δ’ οὖ φασι, σχεδὸν τοιοῦτα καὶ τοιοῦτα ἐστίν.” 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 οὖλον, non ἕν.886

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 enti887, 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 ἕν 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’interesse 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 annodati\textsuperscript{889} o di congiunzione organica\textsuperscript{890}.

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” quella che prima erano le due superfici esterne. In tal modo, eliminando tutto ciò che potrebbe frapporsi 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 frapporsi, cioè 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 “ἐν” per indicare questo risultato\textsuperscript{891}: avrebbe dunque ragione Casertano ad asserire, contro Untersteiner, che ἐν è complementare e οὐλομεν 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”\textsuperscript{892}

\textsuperscript{889}In questo punto modifico la traduzione di Radice; il termine greco è “ἀφη” 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 delatto 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 ἀφτο, 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 (γόμφοι) o colla (κόλλη), l’alternativa più sensata mi pare quella del tenere unite 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 συνεχεῖς ἄναγκη ἀπεστάθη, εἰ δὲ ἀπεται, οὔπω συνεχεῖς οὐ γὰρ ἀνάγκη ἐν εἶναι αὐτῶν τὰ ἅκρα, εἰ ἦμα ἐκεῖν”. Traduzione presa da Radice, Fisica, 445–47.) Che le parti in contatto fisico non necessariamente costituiscono 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.

\textsuperscript{890}“τὸ δὲ συνεχές ἄστι μὲν ὄπερ ἐχόμενον τι, λέγον δ’ εἶναι συνεχεῖς ὅταν ταῦτα γένηται καὶ ἐν τῷ ἐκκατέρου πέρας οἳ ἀποτνύται, καὶ ὅσπερ σημαινεῖ τούνομα, συνεχέται. τοῦτο δ’ οὐχ οἷον τε διοῦν ὁμοίων ἐν τοῖς ἐσχάτοις. τοῦτο δὲ διαφωνείσαντα μονολοι ὅτι ἐν τούτῳ ἐστὶ τὸ συνεχές, ἐξ ὧν ἐν τὶ πέρικο εἴγνωσθα ἐκάτῳ τὴν σύναψιν. καὶ ὡς ποτε ἄν γίνεται τὸ συνέχειν ἐν, οὐκότι καὶ τὸ ὅλον ἔσται ἐν, οὐκ οὔμορφο ή κόλλη ή ἀφή ή ἀποσφάσις”. Traduzione da Radice, Fisica, 445.

\textsuperscript{891}Riga 11: “συνεχεῖς ὅταν ταῦτα γένηται καὶ ἐν τῷ ἐκκατέρου πέρας οἳ ἀποτνύται”; ma il termine ricorre anche nelle righe 14, 15 e ben due volte nella riga 16.

\textsuperscript{892}Questo concetto mi pare molto importante nell’ottica di un raffronto con Parmenide: Parmenide, quando vuole riferirsi ai limiti dell’.orderso che lo mantengono saldo, utilizza l’espressione limite estremo, περάς πύματον (8.42); per quale motivo tale precisazione? Se si accetta la mia proposta la risposta è alquanto semplice; le estremità “interne” sono estremità degli ónων, 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’όn. In senso fisico esso corrisponde ai “limiti dell’universo” di cui Parmenide scrive nei frammenti fisici (πείρας’
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 έόντα (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
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 parrebbe 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 col 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 venirsì 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 concetto985 – costituisce dunque il proprium della continuità.

Una definizione più stringente, ma concettualmente identica986, 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 contatto987.

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

985 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.

986 Anche le parti precedenti e le parti seguenti sembrano un riassunto di quanto detto in Fisica V 3.

movimento, cioè quel tipo di mutamento 898 che consiste nel passare da un contrario all’altro (es. caldo-freddo) lungo una “serie graduata” di una specifica natura non sovrapponibile con altre 899. L’aspetto più interessante del punto di vista di uno studio parmenidemente 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 corruzione 900. 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 (этому), sul separato (χωρίς), l’essere a contatto (τὸ ἅπτεσθαι), sull’intermedio (μεταξύ), 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” (“συνεχός δὲ κνείται”), 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 diventare nero e il diventare bianco differiscono secondo la specie, […] Però, quando si raggiunge il bianco non si può andar oltre <nel processo di gradazione>: ecco perché il diventare 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 qualità 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. 225a 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” (“μάλλον γὰρ εἰς ὃ ἢ ἐξ ὧν κνεῖται οὐκομάζεται ὡς μεταβολή. διὸ καὶ ἡ φθορὰ εἰς τὸ μὴ ἄν μεταβολή ἐστι· κατοί καὶ ἐξ ὁντος μεταβάλλεται τὸ φθαρμένον· καὶ ἡ γένεσις εἰς δν, κατοί 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” (“όστε ἀνάγκη ἐκ τῶν οὐκομένων τρεῖς εἶναι μεταβολάς, τὴν τε ἐξ ὑποκείμενον εἰς ὑποκείμενον, καὶ τὴν ὑποκείμενον εἰς μὴ ὑποκείμενον, καὶ τὴν ἐκ μὴ ὑποκείμενον εἰς ὑποκείμενον.” Trad. Radice, 431.).
901 Generazione e corruzione sono però mutamenti 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 Esere 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 ἁμα καὶ χωρίς, καὶ τί τὸ ἅπτεσθαι, καὶ τί τὸ μεταξύ καὶ τί τὸ ἐφεξῆς καὶ τί τὸ ἑχόμενον καὶ συνεχές” Phys. 226b 18-20
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) una molteplicità (i colori) possa essere ridotta ad un’unità indivisibile (l’indivisibilità della specie in specie ulteriori), pur rimanendo sempre divisibile (nei colori). 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 ἀπεικόνα diventano παρεικόνα. 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. Dunque, il concetto di continuità può essere applicato a qualcosa di non prettamente fisico, sebbene rinvi 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 ὦ) <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”. 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 ὦ) si muove”, cioè un luogo, una quantità o una qualità.

3. Phys. 228a 20-24: questo passo presenta alcuni problemi di traduzione per cui riporto due diverse traduzioni 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 ὦ”, 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 κάν συνεχες τις αὐτοῦ συγχωρήη, πολλὰ διδεῖται τὸ συνεχὲς τῇ διαρίσει”, trad. Licciardi, Parmenide tradito, Parmenide tradito, 226.).

905 V. nota precedente.

906 “γένει μὲν οὖν καὶ ἐδέι κίνησις μαί σύτως, ἄπλος δὲ μία κίνησις ἢ τῇ οὔσία μία καὶ τῷ ἀριθμῷ· τὶς δ’ ἐν τοιούτῃ, δῆλον διελομένου. τρία γὰρ ἅπα τῶν ἀριθμῶν περί ἢ λέγομεν τὴν κίνησιν, δ’ ἢ ἐν ὦ καὶ ὦτε. […] τὸ δ’ ἄπλος μίαν ἢ ἄππα τούτως· καὶ ἐν ὦ γὰρ ἐν ἔν ὦτε καὶ ἢ ἐν ἄππα, ὕπαρκτον τὸ ὄν, καὶ τὸ ὄτε, ὕπαρκτον τὸν χρόνον ἐνα καὶ μὴ διαλειεῖται καὶ τὸ κινούμενον ἐν μὴ κατὰ συμβεβεβηκές, ὅσπερ τὸ λευκὸν μελανεῖσθαι καὶ Κορίσκον βαδίζειν, μὴδὲ κοινὸν· ἐπὶ γὰρ ἂν ἄπα ἄνθρωπος ὑγίαζειτα τῇ αὐτῇ ὑγίαζειν, ὅπως ἄνθρωπος. ἄλλ’ οὗ μία αὐτῇ, ἄλλ’ ἐδέιξε μία.” Trad. Radice, Fisica, 451.

907 “ἐπεὶ δὲ συνεχες πᾶσα κίνησις, τὴν τω ἄπλος μῖαν ἀνάγκη καὶ συνεχη, εἰσί πάσα διαρίσει, καὶ εἰ συνεχη, μίαν. οὖν γὰρ πᾶσα γένοιτ’ ἐν συνεχης πάση, ὅσπερ οὐδ’ ἄλλο οὐδὲν τοῦ τυχώντι τοῦ τυχόν, ἄλλ’ ἐσον ἐν τῇ ἑσχίσσω.”

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 analizzano 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 contigu i fra loro, ma solo quelli i cui estremi sono unificati.”

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.”

Prima di tutto analizziamo il secondo aspetto che ho evidenziato, cioè quello del nesso divisibilità-continuità, nel testo greco rinvenibile nell’espressione “ἐκπέρ πᾶσα διαιρετή”. Il termine ἐκπέρ 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/causeale – 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). 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 molteplici 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 διαιρετή); ipotizzando il secondo caso ritengo che già qui sia implicito il concetto di “divisione all’infinito” che costituisce un problema non indifferentere 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 argumentativo. 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 causeale, 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 sotolineerebbe che questa tensione è il proprīum, la proprietà caratteristica, del concetto di continuità. Entrambe le traduzioni, in realtà, presentano dei pro e dei contra in questo contesto, ma in ogni caso emerge chiaramente, una volta di più, che l’unità-

---

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 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 tale. 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” (ἐπεί δὲ συνεχῆς πᾶσα κίνησις, τήν τε ἀπλόδος 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 coincidono – 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 concetto. 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 "stato 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” che a sua volta è un “consecutivo in stretto contatto”, cioè qualcosa in cui c’è un ordine ben preciso, “per il posto che occupa, o per la forma, o per qualche altra determinazione”. 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. 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 numerica) ma basta che sia tale da dare all’oggetto preso in considerazione la sua forma propria, per esempio come le parti del corpo che costituiscono il corpo vivo. Ciò che è intero, dunque, è per sua definizione continuo.

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.

194 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.

195 L’argomento in senso stretto occupa le righe 228a 20 – 228b 1, tuttavia la questione tiene banco fino alla fine del capitolo (229a 6).

196 In alternativa εἶπεν πᾶσα διαφανεὶς potrebbe costituire un parallelismo col precedente ἐπεί 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”.

197 τὸ δὲ συνεχῆς ίστη μὲν ἐπερ ἔχωμεν ὁμ, Phys. 227a 10

198 ἔχωμεν δὲ ὃ ἐν ἐφεξῆς ἢν ἄπτηται, Phys. 227a 7.

199 ἢ θέσει ἢ εἴδει ἢ ἀλλο τινὶ οὕτως ᾿αροσθῆντος, Phys. 226b 35.

200 Phys. 227a 17-32.

201 Si ricordi che per Aristotele la serie numerica non è un continuo, v. supra n. 883.

202 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 alcuni 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 συνεχής ricorrono ben 184 volte. 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 (συνεχής), l’uno finirebbe con l’essere molteplice, perché il continuo è divisibile all’infinito.” 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. Tale questione è anche connessa al tema del rapporto tra le parti e il tutto; 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 termini. 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 esprimerli su di esso. Con queste precisazioni sul tema dell’uno è dunque evidente che, ancora fino ad Aristotele, il concetto di “unì” si muove tra il crinale dell’unicità monadica assoluta e quello dell’unità (arietà) 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 unì e οὐλον.

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 Perì Fύσεως.

924 I lemmi più ricorrenti sono συνεχēς (54 occorrenze), συνεχής (38), συνεχζος (30), συνεχη (27); seguono συνεχώς (10), συνεχῶν (9), συνεχεῖ (5), συνεχὲς (4), συνέχει (2); occorrenze singole per συνέχεια, συνεχία, συνεχέα, συνέχησις, συνέχως.

925 “ei μνα τοινων συνεχεως, πολλλα το δ νε; εις απειρον γαρ διαφετον το συνεχος.” 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”. (“έξα δ’ ἀπορίαν περὶ τοῦ μέρους καὶ τοῦ ὅλου, ἵππος δὲ νῦ πρὸς τὸν λόγον ἀλλ’ αὐτὴν καθ’ αὐτήν, πότερον ἢ ἢ πλείον τὸ μέρος καὶ τὸ ὅλον, καὶ πῶς ἢ ἢ πλείον, καὶ εἰ πλείον, πῶς πλείον, καὶ περὶ τῶν μερῶν τοῦ μὴ συνεχον; καὶ εἰ τὸ ὅλο ἢ ἢ ἐκάτερον ὡς ἀδιαφετον, ὅτι καὶ αὐτά 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 (𝒪ό (!((((∀))))) Φυσικα, 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 infinito si 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 infinito (come infinito materiale935, potenziale (non solo della divisibilità ma anche della processualità936) 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 applicare il 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 definita 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 infinito finirebbe con l’essere dovunque esteso senza alcun limite” (“Ήμες δ’ ἐπισκοποῦμεν περὶ τῶν αἰθήτων καὶ περὶ ἄν ποιοῦμεν τὴν μέθοδον, δρ’ ἐστιν ἐν αὐτῷς ἢ οὐκ ἐστι σῶμα ἄπειρον ἔτι τὴν αὔξησιν. λογικὸς μὲν οὖν σκοποῦμένος ἐκ τῶν τοιοῦτος δόξων ἢ οὐκ εἶναι· εἰ γὰρ ἐστὶ σωμάτος λόγος τὸ ἐπίπεδον ὀρισμένον, οὐκ ἐν εἴς σῶμα ἄπειρον, οὕτως νοητῷς οὗτος αἰθήτοις […] σῶμα μὲν γὰρ ἐστὶν τὸ πάντε ἐν τοῖς ἰδιατοῖς, ἄπειρον δὲ τὸ ἀπεράντως διεστήκτως, ἢστε τὸ ἄπειρον σῶμα πανταχεῖ ἐσται διεστίκτος 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.


934 Sarebbe necessario pensare ad un “corpo extracosmico” (“τὸ ἐξ οὐσία 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.

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 volessero dunque accettare la proposta di un Parmenide cosmologo per cui l’èōν 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’èōν 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’èōν è in quanto συνεχές, per Aristotele l’infinito potenziale è collegato al τutto 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

---

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” (“’ον ενεργεὶς οὐκ ἔστι σῶμα ἀπειρον” 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’èōν costituisca totalità del reale, es. Ranzato, Il kouro e la verità, 162.
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” (“ο’δ’ ἄνευ γε μεταβολῆς: […] έπει δέ το κινούμενον κινεῖται ἐκ τινος εἰς τι καὶ πᾶν μέγεθος συνεχεῖς, ἀκολουθεῖ τῷ μεγέθει ἡ κίνησις: διά γαρ τό τε μέγεθος εἶναι συνεχεῖς καὶ ή κίνησις ἐστίν συνεχῆς, δι’ αὐτή τὴν κίνησιν ἡ χρόνος θεωρεῖται γαρ ἡ κίνησις, τοσοῦτος καὶ ο’ χρόνος αἰεί δοκεί γεγονέναι” Phys. 212b 19 e 219a 10-14, trad. Radice, Fisica, 387.).
944 “Grazie all’istante – e precisamente per il fatto di distinguersi secondo gli istanti – il tempo è un continuo” (“καὶ συνεχεὶς τῇ δὲ χρόνος τόν νῦν, καὶ διηνέχεται κατὰ τό 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’intelletzione 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 avengono secondo questa sua identità, anche se il suo essere non è identico” (“Τὸ δὲ τό νῦν ἐστὶ συνεχείς χρόνος […] συνεχὲς γὰρ τὸν χρόνον τοῖς παρελθόντοι καὶ ἐσώμενον, καὶ πέρας χρόνον ἐστὶν γὰρ τοῦ μνήμης, τοῦ δὲ τέλειον, ἀλλὰ τοῦτ’ οὖν ὅσπερ ἐπὶ τῆς στιγμῆς μενοῦσις φανερῶς. διαρρέει δὲ διανύει, καὶ μὴν τοιοῦτο, ᾧ γὰρ ἔστιν τό νῦν, ἢ δὲ συνεῖς, ἢ ἐπὶ τούτο, ἢ δὲ τοῖς καὶ τοῖς μοναδικοῖς λοιποῖς (οὐ γὰρ ἡ αὐτὴ ἢ τῆς στιγμῆς τῇ νοῆς· διαρροῦντως γὰρ ἄλλη καὶ ἄλλη· ἢ δὲ μα, ἢ κατὰ πάντη)—οὕτω καὶ τὸ
modo in cui i segmenti lineari componenti una linea sono uniti fra di loro tramite il punto\textsuperscript{445}.

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\textsuperscript{446}. In questo modo, Aristotele riesce non solo a spegiare in che modo si transitì 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.\textsuperscript{447} Mi pare, dunque di poter concludere che anche in questo caso il concetto di continuum (a) rende possibile l’\textit{unità} (in questo caso del tempo), (b) e fà sì che il molteplici, potenzialmente infinito ed indistinto, si raccoglia 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 (e) 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 \(X_{b,1}\)). Continuano a tornare i medesimi caratteri: \textit{unificazione, legame indissolubile e ordine/regola}.

4. Del vuoto. Poiché il continuo è senza interruzioni, un’ipotetica interruzione costituirrebbe qualcosa di \textit{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

\[\text{nòn tô mên tô χρόνου διάρεις kata ðònaìmûn, tô dè péras àmforôn kai énôtis}: \; \xi\; \xi\; dê tæotû kai kata tæotû \; \xi\; \xi\; diàræisê kai \; \xi\; \xi\; ðêvòs, tô dè ïeina õ oû tæotû." \textit{Phys.} 222a 10-19, trad. Radice, 405.\]

\textsuperscript{445} "<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’” (\"ukolóthèi dê kai tò toû pòs tê stigmê kai õ ygr õ stigmê kai synechê tô mêkos kai õrâçê : õstê yâr tôu mên arçû tô dê têleutê. õlû’ õstôn mên oûto lamabêñ tê õs ðêsı χρómenos tê miâ, ânâêkê ëstasthû, êi õstêa arçê kai têleutê õ autê stigmê tô dê yvû diâ tô kînêðêsîa tô fêrmûmenôn aïeî êterôn. õðêșê’ ô χρόños àrîthmûs õuy õs tê õs autêc stigmêc, õstê arçê kai têleutê, õlû’ õs tô êxÏçata tôs ðrâmâçês ìâllûn—êi õuy õs tô mêrê, diâ tô dê ëîrûmenôn (tê ygr mûsê stigmê õs ðêsî ðrêthêta, õstê îreîmenûm ñumîñêta, êi êitê fíanêrôn õtû õûdên mûrîôn tô yvû tôu χrûnon, õûdû’ dê diàræïscê tôc kînêpscôc, õsper õûdû’ stigmê tôc ðrâmâçê, ãiê dê grraûmûi ai dûc tôc mûa(12,102),(987,970)

\textsuperscript{446} 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).

su completezza, in <perfetta> continuità.\footnote{948} 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 fonderisi. Si potrebbe considerare l’indivisibile come limite di sé stesso, ma se si andasse a fondere con un altro indivisibile (usualmente 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 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 punto costituiscono solo confini fra di essi, separano il segmento A ed il segmento B ma non sono costitutivi dell’intero.\footnote{949} Dal secondo capitolo in poi Aristotele procede a mostrare le

\footnote{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 ἄστι διάστημα ἔτερον τῶν σωμάτων, οὔτε χωριστὸν οὔτε ἕνεργεία ὁ, διάλαμβανε τὸ πᾶν σῶμα ὅστε εἶναι μὴ συνεχές, […] ἥ καὶ εἰ τί ἔξο τοῦ παντὸς σώματος ἐστὶν ὄντος συνεχόσι.” 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.

\footnote{949} L’argomentazione intera occupa tutto il capitolo I 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’ έστι συνεχές καὶ ἀπότομον καὶ ἕφεξης, ὡς διώρισται πρότερον, συνεχή μὲν ἄν τὸ ἐσχάτα ἐν, ἀπότομον δ’ ἄν ὁμα, ἕφεξης δ’ ἄν μηδέν μεταξὺ συγγενές, ἀδύνατων εἰς ἀδιαιρέτων εἶναι τ’ συνεχές, ὄνον γραμμή ἐκ στημάτων, εἴπερ ἡ γραμμή μὲν συνεχῆς, ἢ στήμη δ’ ἀδιαιρέτων. οὔτε γὰρ ἐν τὰ ἐσχάτα τῶν στημάτων (οὐ γὰρ εἶστι τὸ μὲν ἐσχάτον τὸ δ’ ἄλλο τι μέρον τοῦ ἀδιαιρέτου), οὔτ’ ἄμα τὰ ἐσχάτα (οὐ γὰρ ἐστὶν ἐσχάτον τοῦ ἀμέροιον οὐδὲν ἐτέρον γὰρ τὸ ἐσχάτον καὶ οὐ ἐσχάτον). ἔτει δ’ ἄναγκη ἦτοι συνεχές εἶναι τὰς στήμας ἢ ἀπότομαν ἄλληλον, εἰς δ’ ἐστὶ τὸ συνεχές· δ’ δ’ αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ πάντων τῶν ἀδιαιρέτων. συνεχῆς μὲν δὴ οὐκ ἂν εἰσὶν διὰ τὸν ἐφισμένον λόγον ἀπέται δ’ ἴπταν ἢ ὀλὸν ὀλόο ἢ μέρος μέρους ἢ ὄλον μέρος. ἔτει δ’ ἀμέρας τὸ ἀδιαιρέτον, ἀνάγκη ὀλὸν ὀλόο ἀπόστημα. ὀλὸν δ’ ὀλοῦ ἀπότομον οὐκ ἐστὶ συνεχῆς, τὸ γάρ συνεχές ἐξεῖ τὸ μὲν ἄλλο τὸ δ’ ἄλλο μέρος, καὶ ἀπαρέστει εἰς οὕτως ἔπειρα καὶ τόπῳ κεχωρισμένα.” Trad. Radice, 485.) e Phys. 231b 10-18 (“poi <in continuo> 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 <supporte> un intermedio diverso per generare. 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 concluse Zenone coi suoi celebri paradossi. 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 molteplicità a favore quindi dell’unità, ma contro la possibilità stessa di parlare del mondo in termini di unità e molteplicità. 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 movimento. 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 assottigliabile, allora esso si può applicare solo a corpi che siano continui o per lo meno in contatto. 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;

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 prende 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).


L’argomentazione che, a partire dalle dimostrazioni di Aristotele sul movimento semplice e se ne ricordano, si trova principalmente in Phys. VII 242a 37–49 (= Phys. VIIa 242a 4–14).

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 immobili e i corpi immobili siano in un rapporto di continuità. E in reciproco contatto, in
continua del moto, inoltre, “da tutti loro scaturisce una qualche unità”\textsuperscript{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 dimostrò il fatto che Aristotele accettò anche il semplice contatto\textsuperscript{956} – va vista principalmente nell’ottica di “ciò che non è interrotto”, unintermitting; infatti “fra i continui non c’è nulla in mezzo. In conclusione, c’è dubbio che tra il primo estremo del mosso e l’ultimo del motore non si ha intermedio”.\textsuperscript{957} Particolarmente interessante è l’esempio prattico del come si genera la conoscenza sensibile, cioè con delle modificazione che partendo dall’esterno “vengono trasmesse” al nostro corpo mediante il contatto fisico;\textsuperscript{958} ciò non sarebbe possibile se ci fosse un “vuoto” che bloccasse tale movimento.\textsuperscript{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 immodificabile (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 pedante\textsuperscript{960} in quanto si tornerebbero a ripetere sempre i medesimi concetti, per cui mi limiterò a indicare i

---

mostrato tale che una qualche unità scaturisca da tutti loro”. (“‘Αλλ’ ει τὸ κινοῦν πρῶτος κατὰ τόπον καὶ σωματικὴν
κίνησιν ἀνάγκη ἢ ἀπεσταθῇ ἢ συνεχῆς εἶναι τῷ κινούμενῳ, καθὰπερ ὁρθῶν ἐξί πάντων, ἀνάγκη τὰ κινούμενα
καὶ τὰ κινοῦντα συνεχῆ εἶναι ἢ ἀπεσταθῇ ἄλληλον, ὅστ’ εἶναι τί ἐς ἀπάντων ἐν.” trad. Radice, Fisica, 573.).
\textsuperscript{955} V. nota precedente.
\textsuperscript{956} Supra 952.

957 “τῶν δὲ συνεχῶν σύνδεσις μεταξὺ. φανερῶν οὖν ὅτι τὸ κινούμενον καὶ τὸ κινοῦντος πρῶτον καὶ ἐστὶ
πρὸς τὸ κινούμενον σύνδεσις 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 se, con 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 ἄρ’ αὐτοῖο πρὸς ἄλλο ἢ ἢ’ ἄλλου πρὸς αὐτὸ κινεῖν μὴ
ἀπέσταθον, ὅστε φανερῶν ὅτι τὸ κατὰ τόπον κινούμενον καὶ κινοῦντος σύνδεσις ἐστὶ μεταξὺ”. 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” (“εὖτε ὅν τοῦ ἐστὶ τὸ ἄλλο πρὸς τὸ κινούμενον ὑπὸ τῶν ἀσθενῶν,
ἐν ἀπαισί γε τούτων φανερῶν ὅτι ἄν ἐστὶ τὸ ἐστὶ τὸ ἐστὶ τὸ ἄλλο πρὸς τὸ κινούμενα τὸ μὲν γὰρ
συνεχῆς ὁ ἄρ’ τοῦ δ’ ἀφ’ τὸ σῶμα. πάλιν δὲ τὸ μὲν χρῶμα τὸ φωτί, τὸ δὲ φῶς τῇ ὤψι.” 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
vincivo/presente paecontra) ciò che secondo i sensi sarebbe disperso (o per lo meno lontano/assente ἀπαντών),
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 χινεχ-). Tra le principali συνεχ- (180
occorrenze), συνεχὸς (132), συνεχῆς (102), συνεχῆ (80).
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 particolare 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 Problematas 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 (συνεχες), 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 (ἐν καὶ συνεχές)”. Questa traduzione è di Giannantoni; come si nota in modo evidente egli non esita a tradurre συνεχές come “unito”, prendendo spunto quindi direttamente dal significato della radice e del verbo συνέχες da cui deriva, proprio come consigliato dallo stesso Aristotele in Fisica 227a 14. Cosa cambia dunque tra “ἐν” e “συνεχές” 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 συνεχές rende ragione dell’ ἐν, spiega come ci si sia ritrovati a quell’ ἐν, 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 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 collocerò 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 «ἐπιστήμων δὲ καὶ συνεχές ἐν αὐτῷ πᾶν τὸ ὄνομα μένει πιεζομένων ὑπὸ τοῦ ἀέρος, ἐως ἐν ἀποστολῇ πάλιν ὑπ’ αὐτοῦ, τῆς δὲ ἄρχης μενούσης, καὶ τὸ ἄλλο ὡς αὐτῆς κρέμαται ὄνομα ἐν καὶ συνεχές,” 915a 16-19, trad. Giannantoni.

Platone è molto più parco nell’uso del concetto di continuità, infatti le ricorrenze dei termini con radice συνέχ- 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 velocemente alcuni passi:

- Fedone 98 d 1-2: “tà ὀστὰ μετὰ τῶν σαρκῶν καὶ δέρματος ὃ συνέχει αὐτὰ.” 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: “νῦντὸν συνεχῆς ἐνός 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 e 5-6: “καὶ ὦς ἀληθῶς τὸ ἐγαθόν καὶ δέον συνεδυνα και συνέχειν οὐδὲν οὐφινται.” “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 disolutezza”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 πολλά τε καὶ πάσας τις 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.
967 “φασι δ’ οἱ σοφοί, ὦ Καλλίκλεις, καὶ ύπαρξαν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ άνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχουν καὶ φύλαν καὶ κοινωνίαν καὶ συνεργάσθη καὶ δικαίωσιν καὶ δικαιοκρίνει, καὶ τὸ ἔσον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλώσαν, ὦ ἑταῖρε, οὐκ ἁκούσμαν οὐδὲ ἀκολουθίαν”. Gorgia 507 e 6, trad. Reale, 915.
968 “ὅτι λέγειν ὦς τὸ ὅν πολλὰ τε καὶ ἐν ἔστεν, ἔβραθε δὲ καὶ φιλιὰ 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\textsuperscript{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 fusò 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 del cieli concentrici\textsuperscript{972}. L’analoga cosmica è esplicitata sin dalle prime righe, allorquando 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 fusò della Necessità, da cui dipendono tutti i moti di rivoluzione.”\textsuperscript{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 fusò della Necessità\textsuperscript{974}) 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 “ἐν, συνέχες” – che di fatto alla luce di tutte le osservazioni fatte finora sembra essere un’endiaedro – per indicare il cosmo/realtà goda di una fortuna che va ben oltre il testo Parmenideo (beninteso: se il soggetto parmenideo è l’ἐὸν-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...

\textsuperscript{971} Trad. Reale, 1461.


\textsuperscript{973} “καί ἵδεν αὐτόθι κατὰ μέσον τὸ φῶς ἐκ τοῦ οὐρανοῦ τὰ ἄκρα αὐτοῦ τῶν δεσμῶν τεταμένα· εἶναι γὰρ τούτῳ τὸ φῶς σύνδεσμον τοῦ οὐρανοῦ, οἷον τὰ ὑποχάρατα τῶν τριμήνων, οὐτὸ πάσαν συνέχον τὴν περιφορὰν· ἐκ δὲ τῶν ἄκρων τεταμένων ἄνγκης ἄρθραν, δ’ ἐν γὰρ πάσαν ἐπιστρέφεσθαι τὰς περιφορὰς· οὐ τὴν μὲν ἡλικίαν τε καὶ τὸ ἀγκάστρον εἶναι ἐξ ἀδάμαντος, τὸν δὲ σφόνδυλον μεικτὸν ἐκ της τούτου καὶ ἄλλου γενόντων” Rep 616 b 7 – c 7, trad. Reale, Platone. Tutti gli scritti., 1324.

\textsuperscript{974} V. i testi citati alla nota 972.
inequivocabile che questo è il senso specifico del termine\textsuperscript{975} e che dunque Parmenide, a meno di intenderlo come un’isolata isola solitaria nel mare della grecità\textsuperscript{976}, non poteva che avere questo senso in mente quando scrisse che l’ἐὸν è “ἐν συνέχεια”. 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 συνέχεια 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 indissoluble, 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 attestazioni\textsuperscript{977} 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 spurio\textsuperscript{978}, 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 pervenutici:

- 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

\textsuperscript{975} In realtà, come si vedrà, il senso che emerge prima di Parmenide è quello della legatura indissoluble, che però implica già, come vedremo nei singoli esempi, il passaggio almeno dalla duality all’unità (es. Iliade 4 133).

\textsuperscript{976} Si noti che questo è il modo in cui la vulgata tout court ha letto Parmenide: in un primo momento gli ioni si occuparono di questioni cosmologiche; in seguito, senza alcun aggancio alle filosofie ioniche, farebbe la sua comparsa Parmenide, il quale parlarrebbe di un misterioso “Essere”; successivamente, si svilupparono le 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

\textsuperscript{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 “συνέχεια” e come analogia cita quello che noi classifichiamo come frammento 31 di Empedocle, cioè “come allorché il caglio legò e inchiodò il bianco latte” (“ὦς δ’ ὄντ’ ὅπος γάλα λευκόν ἐγώρφωσεν καὶ ἔδησε” trad. Giannatoni). 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 συνέχεια per descrizione l’azione di Contesa e Amicizia nel legare il molteplice e l’uno (“ὦς τὸ ἐν πολλᾶς καὶ ἐν ἑαυτῷ, ἔχθεια δὲ καὶ φιλία συνέχεια,” “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’altro è una conferma del senso del termine in Platone (e in Plutarco) e un flebisce indizio sul fatto che magari Empedocle utilizzò questo termine in una porzione di testo non pervenuto; 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.

\textsuperscript{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. Ioni 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. Ioni e Pitagorici., 376.
opportuno citare questo frammento, seppur tenendo a mente questa problematica. Leggiamo dunque 44 B 21.9-10: “ché è riferita proprio al cosmo. 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.

  o Una prima oc当地Selfzione assai rilevante è quella del frammento 179: “παίδες ἀνιήντες οὖν γρήγορα· ἐν μάθουσαν οὖν μονοθείαν οὐς ἀγνώθην οὐδ’ ὑπὲρ μάλιστα τὴν ἄρετὴν συνέχεια, τὸ αἰδεῖσθαι μάλα γάρ ἐκ τούτων φυλεῖ γέγνεσθαι ἢ αἰδός”. 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 ἄρετὴν συνέχεια], il senso dell’onore [αἰδεῖσθαι]: poiché proprio attraverso quelle discipline suol sorgere [nei giovani] il senso dell’onore [αἰδοζ’]. Come è evidente, Giannantoni traduce in un modo molto libero che sembra addirittura snaturare il senso di quel “συνέχεια”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. Συνέχεια, 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 ἄρετὴν), 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 fondamentalità a cui si è accennato poco fa, ma rimarrebbe comunque il senso letterale del Συνέχεια 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.
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 “αιδεῖσθαι” e “αιδός”; è il “provare” questa sensazione di rispetto/pudore (αιδεῖσθα) che garantisce che vi sia la virtù del rispetto/pudore (αιδός), essi non sono sinonimi; se lo fossero si cadrebbe in un circolo vizioso di autofondazione.
significato di “contenere”, dunque “τὸ αἴδεισθαι” è l’azione che più di tutte le altre contiene virtuosità, percio 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 (“φαύλων ὁμιλή συνεχῆς ἡξίν κακῆς συναύξει” cioè “la continua compagnia dei cattivi fa aumentare nell’uomo la disposizione al male”983) e nel frammento 241 (“πόνος συνεχῆς Ἑλαφρότερον ἑαυτῷ συνθετεῖρ γίνεται” cioè “la fatica continuata divien 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 intermittente985. 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 γάρ τοι ὑδατι συνέχεσθαι εἰκός πνεύμα”; 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’ ἄφρα κινήσωσα τυχὲν συνεχοῦς”, 68 B 5.15); “rotando su se stessa continuamente” (“στελούμενον δ’ ἐν ἑαυτῷ συνεχοῦς”, 68 B 5.20); Traduzioni di Giannantoni.
986 Reale, I presocratici, 1333.
987 In realtà il termine συνεχής compare nel frammento 30 al verso 27 (Reinhold Merkelbach e Martin Litchfield West, Fragmenta Hesiodea (Oxonii: Clarendon Press; Oxford University Press, 1999)), tuttavia, vista la frammentarietà con cui ci si 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 corne di una bestia, unendole, e adornandole con anelli d’oro: “mız δε τόσον μὲν ἔγγραφ ἀπό χρύσος ὡς ὅτε μήποτε // παιδὸς ἔγγραφ μίαν θ’ ἣδει λέξεται ἵππον, // αὐτῇ δ’ ἀτ’ θεήνεν ὅθ’ ἄλοιπος ὁ ωκής // χρύσειοι σύνεχος καὶ διπλὸς ἤντεκο θόρης”

In italiano due tra le più celebri traduzioni, quella del Monti (1825) e di Romagnoli (1924) traducono quel σύνεχος 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 corne. Artefice perito le poli, 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 corne ben sedici palmi: bene acconciate entrambe le aveva l’arte esecuto, e, rese lisce, d’oro vi avea sovrapposto l’anello”. In realtà già quest’altra traduzione non fa che confermare ulteriormente il senso profondo del concetto espresso dalla radice σύνεχ-. 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 corne allo stato grezzo. Dunque, il verbo σύνεχω permette il passaggio da una molteplicità disorganizzata ad un’unità ordinata.

• La seconda parte del verso 132 e l’intero verso 133, cioè “ὅθ’ ἄλοιπος ωκής // χρύσειοι σύνεχος καὶ διπλὸς ἤντεκο θόρης” 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*, 20, 478: “Δευκαλίωνα δ’ ἔπειθ’ Ἧππος δέος // τάξις τοι περίτης // μάχην θυμαλγέ θεωρής”, cioè “colpi Deucalione li dove i tendini si uniscono”. In questo caso è presente la variante con ics (έ) 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: “οἱ ρα τότ’ ἀλλήλους † μάρην θυμαλγέ’ ἐχοντες συνεχεός ἐμάρχοντο δέκα πλάσιος ἐναυστούς”, “Di fronte gli uni agli altri, con animi gravi di bile, stati eran senza posa, dieci anni continuò in lotta”. Il senso è ancora quello di continuo come ininterrotto.

Oltre a queste poche citazioni, l’unico altro autore antecedente il VI secolo – quindi sicuramente prima di Parmenide – avrebbe rinnovato termini derivanti dalla radice συνεχ- sembra essere Esopo:  

• *Favola* 235, *Le vespe le pernici e il contadino*: righe 1-2: “σφικτής ποτε καὶ πέρδικες δίψει συνεχόμεναι ἣκον 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…).

990 Monti: “Intanto Giove, […] incessante pioveva”; Romagnoli: “e Giove continua pioggia versava”.
992 Ricerca effettuata tramite i mezzi informatici messi a disposizione dal sistema TLG.
993 Per la numerazione seguì all’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 συνεχομένη) 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 2994 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 συνεχοῦσα τὸ πόνο ταλαιπωροῦμεναι”, 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 μῦς συνεχῶς ἀναλισκόμενοι”, “poiché i topi venivano catturati di continuo”, e in altre favole che si ritiene inutile citare in modo dettagliato.

Cioè 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-εχο, 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 συνεχῆς e secondariamente dal verbo συνέχω – generalmente al participio – per indicare un’attaccatura indissoluble. Infine è possibile trovare una sola volta l’aggettivo συνεχῆς (Iliade 12.26) con un significato che di fatto coincide con quello avverbiale. Nessuna attestazione del sostantivo συνέχεια.

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 momentaneamente 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 indissoluble. Inoltre fa la comparsa, per la seconda volta in assoluto, il termine συνέχεσθαι già visto in...

---

994 Nella categoria “Fabulae Syntipae philosophi”.
995 Sono le Fabule 87, 123, 145, 165, 196, 211, 220, 236 e 253; a queste si può aggiungere la 137aliter del gruppo Fabulae (dodecasyllabi).
996 In realtà due considerando anche il frammento 30 di Esiodo (v. supra n. 987).
997 Per le prime attestazioni bisogna aspettare Platone (Sofista 262c 1 e 262c 1) e Lisia (Orazione 124 frammento 1.7).
998 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.

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 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*. In questo saggio egli cerca di dimostrare per quale motivo è scorretto attribuire al grande Erate una teoria monistica: dopo aver esposto in modo succinto alcune spiegazioni per cui la ricostruzione storica tradizionale partirebbe dalle premesse sbagliate, si concentra sulla frase che Simplicio utilizza per introdurre la citazione completa del lungo frammento 8: “se non temessi di sembrare puntiglioso volenteri unirei a queste mie note i non molti versi di Parmenide sull’unità dell’essere [πέρι τοῦ ἐνός ὄντος], sia per dar fede a quanto ho detto, sia perché lo scritto di Parmenide è raro”

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 contrario. 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 erronee 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 argomentato all’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 τοι μὴ δοκῆτε γλύσχρως, ἥδεός ὦν τὰ περὶ τοῦ ἐνός ὄντος ἔσε, τοῦ Παρμενιδίου μηδὲ πολλὰ ὄντα τοῖς ὑπομνήμασι παραγράφαμι διὰ τὰ τὴν πιστὴν τῶν ὑπ’ ἐμὸν λεγομένων καὶ διὰ τὴν σκάνην τοῦ Παρμενιδίου συγγράματος” 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? Si potrebbe obiettare che il frammento 4 può trarre in inganno i moderni ma non Simplicio, e per questo, quindi, sarebbe valida l’affermaazione simpliciana per cui solo nel frammento 8 si discutono delle “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 parlarrebbero di altro. Insomma, sembrerebbe che Simplicio alternasse momenti di acume a momenti di fraintendimento. 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. 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 eunucleari dei passaggi in cui il tema viene esplicitato, bisogna ipotizzare che certe considerazioni siano evidentemente 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.

Barnes intende l’espressione τὰ περὶ τοῦ ἕνος ὄντος ἐπὶ 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 “ἐν τοῦ δόν” indica l’“essere-uno” in quanto “Essere”, ed in effetti Simplicio utilizza spesso questa espressione per riferirsi all’ἕν parmenideo in generale; il fatto che sia detto “ἐν” 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 ἕνος ὄντος può dunque si significare “dell’unità dell’ἕν”, ma anche semplicemente “dell’ἕν unico” o, se vogliamo attenerci al senso che stiamo cercando di far emergere “dell’ἕν 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 ἕνος ὄντος ἐπὶ non implica strattamente – 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 ἕνος ὄντος ἐπὶ 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 concentrarsi 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 trádito, Parmenide tradito, 177 nota 295.
A questo punto possiamo dunque avanzare la nostra ipotesi di lettura di queste righe simpliciane: se l’ἐόν 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 ἔόντα), 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 fratteso 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.

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. 8.5-6, (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 passi 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’ἐόν 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 ἔόντα – 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 ἔόντα che furono e non sono più o che saranno e non sono ancora.

1. Frammento 8 verso 4 - ἐστι γάρ ὁ λομέλες τε καὶ ἀτρεμῆς ἢδ’ 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’ἐόν era o sarà; l’ἐόν è ora (νῦν) nel senso che in ogni tempo, passato o futuro, è sempre interamente l’insieme di tutti gli ἔόντα, a prescindere dal fatto che essi siano o no in un dato momento (infra pp. 239-241). Gli ἔόντα, per contro, pur “essendo sempre” in questo senso partecipativo rispetto alla realtà dell’ἐόν (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/μουνογενές e il (2) problema dell’espressione ἦδ’ 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: μουνογενές e οὐλομελές. Il verso 8.4 nell’ultima edizione aggiornata Diels-Kranz risulta così:

ἐστι γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἦδ’ ἀτέλεστον’

Questa versione tuttavia è accettata solo dalla 5° versione in poi, nell’edizioni precedenti veniva infatti riportato:

οὐλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἦδ’ 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 ἄγνενητον (ingenerato) sia μουνογενές (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 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 semantico. 1013. La versione che invece vediamo stampata ora (ἐστι 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 5ª edizione del Die Fragmenten 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 οὐλον μουνογενές 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 οὐλον μουνογενές è infatti accettata da grandi critici come Coxon1019 e Laks1020.

Seconda questione: ἦδ’ ἀτέλεστον’. Letteralmente ἀτέλεστον significa “senza limite”, “infinito”. Come può l’έν οὐκ ἀτέλεστην (“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 rimpiazzarsi al testo

1012 Tale significato è tipico del participio sostantivato, usato spesso anche da Platone: τὸ γιγνόμενον ciò che accade (Teeteto 161b), ὁ γεγονότος fatti passati (Repubblica 392d) o esseri passati (Leggi 896a).
1013 «μουνογενές 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.
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. Whittakeripotizza che la modifica 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 // ἀτρεμη ἐξκάνην καὶ ὁμοίο πᾶσαν καὶ ἄτεραλ κῆθος ζωῆ”, cioè “quella vita salda (ἀτρεμη), tutta insieme (ὁμοίο πᾶσαν) e già senza limiti (ἄτεραλ κῆθος)”; che Plotino si stesse richiamando a Parmenide 8.4 è assai probabilmente visti i termini, perciò è effettivamente possibile che vi sia stata una modifica 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 operataipotizza. Se si tratta dunque di una modifica, quale sarebbe la versione originaria?

L’emendazione maggiormente condivisa è “vably telēstov”, 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 II 4548, 7, iscrizione del IV sec. a.C.”. Meno probabile, dunque, la correzione in “öövy telēstov”, “non infinito”, 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  omérica non si rendesse conto che, con tale modifica, stava eliminando una negazione ribaltando quindi il senso della frase. Se la versione originale fu veramente “öövy telēstov”, 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 “vely telēvou”; “vely telēvou” e infine “vely τέλειον.”

Vi è poi l’ipotesi di Cerri, che consists 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, perché è tutt’insieme adeso”. L’aggettivo andrebbe dunque inteso come un predicato nominale delle copule al passato e al

---

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, Parmenides Eleatae Carminis reliquiae. De vita ejus et studiosi 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 finezze 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.
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 ἄνδρας τέλειον di Owen che pure sembra accettare, tuttavia non mi pare venga seguito da nessun altro studioso.
futuro.\textsuperscript{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.\textsuperscript{1030}

Un’altra possibilità, sebbene non ho trovato nessuno che la difendesse\textsuperscript{1031}, è che il verso originale terminasse con “ἡδ’ ἀτέλεστον”, come ci trasmettono alcune delle testimonianze più antiche\textsuperscript{1032}. 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 ἁγένητον 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 Simplicio\textsuperscript{1033} ed è condivisa da un nutrito numero di studiosi\textsuperscript{1034}. (2) Seconda un’altra interpretazione, ἀτέλεστον


\textsuperscript{1030} Dopo aver esposto alcune intelligenti critiche circa l’incrongruenza tra questa emendazione e le eltture globali di Manchester e Cerri (Pulpito, \textit{Parmenide e la negazione del tempo}, 168–70 e relative note.) Pulpito argomenta in merito al fatto che se Parmenide nega che l’ißen possa essere incompiuto in un momento qualsiasi del passato o del futuro, implicitamente sta ammettendo la temporalità. Per un approfondimento v. Pulpito, 170–72.


\textsuperscript{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, \textit{Parmenide}, 64.); personalmente non concordo con questa ipotesi, non vedo per quale motivo dovrebbe 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 spiegherà più avanti (infra pp. 235-235).

\textsuperscript{1033} Tuttavia, come rileva Colli (Giorgio Colli, \textit{Gorgia e Parmenide: lezioni 1965-1967}, a c. di Enrico Colli (Milano: Adelphi, 2003), 148.) Parmenide usa ἀτάθσος in 8.21 e la differente terminologia sarebbe prova del fatto che i due termini indicano concetti diversi.


204
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 –tòv ha un senso passivo di possibilità”\textsuperscript{1035}. (3) Infine, c’è chi legge “senza un fine (a cui tendere)”\textsuperscript{1036}, riproponendo quindi una lettura concettualmente simile alla precedente.

Un’ultima ipotesi è quella formulata recentemente da Kurfess\textsuperscript{1037}, secondo cui la variante con ἀγένητον, in realtà, sarebbe un altro verso. In questo modo si potrebbe anche risolvere il problema dell’οὐλομελές, visto che tutte le varianti che riportano οὐλομελές terminano con ἀγένητον: la variante οὐλομελές-ἀγένητον potrebbe essere la versione originale di un dato verso “x” non catalogato e la variante μονογενές-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’éòv, 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 8.22-25\textsuperscript{1038} – e quella proposta da Pulpito seguendo l’emendazione Manchester-Cerri, sebbene con alcune precisazioni riguardo il concetto di vòv. Secondo Pulpito negare che l’éòv 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”, vòv appunto\textsuperscript{1039}. Ritengo che questo non sia affatto un problema nella lettura qui proposta: se infatti l’éòv è la Realtà Tutta nella sua interezza, essa è accessibile solo per via razionale\textsuperscript{1040} 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’éòv 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

\textsuperscript{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, 4º Ed. (Frankfurt am Main: Klostermann, 2017), 31.

\textsuperscript{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. Contrà Pulpito, per cui questa traduzione “esprimerebbe un carattere indimostrato nel contesto del frammento 8” (Pulpito, Parmenide e la negazione del tempo, 167.).


\textsuperscript{1038} Infra pp. 253-260.

\textsuperscript{1039} “A rigore, se l’essere è eternamente presente, non solo non era e non sarà incompiuto, ma nemmeno era o sarà compiuto, nemmeno 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.

\textsuperscript{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 circa\(^{1041}\) 16 attestazioni, alcune delle quali presentano variazioni nei diversi manoscritti\(^{1042}\), che nel loro insieme ci propongono 4 varianti principali diverse; a queste bisogna poi aggiungere le varianti proposte dai moderni (Albertelli-Wilson\(^{1043}\), O’Brien\(^{1044}\), Vetter\(^{1045}\)). 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) οὐδὲν μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ’ αὐτέλεστον. Questa versione è rinvenibile in

a. Simplicio *In Phys*. 145.4\(^{1046}\). Questo è il punto in cui Simplicio decide di copiare per intero 8.1-52, cioè presumibilmente copiando da una delle copie in suo possesso\(^{1047}\). Chi accetta questa versione normalmente giustifica la propria scelta basandosi anche su questo fatto\(^{1048}\); esistono tuttavia alcuni aspetti che possono farci sospettare della qualità di questa copia, nonché delle reali conoscenze simpliciane del testo parmenideo\(^{1049}\). Inoltre, poco più oltre Simplicio commenta i versi citati e riprende

\(^{1041}\) Alcune, come vedremo, non sembrano vere citazioni diretta 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 μουνογενές 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 (μουνογενες solo in Peyron, Heiberg). Per Passa (*Passa, Parmenide*, 65.) questo non è un problema in quanto o potrebbe essere frutto di una modifica successiva, oppure potrebbe essere la forma originale, mutata poi in μουνογενες 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).


\(^{1046}\) Il manoscritto E riporta la forma μουνογενες, *supra* n. 1042.


\(^{1048}\) 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.

alcune “parole-chiave” e in *In Phys.* 147.15 ritroviamo proprio μονογενές\textsuperscript{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 *In Phys.* 87.21, sebbene solo come citazione parziale “οὐλόν μονογενές τε”\textsuperscript{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”\textsuperscript{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 (οὐλόν μονογενές τε), con il chiaro intento di mostrare che per Parmenide l’‘èn è principalmente “οὐλόν”, intero. Segue immediatamente la citazione di 8.25, dove si afferma che

\textsuperscript{1050} Cfr. *supra* n. XX; sul valore da dare a questo “errore” *infra* p. 224.

\textsuperscript{1051} Il manoscritto F riporta la forma μονογενές, *v. supra* n. 1042.

\textsuperscript{1052} “Ora, se si prende nel senso di “continuo”, l’uno finirebbe con l’essere molteplice, perché il continuo è divisibile all’infinito” (“iī μὲν τοῖνοι συνεχεῖς, πολλὰ τὸ ἐν· εἰς ἄπειρον γὰρ διαιρέτον τὸ συνεχῆς.”185b 9-11, trad. Radice)
“l’ēōv è continuo e si unisce con l’ēōv”, giusto per ribadire una volta in più che la continuità, poiché lega, costituisce l’insieme intero. Nella discussione che intverremmo fra poco vedremo i vari modi in cui si è inteso quel “μονογενές”, tuttavia, mi pare il caso di fare subito una riflessione: in che misura il concetto di “μονογενές”, 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, oδολος, 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 οδολος, 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 οδολος. La citazione di “μονογενές” 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 μονογενές o ουλομελές. Questa osservazione vale per la quasi totalità dei passi citati; su questo aspetto tornerà 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’ēōv Parmenide 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 studiosist1054, qui importa solo sottolineare che, come nel caso precedente, solo ed esclusivamente per lo scopo della citazione, è irilevante che si abbia μονογενές o ουλομελές, 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 μονογενές, 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 trádito, 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: οὐλὸν ἄκινητον τ’ ἔμεναι τὸ πάντ’ ἄνωμος·; 30.17: οἶον, ἄκινητον τελέθει, τὸ πάντ’ ὄνομ’ ἐναι. Per l’analisi completa del verso vedi infra pp. 263-266.
1057 L’unica differenza è l’iniziale οὐλὸν/οἶον; 87.1: οὐλὸν ἄκινητον τ’ ἔμεναι· τὸ πάντ’ ὄνομ’ ἔσται· 30.17: οἶον, ἄκινητον τελέθει, τὸ πάντ’ ὄνομ’ ἐναι. V. infra pp. 263-266.
è riportato in modo abbastanza simile ma non identico in 30.10 (ἐστι γὰρ οὐκ ἐπιδεύεσθε· ἄν ὑπάντησες τοι ἐν παντὸς ἐδείτο) e in 146.6 (ἐστι γὰρ οὐκ ἐπιδεύεσθε· ἄν ὑπάντησες τοι ἐν παντὸς ἐδείτο), dove si assiste alla variatio ἐόν/ ὑν. Vi è poi una terza citazione in 40.6 (ἐστι γὰρ οὐκ ἐπιδεύεσθε· ἄν μὴ ὑπάντησες τοι ἐν παντὸς ἐδείτο) 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 ἐπιδεύεσθε attestata dai manoscritti DEF, per le altre citazioni abbiamo delle discordanze tra i manoscritti (30,10 ἐπιδεύεσθε Ε, ἐπιδεύεσθε ΔΕ; 40,6 ἐπιδεύεσθε Ε, ἐπιδεύεσθε 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 ἐόν/ ὑν, che viene inteso come semplice participio, cioè “non essendo” e non come un participio sostantivato “Il Non-Essere”, “τὸ μὴ ἐόν”; secondo Cerri1060 considerare “μὴ ἐόν” come sostantivo (il Non-Essere) è impossibile in quanto nel testo vi sono elementi a sostegno di una ipostatizzazione (e quindi ontologizzazione) dell’ἐόν ma mai del suo opposto, il μὴ ἐόν 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 ἐπιδεύεσθε provoca delle difficoltà metriche e prosodiche (da qui, la scelta di Diels delle cruca in 30.10 e 40.6, non necessaria in 146.11 per ἐόν al posto di ἐόν, ma secondo Passa intollerabile per altre ragioni, v. Passa, Parmenide, 113.) che in passato portò Bergk (Bergk, Παρμενίδης, 70) a ritenere necessaria l’espunzione di μη. Normalmente, l’eliminazione di una negazione rischerebbe di capovolgere il senso generale, tuttavia, in questo specifico caso, ciò non succede in quanto lo stesso participio ἐόν (che ha valore di participio vero e proprio, traducibile con gerundio italiano essendo e non il sostantivo “τὸ ἐόν”) non si sa bene cosa voglia dire. Nell’emistichio precedente, infatti, si è detto che l’ἐόν (sostantivo) non può essere manchevole; quel “essendo(lo)”, dunque, vuol dire “essendo (manchevole)” o “essendo (non-manchevole)”12? Insomma, si sottintende solo l’aggettivo ἐόν. Si potrebbe obiettare che questa posizione è di fatto anche la traduzione che Simplicio avrebbe avuta, sebbene non si possa essere del tutto sicuri della interpretazione di Simplicio, e che Cerri, pur tuttavia, accettava questa soluzione come la più corretta. L’aspetto curioso dell’interpretazione di Simplicio in questo caso è che, sebbene il termine originariamente usato da Parmenide sarebbe stato ἐπιδεύεσθε, Simplicio avrebbe avuto a sua disposizione un manoscritto con la forma erronea ἐπιδεύεσθε, perciò i manoscritti riportanti ἐπιδεύεσθε avrebbbero un errore rispetto all’originale sempliciano ma, per puro caso fortuito, trasmetterebbero l’originale testo paraeneticco. Passa giustifica questo possibile evolversi della vicenda con il fatto che Platonè, in Tim. 32d-34a, citando in vario modo l’opera paraeneticca, utilizzò proprio il termine ἐπιδεύεσθε (Tim. 33c 4). Tuttavia, come già aveva sostenuto Cerri (Cerri, Parmenide, 234.4), il fatto che Platonè utilizzò ἐπιδεύεσθε è del tutto irrilevante ai fini della ricostruzione dell’originale paraeneticco; qualora infatti il testo originale avesse riportato ἐπιδεύεσθε, ugualmente Platonè, stando scrivendo un testo in prosa e senza citazioni esatte ma solo tematiche e concettuali, avrebbe scritto in ogni caso ἐπιδεύεσθε. La situazione pare dunque irrisolvibile allo stato attuale delle conoscenze, sebbene ormai la critica sembra orientata o verso la soppressione di μὴ accettando ἐπιδεύεσθε o verso l’accettazione di ἐπιδεύεσθε. 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 ἐόν per un participio sostantivato, τὸ ἐόν, e quindi per evitare l’assurda conclusione che “l’ἐόν 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 ciö-che-non-è (τὸ μὴ ὡν), sostiene (φησίν) [Parmenide], manca di tutto etc…”

Il τὸ ci dice inequivocabilmente che Simplicio sta sostantivando il particípio; d’altra parte il φησίν 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 ritenarlo 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 βροτείως, 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 παύω anzi che παύο of 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 παύω in luogo di παύο; (c) infine, In Cael. 558.5-7, dove troviamo nuovamente la variante παύος ma anche la variante βροτείας. Stando a tutte queste diverse citazioni verrebbe da pensare che Simplicio avesse addirittura tre varianti del testo (παύο-βροτείως, παύο-βροτείας, παύο-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. (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. 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. 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/e 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 gravemente

1061 “ὡς γὰρ τὸ μὴ ὡν, φησίν, ἕνδειξις πάντων ἐστίν” Simp. In Phys. 40.7.


1063 Supra n. 1049.


1065 Il plurale è d’obbligo visto 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 ὕντος anzi che οὕντος (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 μονογενές, 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 ἄλλα ἔξετα “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 ἄλλα ἔξετα 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 li finisse la frase intera. D’altronde col verso 15, dopo quell’ ἄλλα ἔξετα, si cambia argomento e si passa dal problema della generazione dell’essere a quello della scelta tra ἔστι 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 sottomano, 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) οὐλόν μονογενές τέ καὶ ἄτρεμες ἦδ’ ἀγένητον. Questa versione è identica alla precedente salvo che termina con ἀγένητον finale in luogo di ἀτέλεστον. Come si è già detto praticamente tutti gli studiosi concordato 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. 120.23. Per spiegare l’ἀγένητον in genere questa viene considerata una citazione a memoria, tuttavia vorrei avanzare un’altra possibile soluzione. In questo lungo 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 = Eudemo, 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 (v. prossimi punti), è che Simplicio si sia servito delle medesime

1066 Supra p. 204.
1067 Il manoscritto D riporta la forma μονογενές, v. supra n. 1042.
edizioni del testo parmenideo usate da Clemente, Eusebio, Teodoreto 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. 557.18\textsuperscript{1068}, 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’ἐόν e gli ἐόντα, 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 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 ἐόντα – 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 nulla verso cui possa mutare. In questo contesto, dunque, Simplicio ricorre a 8.4 per spiegare in modo sintetico cosa sia l’ἐόν, in contrapposizione agli ἐόντα 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’ἐόν. Come spiegazione dell’ἐγένετον 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, Stühlin]. Qui Clemente sta criticando “l’idolatria delle folle”\textsuperscript{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 visto\textsuperscript{1072}, già considerare come soggetto l’“ἐόν” richiede l’accettazione di determinati compromessi. Secondariamente, Parmenide viene definito “il grande, come dice Platone nel Sofista”\textsuperscript{1073} con un riferimento a

\textsuperscript{1068} I manoscritti ADEF riportano la forma μονογενές, v. supra n. 1042.

\textsuperscript{1069} “τὸ γάρ εἶναι ἄττα τῶν ὄντων ἀγένητα καὶ ὄλως ἀκήνητα […] ἐτέρας ἐστὶ τῆς πρώτης φιλοσοφίας ἀποδεικνύονται καὶ οὐχὶ τῆς φυσικῆς σκέψεως τῆς περὶ τὰ κινούμενα ἐχύσεις, ἐπεὶ ἡ φύσις ἄρθρη κινήσεις, οί δὲ κίνησις ἀναιροῦντες καὶ τὴν φύσιν ἀναφορέη καὶ τὰ φυσικά 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.

\textsuperscript{1070} In questo senso si veda anche la mia interpretazione di 8.23 infra pp. 255-260.

\textsuperscript{1071} Strom. V 14, 111.1

\textsuperscript{1072} Supra pp. 24-6129.

\textsuperscript{1073} “ὁ μέγας, ὃς φησιν ἐν Σοφιστῆ Πλάτων”, Strom. V 14, 112, 2.1
Sop. 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 μουνογενῆ dipenda da un’influenza di Tim. 31b 3 e 92c 9. Dico ciò in quanto, leggendo tutte le citazione di Clemente in questo passaggio, emerge chiaramente la figura di un divino unico, che tende a sopraelevarsi rispetto al tutto e nello stesso tempo a inglobare il tutto, e che non nasce da altro ma è sempre esistito o è “causa di sé stesso”. 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.

d. Eusebio Praep. Evang. XIII 13.39, 10, ma solo per quanto riguarda il manoscritto O; nei manoscritti IN è invece presente la variante μούνον μουνογενῆς δὲ καὶ ἄτρεμης ἢ δ’ ἀγένητον (μούνον al posto di οὐλον) 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 μούνον μουνογενῆς. Poiché del testo di Clemente, da che mi risulta, abbiamo attestata solo la variante οὐλον, mi pare ragionevole supporre che sia οὐλον la variante corretta, e che μούνον 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-Plutardo e di Aezio, da cui sembra che prendano gran parte delle citazioni.


---


1076 Strom. V 14, 114.2-3.


1078 O’Brien, Études Sur Parménide I. Le Poème de Parménide., 34.

1079 O’Brien, 34.


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 si 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 che 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: οὖλον μουνογενεῖς τε καὶ ἄτρεμες ἥδ’ 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’espressa 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 “ὁμού πᾶν” (8.5) e “ἐὰν ἐστίν 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 intellettibili 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 intellettibili 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 ἔνωσις τεθεωροῦντες: il verbo τεθεωρέω 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 ἔνωσις, 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.


1084 Si veda la mia proposta *infra* pp. 235-236.


vuol dire semplicemente “uno”, ma “combinato in unità”, un uno composto da un molteplice: sostanzialmente un intero, un ọδον. 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’εóv 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 vòς che appunto rende παρεόντα (disponibili) gli ἀπεόντα (ciò che non è esperibile coi sensi hic et nunc), come si sotterrà nel frammento 4. Sebbene quindi l’εóv 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 supra V. αὐτὸν γένετον.

Infra G. aezio fo IV 7. 

Supra AV. 225 νον 96 supra μουνογε


2) Secondariamente, è interessante perché Teodoreto cita questo verso
proprio per l’αγένητον 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.


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 si 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’inципit 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 ἄτρεμες ἤδ’ 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 “Εἰ τοῦνον φαμέν εἶναι τί ἀγένητον καὶ ἀνάτην, κατὰ μὲν τὸν Παρμενίδην τὸν κόσμον, […]”
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.
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 critici; è restia a prestar fede al filosofo di Cheronea. Sui pro e i contra di questa versione discuteremo successivamente, 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
realità e di pensiero, il mondo “noetico/ intelligibile” e quello “fisico/sensibile”. 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”[[102]]). Plutarco non sta negando che per Parmenide “tutto (πάν) sia uno”[103] – aspetto confermato senza dubbio da diverse testimonianze, per esempio 28 A 7, 8, 23, 49, dove si afferma chiaramente che “tutto” (πάν) è uno – bensi che questa unitarietà di “tutto” non comporta un’unicità che annulla tutto il resto.[104] Tralasciando le varie tecniche dialettiche di Plutarco – per esempio il tentativo di rispedire l’accusa al mittente: sarebbe Epicuro il monista in quanto ammettendo solo gli 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 diaframma sulla concezione della realtà parmenidea, di fatto, è la medesima che ha tenuto banco tra l’ottomo e il novecento, di cui abbiamo già discusso nella prima parte del presente lavoro. Già Plutarco si fa partavoce di quel tipo di lettura che valuta positivamente il mondo fenomenico in Parmenide e che non vede alcuna contraddizione tra l’affermazione di un ύόν ingenerato incorruttibile e immodificabile e un mondo fisico transiente. 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 si 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.[110] 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


103 “τὸ δὲ πάν ἐν” 1113f 4.

104 Tutto ciò, nella teoria da me proposta, è spiegabile in quanto non vi è alcune “resto” che sfugga da questo tutto unitariamente considerato.

105 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”1110) non rinnega la differenza tra i due piani della realtà. Nell’uno 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 γάρ οὐλομελές τε καὶ ἄτρεμος ἢδ’ ἀγέννητον”; tuttavia secondo un nutrito numero di studiosi, “ἔστι γάρ” sono sicuramente parole di Plutarco in quanto 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”1110) non rinnega la differenza tra i due piani della realtà. Nell’uno 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 γάρ οὐλομελές τε καὶ ἄτρεμος ἢδ’ ἀγέννητον”; tuttavia secondo un nutrito numero di studiosi, “ἔστι γάρ” 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.


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.

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 umano\textsuperscript{1111} la cui vita è indipendente dalllo 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 parti\textsuperscript{1112}. La dimostrazione dell’ingerenatezza e dell’incorruttibilità prosegue quindi con i caratteri dell’immobilità/immutabilità. Sulla possibilità di leggere l’immobilità come immutabilità si è già discusso\textsuperscript{1113}; personalmente non condivido questo tipo di lettura, tuttavia l’analisi specifica di questo termine porterrebbe 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 ἀτρέμουζες 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’espressione\textsuperscript{1114}. Dunque, il concetto di ἀτρέμουζες 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 ἀτρέμουζες, 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 ἥδ’ 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\textsuperscript{1115}. Se invece si vuole leggere per intero il verso come ce lo tramanda Plutarco, con ἥδ’ ἀτέλεστον, bisogna effettivamente arrendersi ed ammettere che il passaggio logico espresso da “ἐκτι γῆς” 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

\textsuperscript{1111} Cfr. 68 B 34, 165; Arist. Phys. Θ 2. 252 b 26. V. infra nota 1141.
\textsuperscript{1112} Cfr. infra n. 1212 e p. 270
\textsuperscript{1113} Supra p. 93 n. 456.
\textsuperscript{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: si prendano 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 fermo perché la proporzione rimarrà sempre invariata (1:1). L’immobilità della bilancia è dunque segno di proporzione costante, cioè l’identità rispetto a sé.
\textsuperscript{1115} Per i modi di leggere ἥδ’ 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 “ἐστι γάρ”, quindi questo non sarebbe un modo insolito per Parmenide di iniziare un verso1116. Le altre questioni inerenti il concetto di ὠὐλομέλες 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’ἐόν sia ὠὐλομέλες o μονογενεῖς 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’ἐόν/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: ταῦταν δ’ ἐν ταῦτῳ μὴνε, καθ’ ἐκεῖτο τε κεῖται; sebbene di questo verso esistano diverse varianti1118, escludendo quella di Proclo, tutte riportano μένον. L’improbabile μήνε 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 quella di Proclo.1117 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 τὸ νοεῖν ἐστὶν τε καὶ εἶναι”1120, in In Parm. 1152.25 abbiamo “ταῦταν δ’ ἐστὶν ἐκεῖν νοεῖν τε καὶ εἶναι” e in modo ancora diverso in Th. Plat. 166.4 “ταῦταν ἐστὶ 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.
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 σοφὸ τὸ νοεῖν καὶ εἶναι), III 8, 8.8 (ταῦταν τὸ εἶναι καὶ τὸ νοεῖν).
1121 Per 8.35 abbiamo “ὄφρ’ ὃ περαισμένου” anzi che “ὕν ὃ περαισμένου”; per quanto riguarda invece 8.30 abbiamo “οὐδες” mentre Simplicio in In Phys. 146.3 riposta “χωστος”, ma il senso è il medesimo e lo stesso Simplicio altrove riporta “οὐδός” (In Phys. 40.3, 30.7).
c. Sebbene non siano citazioni espliche, diversi studiosi considerano come tali anche Proclo In Parm. 1077.24-25 (καὶ γὰρ τὸ οὐλομέλης οὐκ οὐκ οὐκ οὐκ ἄτρεμες) e 1084.29-30 (καὶ οὐλομέλης ἐπονομάζει καὶ ἄτρεμες). In entrambi i passi Proclo si sta limitando a elencare alcune caratteristiche dell’èon e il fatto che citi insieme oúloméles (primo) e ἄτρεμες (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 ὀλομελές 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 oúloméles, tuttavia pare incompleta (visto che è stata gia senza parole di Plutarco) e alla fine riporta l’improbabile ἄγένητον; 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 μούνογενές, chi precedentemente da οὐλόν, chi da μούνον. Molte di queste testimonianze, le più antiche, presentano anch’esse l’ἄγένητον finale; la maggior parte delle citazioni di Simplicio, che è il referente più recente, riportano invece ἦδ’ ἀτέλεστον che pure non è esente da problemi. L’autorità di Simplicio, il quale in passato è stato sempre ritenuto affidabile come fonte di testo, sembra essere confermata anche da Simplicio In Phys. 137.15 in cui si utilizza il termine ὀλομελές subito prima di citare 8.44-45; questa argomentazione, su cui torneremo più avanti, mi pare tuttavia alquanto debole.

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 οἰς mentre Clemente e Simplicio riportano τὰς. Sesto ῥῆς; sulle ragioni per preferire 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 PROCLO»: IN «RIVISTA DI STUDI PLATONICI» (Pisa) 1978, 49–73.

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 ateniesi; questa seconda tradizione vede 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 –
succhamentela filosofia dell'Eleate tout court, e l’originale terminante con ήδ’ 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.\footnote{1127} Poco dopo la stesura del \textit{Timeo} deve essere successo che qualcuno modificò l’originale οὐλομελές in μουνογενές (o viceversa)\footnote{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 ήδ’ ἀτέλεστον). A questo punto si spiegano 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 \textit{citandolo a memoria} in un terzo modo ancora, facendo egli stesso confusione (eingerandone ulteriore per i posteri).\footnote{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 riportò ἀγένητον in \textit{In Phys.} 120.23 e \textit{In Cael.} 557.18. D’altra parte, per via della diffusione del \textit{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. Qualo che fosse il verso originario, probabilmente il senso non doveva essere molto distante da quello corretto. 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.

---


\footnote{1127} Probabilmente ciò potrebbe essere avvenuto nel I-II secolo; a tal proposito v. supra p. 204 n. 1032.

\footnote{1128} Qualsiasi fosse la versione originale, ritengo molto probabile che la modifica avvenne successivamente alla pubblicazione del \textit{Timeo} platonico: nel caso in cui la modifica fu οὐλομελές → μουνογενές quasi sicuramente fu successiva per adattare Parmenide a Platon. (sebbene è possibile ipotizzare che Platon avesse proprio 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 Platon); ugualmente, ipotizzando che la modifica sia stata μουνογενές → οὐλομελές, sarebbe alquanto improbabile che Platon leggesse il corretto 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 Platon 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.

\footnote{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 cui, come abbiamo visto, le citazioni sembrano a memoria.

223
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 μονογενὲς:
   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. 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 μονογενὲς anziché μουνογενὲς, 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 μουνογενῆς; in seguito la citazione sarebbe stata corretta in μουνογενὲς 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 μουνογενὲς in μουνογενῆς 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 μουνογενὲς potrebbe essere la forma originale (ripresa dunque in modo corretto da Platone), mutata poi in μουνογενὲς per esigenze metriche in seguito al rimaneggiamento del verso.
   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 μουνογενὲς; tuttavia, tra il Cosmo platonico e quello parmenideo c’è una differenza capitale: Parmenide non pone niente’altro al di fuori dell’’éon-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 Cosmo –, 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 μουνογενὲς 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 γίγνομαι. Se anche dunque il Cosmo platonico è ingenerato (Tim. 27c e sgg), ne può parlare senza problemi “come se fosse generato” perché comunque, pur esistendo da

1130 Hoffmann, Die Sprache und die arcaische Logik, 9 nota 1.
1131 In Phys. 30.2 DE, 87.21 F, 120.23 D, 145.4 E, De Cael. 557,18 ADEF (μουνογενὲς 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 Pulipito (Pulipito, 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 μουνογενὲς non solo non creia problemi rinviando al concetto di nascita, ma anzi conferma da deficienza ontologica espressa da γένομαι, che pur non dovendo essere inteso nel senso del “nascere”, senza dubbio rinvia al “trovarsi ad essere a causa di altro”, un’esperienza “di serie B”. Sembra dunque che il paragone con Timeo 31b e 92c non aiuti molto i sostenitori della correttezza di μουνογενὲς.

2. Il fatto che οὐλομελές è lectio difficilior come sostiene Meister. Secondo Untersteiner inoltre il termine οὐλομελές significherebbe che una cosa è considerata nella sua intera natura e “l’espressione è propriamente ionica”, cioè coeva a Parmenide. A proposito di questa “familiarità” con questi termini per l’uditore, vorrei anche fare una considerazione personale. La questione del “μουνογενές” 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, sta nella versione originaria del 325 che in quella del 381 tutt’ora in uso, in riferimento al Figlio si usa il verbo γένομαι e lo stesso μουνογενῆ in modi che chiaramente non contraddicono né l’unità di Dio né la sua eternità/ atemporalità, è evidente che in questo periodo storico un’eventuale modifica del testo Parmenide 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 μουνογενές/μουνογενής 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.

1136 Per alcuni versi invece è un sostegno alla mia proposta sul tema; v. infra p. 235
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 οὐλομελές; poiché secondo Untersteiner questo scritto dipende da Eracleito (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 Eracleito sembra talmente evidente che Diels ha ritenuto di dover classificare il passo come falsificazione di Eracleito, 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 έκ τού Πατρός μουνογενή”) nella versione del 381 “unigenito Figlio di Dio, nato dal Padre prima di tutti i secoli” (Ơν Υἱόν τού Θεού τον μουνογενή, τόν έκ τού Πατρός γεννηθέντα προ πάντων τού άιόνων). Il fatto che Cristo venga detto unigenito di per sé potrebbe essere considerato un elemento a sostegno della tesi per cui μουνογενὲς 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 ού τοι γεννηθέντα,” 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’’èγνω era necessariamente non-nato, in quanto la nascita sarebbe stata vista come un passaggio dal non-essere all’essere, implicando tra l’altro un prima e un poi. Nell’ottica cristiana, invece, questo concetto è reso dal verbo ποιήω, il verbo γένομαι 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 dunque una pluralità di elementi sotto il nome di membra; e parlano quindi del loro temperamento (κράσις μέλέων) come Parmenide (28 B 16,1) o di γήθε, μέλε e μέρη del σώμa cosmico come Empedocle (31 B 20, 22,1, 27,1, 27a, 30,1, 35.11, 134.1)» Mondolfo, Problems del pensiero antico, 75. Si veda anche l’approfondimento nella nota 5 relativamente alle origini 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 sfavore\textsuperscript{1142}; in realtà quest’aspetto può essere visto in


determinati autori come l’Albertelli\textsuperscript{1148} o il Wilson\textsuperscript{1149} che propongono di modificare οὐλομελές in μουνομελές.\textsuperscript{1150} In tal modo, secondo Wilson, si eliminerebbe completamente il “rischio” di un richiamo alla divisione in parti\textsuperscript{1151} e si potrebbe tentare una restaurazione del metro coerente, eliminando cioè l’ἔστι γὰρ (che ritiene sicuramente di Plutarco) e sostituendolo con οὐλον\textsuperscript{1152}, ottenendo così “οὐλον μουνομελές τε καὶ ἄτρεμες ἢδε τελεστον”\textsuperscript{1153}.

c. Probabilmente όλοκληρος integro, può essere considerato un sinonimo di οὐλομελές\textsuperscript{1154} e, secondo Untersteiner\textsuperscript{1155}, poiché Simplicio in In Phys. 144.17-18, riferendosi a Parmenide, scrive “καὶ γὰρ τὸ ἄγνητον καὶ ἀνόλεθρον καὶ τὸ όλοκληρον μουνογενές.”, questo andrebbe considerato come un elemento a favore dell’originalità del termine οὐλομελές, richiamato qui appunto da όλοκληρον. In realtà, questa argomentazione è assai debole visto che Simplicio utilizza espressamente il termine μουνογενές anche qui; inoltre, όλοκληρον 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 proporrei per risolvere il problema di 8.4.

d. Infine, una considerazione personale “di carattere poetico”: nei versi 8.37-38\textsuperscript{1156} 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 –μούρα vuol dire “parte”\textsuperscript{1157} – ad avere il compito di far sì che l’essere sia οὐλον, intero, integro nelle membra?

\textsuperscript{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.

\textsuperscript{1149} Wilson, «Parmenides, B 8. 4», 34.

\textsuperscript{1150} Wilson ignora che già l’Albertelli propone μουνομελές; in seguito la proposta fu accettata anche da altri; v. Gallop, Parmenides. Fragments; Pulippo, Parmenide e la negazione del tempo, 89–91.

\textsuperscript{1151} Anche Wilson si rifà a Ippocrate, De Alim. 23 dove “κατὰ μὲν οὐλομελήν πάντα” (“nell’intezza del tutto”), implica “κατὰ μέρος δὲ τὰ ἐν ἑκάστῳ μέρει μέρεα πρὸς τὸ ἐργον.”, 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’ἐν 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 ὁμοια indistinguibili.

\textsuperscript{1152} L’ipotetico originale “οὐλον μουνομελές” secondo Wilson sarebbe diventato “οὐλομελές” per “conflagrazione del precedente οὐλον con μουνο-” (“conflagration of the preceding οὐλον with μουνο-”, Wilson, «Parmenides, B 8. 4», 34.).

\textsuperscript{1153} Wilson non ritiene corretto nemmeno ἄγνητον di Plutarco e ἡδ’ ἄτρεστον’ delle altre fonti e accetta quindi l’emendazione ἢδε τελεστόν. Alla fine, di fatto, accetta solo οὐλον e ἄτρεμες. 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 “μουνομελές” e “ἡδε τελεστόν”?

\textsuperscript{1154} Platone, Phaedr. 250c 1 “ὀργάζομεν όλοκληροι μὲν οὐκ οἶντες καὶ ὑπαθής καθὼς”, “celebrando integri 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 conneso con il contesto misterico; inoltre, nel medesimo passo platonico, compare proprio anche ἄτρεμες e ciò costituirebbe un ulteriore elemento a favore della veracità di οὐλομελές.

\textsuperscript{1155} V. nota precedente.

\textsuperscript{1156} “perché la Moira lo forza ad essere tutto intero e immobile”, “ἐπεὶ τὸ γε Μοῖρ’ ἐπέδησεν οὐλον ἀκίνητον τ’ ἐμφάνια:” trad. Giannantoni.

\textsuperscript{1157} La Moira assegna le giuste parti del destino alle persone, cfr. Ruggiu, Parmenide, 2014, 34, 72, 77, 105 nota 68.
4. Quell’έστι 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 ἄτρεμές ἦν’ ἀτέλεστον’ (o ἁγένητον). Se si considera l’ένω come il Cosmo che comprende tutti gli enti-parti (ἐόντα-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’ένω è integro nelle membra, οὐλομελές. Inoltre, si deduce che non vi è alcun “vuoto” verso cui potersi muovere, dunque l’ένω risulterà immobile. La questione non cambia se vogliamo considerare ἄτρεμές 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’ένω non nasce e non muore, viene affermato in 8.26-28: “ma immobile (ἄκινητον) 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’ένω ma soprattutto quelli interni1163 che fanno sì che l’ένω si trovi ad essere συνεχές1164. Infine ἦν’ 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 ένων sono già tutti presenti, non c’è nessun ente che in futuro dovrà aggiungersi per completarlo. Problematico sarebbe invece spiegare ἁγένητον, avrebbe una palese ripetizione, “è senza nascita… infatti è senza nascita”; ma abbiamo già messo in luce il fatto che molto probabilmente è ἦν’ ἀτέλεστον’ la versione corretta.

b. In aggiunta, bisogna discutere di una delle principali critiche mosse a quell’έστι 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 [έστι γάρ] è inadeguato, in quanto άδαιρετον viene provato da ἁγένητον 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 ἄτρεμές, mentre nel verso 26 άκινητον. Nel linguaggio comune possono anche essere utilizzati indifferentemente come sinonimi, ma se si entra nel dettaglio ἄτρεμές indica la fermezza come stabilità; ἄτρεμές 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=mc². Supra p. 246.
1164 Si tenga presente che nei versi immediatamente precedenti si era appunto dimostrato la συνέχεια dell’ένω.
1166 Riporto per intero dal LSJ “ἀτρεμ-ής, ἐ, unmoved, calm, ἑτὸρ Parm.1.29; ὀλοκλήρα Semon.7.37; φώσματα Pl.Phdr.250c; ὄμηχ X.Smp.8.3: ἄτρεμές, τό, calmness, Id.Ages.6.7. Adv. ἄτρεμ-ῶς Thgn.978; ἐ, ἑτόν
mi pare di scorgere la negazione del movimento dovuto ad una causa interna. \(\text{Άκινήτου}\), invece, esprime propriamente ciò che non viene mosso\textsuperscript{1167}, cioè ciò che non subisce il movimento a motivo di una causa esterna. \(\text{Άκινήτου}\) rinvia necessariamente al movimento (che viene negato) mentre \(\text{ἅρμεξ}\) 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’‘έστι γὰρ può creare problemi di “derivazione logica”. (2) Bisogna infatti ricordare che nel poema Parmenide, per lo meno nei 150 versi circa a noi giunti, non ci sono vere e proprie dimostrazioni: si ha un lungo elenco di caratteristiche (\(\text{σεματα}\)) che vengono continuamente riprese ed intercitate fra di loro, supportandosi a vicenda. Furono i sistemi successivi (in particolare Zenone, Melisso, Platone e Aristotele) a riprendere le tesi parmenidee dando un’impostazione sistematica. In particolare modo, il carattere dell’ingenerabilità e dell’incorruttibilità vengono ribaditi continuamente in connessione con molti \(\text{σεματα}\) non solo con quello dell’immobilità. Se, quindi, si volesse utilizzare per rigore questa argomentazione, andrebbe messo in discussione almeno metà del poema.\textsuperscript{1168} Pur ipotizzando che \(\text{ἅρμεξ}\) e \(\text{Άκινήτου}\) 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 \(\text{σεματα}\) 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 \(\text{Άκινήτου}\) e \(\text{ἅρμεξ}\), 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 8.12-15\textsuperscript{1169} 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 accosto 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 [\(\text{Άκινήτου}\)]”\textsuperscript{1170}, cioè

---

\textsuperscript{1167} Il LSI riporta “unmoved, motionless […] unmoved, unaltered […] immovable, hard to move […] inviolate […] unalterable”.

\textsuperscript{1168} A tal proposito è anche utile ricordare che i \(\text{σεματα}\) 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 \textit{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 fondataore della dialettica e Zenone come un suo continuatore.

\textsuperscript{1169} “οὔδέ ποτ’ ἐκ μὴ ἔκλειψεν τοῖς ἀσέκοις ἀδύνατον τι παρ’ αὐτῷ τοῦ εἴδους οὔτε γενέσθαι οὔτ' ἀλλὰ γένοιτ' ἀόριστον”\textsuperscript{1170} neppure dal non-essere concedesi il vigore di una certezza che nasca un essere accanto a quello già esistente; \textit{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.

\textsuperscript{1170} “οὔδέν γάρ ὁτ' ἐστιν ἤ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐκλείψας, ἐπει ἡ τὸς Μοῖρ' ἐπέδήλουν/ οὕλον ἁκινήτων 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 ἐστὶ γὰρ come indicante la causa. D’altronde, anche il concetto di ingeneratezza e immortalità possono essere logicamente dedotti dal fatto che l’ἐὸν sia οὐλομελές: 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. ἐστὶ γὰρ risulta “fattibile” dal punto di vista della scrittura parmenidea, infatti il verso precedente termina con ἐστὶν che “è tosto ripreso da un secondo ἐστὶν che immediatamente appare all’inizio del verso seguente: questo movimento stilistico è proprio della maniera arcaica e, perciò, si adatta a Parmenide”1172. Inoltre lo stesso Parmenide inizia 8.33 con ἐστὶ γὰρ.

d. 231Se anche si vuole considerare ἐστὶ γὰρ assolutamente sbagliato, ciò non implica necessariamente la scorrettezza di οὐλομελές, il quale viene citato anche da Proclo, senza quel problematico ἐστὶ γὰρ. O’Brien, per esempio, accetta οὐλομελές e ipotizza “μοῦνὸν <τ> οὐλομελές”1173; Wilson, che pure respinge ἐστὶ γὰρ, “in un certo senso” accetta la lezione plutarchea-procliana modificando οὐλομελές in μουνομελές, proponendo “οὐλὸν μουνομελές τε”.

5. Infine, si ricorda che il termine οὐλομελές 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 οὐλομελές 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 οὐλομελές che rinvia 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 “ξυνὸν δὲ μοι ἐστὶν, // ὁπόθεν ὕρξομαι· τόθ γὰρ πάλιν ἐξομαί οὐθείς.” Trad. di Giannantoni.
1172 Untersteiner, Parménide, 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.
1174 Burnet, Early Greek Philosophy, 174 n. 4.
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.\textsuperscript{1177}

2. Il fatto che le varianti con οὐλομελέξς, oltre a essere in numero inferiore, presentano diverse problematiche:
   a. La variante di Plutarco inizia con l’improbabile ἐστί 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 plutarcheo\textsuperscript{1178}.
   b. Entrambe le varianti inoltre terminano con ἄγένητον, sulle cui problematicità pure si è già discusso.

3. Il termine stesso οὐλομελέξς 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 Passa\textsuperscript{1179} per cui il termine οὐλομελητ/οὐλομέλεια 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 οὐλομελέξς diventa problematico tanto quanto μουνογενές.

4. Infine si ricorda che, nonostante la radice etimologica, μουνογενές può effettivamente avere un significato che non implica il concetto di nascita. Cerchiamo di vedere i più famosi che sono tali proposti:
   a. “Unico esistente”\textsuperscript{1180}, secondo Mondolfo\textsuperscript{1181} sarebbe sinonimo di αἰειγενέτης. Questo senso tuttavia è molto vicino al problematico “unigenito”\textsuperscript{1182}.
   b. “Di un’unica specie”\textsuperscript{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.\textsuperscript{1184}

\textsuperscript{1177} V. soprattutto supra p. 206-1049.
\textsuperscript{1178} Supra n. 1125.
\textsuperscript{1179} Passa, Parmenide, 63.
\textsuperscript{1180} Per esempio Levi, «Sulla Dottrina Di Parmenide e Sulla Teoria Della Doxa», 274; Cornford, Plato and Parmenides, 36 n. 1; Tarán, Parmenides, 92.
\textsuperscript{1181} Mondolfo, L’infinite nel pensiero dell’antichità classica, 94 n. 0.
\textsuperscript{1183} Per es. Patin, Parmenides im Kampfe gegen Heraklit, 537–38. Secondo Patin si tratta di una polemica contro Eracleto (22 B 10 DK).
\textsuperscript{1184} Come fa giustamente notare Barnes “tra i composti antecedenti a Platone di –γενης diversi mostrano chiare affinità con γένος, solo circa 8 con γένος” (“[of] pre-Platonic compounds in γενης several show clear affinities with γένος, 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: Librarie C. Klincksieck, 1979), 424; Carl Darling Buck e Walter Petersen, A Reverse Index of Greek Nouns and Adjectives: 232
c. In modo analogo al precedente, “di un unico genere sessuale”\textsuperscript{1185}, cioè in opposizione ai due sessi esposti nella δῶδε; che il suffisso \textgreek{γενός} possa essere usato per indicare il genere sessuale sembra essere provato dal termine \textgreek{θηλυγενής} che vuol dire “di sesso femminile”\textsuperscript{1186}

d. “Uniforme” o “omogeneo”\textsuperscript{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 \textgreek{κοῦρος}\textsuperscript{1188}.

f. “Tutto d’un getto”, utilizzato solo da Calogero\textsuperscript{1189}; 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 Ranzato\textsuperscript{1190} che, basandosi su una serie di studi portati avanti dai maggiori esperti di orfismo\textsuperscript{1191} sottolinea il rapporto tra l’unicità (espressa da \textgreek{μονὰς} \textgreek{ἐγενέτο} in \textit{P. Derv. XII}\textsuperscript{1192} 6 e ripetuto poi anche alla riga 9) e la totalità del dio\textsuperscript{1193}, cioè il suo “raccchiudere tutto”. Questo sarebbe anche il senso del termine nel \textit{Timeo}, dove in effetti si descrive un Cosmo che comprende tutto “il visibile” (τὰ ὄρατα). 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 dubbio\textsuperscript{1194}, sono ancora vivi gli studi sul rapporto tra Parmenide e le religioni misteriche, soprattutto di matrice orfica\textsuperscript{1195}. Questa

---


\textsuperscript{1185} Joël, \textit{Geschichte der antiken Philosophie II}, 424.

\textsuperscript{1186} Eschilo, \textit{Suppl.} 28; Euripide, \textit{Bacc.} 117, 1156; Platone, \textit{Leggi} 802e 10; Clemente, \textit{Theol. Paedag.} II 10, 99, 1.2.


\textsuperscript{1188} \textit{Supra} p. 101.

\textsuperscript{1189} Calogero, «Parmenide e la genesi della logica classica», 163.

\textsuperscript{1190} Ranzato, \textit{Il kouros e la verità}, 160–61 e relative note.


\textsuperscript{1194} Tra i più importanti testi sull’argomento si ricorda Palmer, \textit{Plato’s Reception of Parmenides}.

lettura è inoltre perfettamente in accordo con quella generale proposta in questo scritto. Cionondimeno, 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 implichì l’assorbimento della totalità. Si tratta di due caratteristiche diverse, entrambe possedute sia allo 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 υπουράνιον1196 –, ma che non necessariamente competono all’ἐόν parmenideo. Zeus è nato, il Cosmo platonico è nato, all’ἐόν parmenideo sicuramente spetta l’essere οὐλον, e quindi in un senso assai specifico “essere unico”, ma assolutamente non gli spetta l’essere nato, ἐγεντο: l’ἐόν 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” οὐλομελές1198

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 “οὐλομελεῖα 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
ogni caso, sia se questa ipotesi fosse corretta sia che no, tale espressione aristotelica è un elemento a sostegno della teoria per cui l’ἕόν parmenideo è il Cosmo\textsuperscript{1201}.

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 vede da tutte le riflessioni che ho riportato, la variante οὐλομέλες sembra godere di più argomentazioni\textsuperscript{1202}, sebbene la variante μουνογενές sia di gran lunga la più citata. Per tali motivi, personalmente sono convinto che il verso originale riporti οὐλομέλες.

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 οὐλομέλες e μουνογενές – ed eventualmente anche la variante μουνομελές proposta da Wilson – siano in questo contesto sinonimi ed assolutamente intercambiabili. Più precisamente, entrambe le varianti ci portano a pensare ad un ἐόν 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 posizione\textsuperscript{1203} e 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 - οὐδὲ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἕπει νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, // ἐν, 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):

οὐδὲ ποτ’ ἦν οὐδ’ ἔσται, ἕπει νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν,
ἐν, συνεχές

\textsuperscript{1201} Se è corretta: i copisti hanno ritenuto che l’ἕόν parmenideo fosse il Cosmo, proprio come ciò a cui si riferisce l’οὐλομελεία aristotelica (οὐλομελεία τοῦ ὀὐρανοῦ). Se è scorretta: Aristotele e Parmenide usano il medesimo termine per riferirsi all’ἕόν e all’ὄφανός, quindi probabilmente l’ἕόν è proprio l’ὄφανός.

\textsuperscript{1202} Per svolgere questo lavoro ho consultato la maggior parte dei testi critici sull’argomento e penso di non aver trascurato veramente nulla, tuttavia tale rischio è sempre in agguato; qualsiasi eventuale mancanza è assolutamente in buona fede.

\textsuperscript{1203} Si ricordi che qui Parmenide non sta ancora esponendo il proprio ragionamento, sta semplicemente anticipando i temi che tratterà; in particolar modo οὐλομελεῖς/μουνογενές si colloca tra l’affermazione dell’ingenerezza/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)\textsuperscript{1204} che, trascrivendo la lezione del maestro Ammonio\textsuperscript{1205}, riporta:

\begin{quote}
où γάρ ἦν, οὐκ ἔσται όμοιὸ πᾶν, ἔστι δὲ μούνον
\end{quote}

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. 30,3\textsuperscript{1206}, 143,13\textsuperscript{207}) e una in Proclo (In Parm. 665, 26\textsuperscript{1208}); la versione di Asclepio-Ammonio invece, oltre a essere ripetuta in altri luoghi sempre da Ammonio (In De Interp. 134.24-25\textsuperscript{209}) e da Asclepio (In Metaph. 38.17-18, 202.16), è riportata anche da Olimpiodoro (In Phaed. 13.2.12\textsuperscript{1210}) e Filopono (In Phys. 65.9\textsuperscript{1211}).\textsuperscript{1212}

Poiché le uniche due testimonianze del verso 6 sono abbinate 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 "oùδὲ ποτ᾽ ἦν οὐδ᾽ ἔσται, ἔτει νῦν ἔστιν ὁμοιὸ

\begin{quote}
\textsuperscript{1205} Untersteiner, Parmenide, 1958, XLIII n. 68 = Untersteiner e Reale, Eleati, 55 n 68.
\textsuperscript{1206} Alcuni manoscritti presentano delle variazioni sul νῦν (che è riportato correttamente solo da EE): D riporta νῦν senza accento e F riporta οῦν.
\textsuperscript{1207} Qui la citazione compare solo parzialmente: ἔτει νῦν ἔστιν ὁμοιὸ πᾶν.
\textsuperscript{1208} Anche qui la citazione è parziale: ἔτει νῦν ἔστιν ὁμοιὸ.
\textsuperscript{1209} ‘οὐ γὰρ ἦν οὐδ᾽ ἔσται,’ φησίν, ‘ὁμοιὸ πᾶν, ἔστι δὲ μούνον. Così ricorre in tutti i manoscritti, eccetto G dove troviamo οὐκ᾽ ἔσται.
\textsuperscript{1210} Il verso è riportato in modo uguale agli altri eccezioni che per la punteggiatura: οὐ γὰρ ἦν, οὐκ ἔσται, ὁμοιὸ πᾶν ἔστι δὲ μούνον. Come è evidente questo piccolo spostamento del senso della virgola da dopo ὁμοιὸ πᾶν a prima modifica il senso del verso intero; da “non era e non sarà ὁμοιὸ πᾶν, ma è μούνον”, il senso diventa “non era e non sarà, ma è μούνον ὁμοιὸ πᾶν”. Sul senso del verso tornò nella trattazione principale, tuttavia penso di poter anticipare già qui una possibile soluzione di questa criticità: Olimpiodoro, avendo studiato che l’’ὁδὸν ἐν ὁμοιὸ 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 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.
\textsuperscript{1211} L’inizio della citazione pare errone: οὐκ ἦν, οὐκ ἔσται ὁμοιὸ πᾶν, ἔστι δὲ μούνον, πρ. Untersteiner, Parmenide, 1958, XLIV; Untersteiner e Reale, Eleati, 58.
\textsuperscript{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 copiaron 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 ὁμοιὸ πᾶν, la parte finale ἔστι δὲ μούνον sembrerebbe essere una modifica influenzata da Timo 37 e 6. L’errore di trascrizione di Ammonio sarebbe stato dunque “tramandato” dai suoi allievi Asclepio, Filopono ed Olimpiodoro.
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 l’ἐὸν è ἐν, συνεχές, per Asclepio è οὐλοφυές

Vediamo ora di analizzarle.

2.2 L’ἐὸν come ὁμοῦ πᾶν

Essere un ὁμοῦ πᾶν implica le parti. Mentre οὐλοφυές 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 μουνομελές – 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: l’ἐὸν 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 l’ἐὸν un’unimolteplicità, 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 ὁμοῖοι ma si concentrano sul suo rapporto con il “νῦν”1216 o con il successivo ἐν1217. La prova indiretta che la quasi totalità degli studiosi non vede in ὁμοῖοι πᾶν un “rischio” di differenziazione in parti consiste nel fatto che, nelle loro critiche, è immancabile il riferimento a ὁμοῖοι di 8.22.

1213 Di questa opinione pare essere anche Untersteiner (Untersteiner, Parmenide, 1958, XLVII; =Untersteiner e Reale, Eleatic, 59.)


1216 Esemplare a tal proposito la lettura di Conche che traduce “tutto intero in una volta” (tout entier à la fois) per sottolineare che l’ἐὸν non si “estende” verso il passato o verso il futuro ma si trova “tutto insieme” nell’atto extratemporale, Conche, Le poème, 137–38.

1217 Mourelatore traduce “tutto quanto insieme in unità” (all of it together one), per rimarcare l’indisvisibilità, Mourelatos, The Route of Parmenides, 95 n. 4.
Al contrario, tale “rischio” è ben avvertito da Untersteiner che, volendo negare questa differenziazione\textsuperscript{1218}, accetta la versione di Asclepio-Ammonio ed evidenzia proprio che “l’Essere di Parmenide non è οὐμοῦ πᾶν ma πᾶν…οὐμοῦν (28 B 8.22), πᾶν ἐμπλευ… ἐόντος (vs. 24), ἐνακεῖς πᾶν (vs. 25), πᾶν ἀνσολον (vs. 48); vale a dire il senso di πᾶν è precisato da un aggettivo che sempre esclude le parti”\textsuperscript{1219}. A me non pare proprio che queste affermazioni escludano le parti, tutt’altro: οὐμοῦν implica che vi siano parti\textsuperscript{1220} in un determinato rapporto, cioè quello di uguaglianza; ἐμπλευ… ἐόντος indica la pienza, cioè la “non mancanza di parti”, infatti viene utilizzato al verso 24 per controballore la possibilità che vi sia un “τι χειρότερον”, “un di meno” appunto “una parte mancante”; su come ἐνακεῖς implichi la molteplicità mi sono soffermato già abbastanza; ἀνσολον, è connesso all’impossibilità che vi sia — in modo analogo ad ἐμπλευ\textsuperscript{1221}1 — un ἕσσον, un di meno, o un μᾶλλον, un di più\textsuperscript{1222}. Sembra dunque (*pace Untersteiner\textsuperscript{1223}* ) che la variante οὐμοῦ πᾶν, non “pur


\textsuperscript{1220} Il rischio, a livello concettuale, mi pare avvertito anche da Curd che traduce μοωγογείς 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 οὐμοῦν. v. *supra* p. 101.


\textsuperscript{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.

\textsuperscript{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 ἐν ὄν 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 che non era 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’ἐν (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 atteniammo alla traduzione standard “non era e non sarà, ma è ora un tutto unito”, non è per niente vero che non si stia aggiungendo nulla di nuovo: se nei versi precedenti si era negata la nascita e la morte per composizione/composizione, qui si stà specificando che già “ora” (vòv) 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’ἐν 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 ωὐδὲ ποτ’ ἕξω oltre che ωὐδ’ ἐσται. 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 (ὀμοῦ) 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 ἕξω 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 effettua da contrasperson έν/συνεχές” (Ruggiu, *Parmenide*, 2014, 260 n. 64.). Quest’interpretazione si basa su una duplice lettura del termine συνεχές, 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/dispersiviad nel tempo. (4) Οὐμοῦ 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 ὑμοῦ πάν, di fatto commentano il passo come se ὑμοῦ πάν venisse affermato.  

2.3 L’έόν è vŏv ...

Cosa vuol dire vŏv? 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’έόν essere caratterizzato da un marcator tempo 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 intera; 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’έόν in quanto il problema non poteva proprio porsi prima di Platone e della distinzione tra mondo ideale e mondo fisico. Se l’έόν 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 έόντα, tutti riconducibili in ultima analisi al rapportarsi dei due principi dicotomici Luce-Notte (o Fuoco-Terra), 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-Terra o ad una distruzione dei loro legami presenti (o creazione di novi legami prima non esistenti), quanto piuttosto ad un loro diverso bilanciarsi: un...

---


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 (ἐδώρα) 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”\textsuperscript{1229}, bensi dal fatto che \textit{all’interno del Cosmo} mutano i rapporti tra le singole parti. Esemplificando: 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.\textsuperscript{1230} Questa variazione proporzionale dei principi nelle varie parti del Cosmo fa sì che, nella sua intezza, cioè considerato come ἐόν, esso sia perfettamente bilanciato e in costante equilibrio\textsuperscript{1221}: abbiamo dunque una realtà che nell’\textit{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 “ἐξει νόν ἔστιν ὁμοῖο πῶν”. Tuttavia, penso che, almeno implicitamente\textsuperscript{1232}, vi sia di più: se abbiamo già “ora” (vōn) 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 studiare\textsuperscript{1233}, allora è vero che dallo stato attuale \textit{fenomenico} del mondo, se lo si conoscesse esattamente e perfettamente grazie ai sensi, il vōc, che ha la capacità di...
unire i fenomeni che i sensi percepiscono come separati — in altre parole è in grado di applicare le leggi logiche e fisiche alle nostre rappresentazioni dei fenomeni percepiti — 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 presente: esiste un’unica realtà, la realtà dell’’èov, 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 voç — 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 unificante; trova così un senso anche il celebre frammento 3.

Se si accetta questa proposta di lettura, 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 vòv che, altrimenti, si troverebbe in una situazione paradossale: cioè, che un termine che indica l’istante temporalmente inteso, venga utilizzato per la dimostrazione dell’atemporalità.

2.4 ... oppure è μοῦνον?

Se la versione di Simplicio richiedeva un approfondimento su vòv, la versione di Asclepio-Ammonio lo richiede su μοῦνον. Secondo Diels, in questo punto il verso è stato rimaneggiato sotto l’influsso neoplatonico; secondo Barnes, Ammonio avrebbe trascritto μοῦνον al posto dell’originale ομο

---

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 “realità 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’’èov (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 unicó 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) “iperurano” a parte, come ci viene mostrato nel Timeo e nel Fedro. In questa ipotetica ricostruzione sommaria dell’evoluzione del pensiero antico, Aristotele si collocerebbe 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 esposta 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 vòv 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, ὅμοιον οὐδὲν] 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 ἐστὶν 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 οὐλοφυές; o, al massimo, con ἐν συνεχές. Anche in questo caso, comunque, è possibile leggere il μοῦνον come un rafforzativo con senso avverbiale del termine seguente, “è solamente οὐλοφυές”. Tuttavia, visto il senso di οὐλοφυές 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 ἐν, 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 οὐλοφυές, cioè “unico indifferenziato”.

Se accettiamo questa ultima traduzione è evidente che c’è una dichiarazione di un monismo (pace Barnes): c’è solo l’ἐόν 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 οὐλοφυές, non μοῦνον di per sé. Il fatto che l’ἐόν 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’ἐόν vi sia altro. Nulla ci dice sulla possibilità della composizione in parti. Οὐλοφυές, al contrario, potrebbe negare tale divisione. È dunque il caso di analizzare questo altro termine.

1242 “Χέγομεν γὰρ ὃς ἦν ἐστὶν τε καὶ ἔσται, τῇ δὲ τὸ ἐστὶν μόνον κατὰ τὸν” trad. Pegone in Maltese, Platone. Tutte le opere, 2215.
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 “τῇ δὲ τὸ ἐστὶν 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 sta riprendendo alcuni motivi parmenidei, egli lo sta facendo comunque per i suoi scopi. Nulla, mi pare, ciò possa dirsi 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.
2.5 ἦν συνεχές o οὐλοφυνές?

È ora necessario valutare la differenza tra ἦν, συνεχές e οὐλοφυνές. Entrambe le espressioni possono trarre in inganno, percio è bene analizzarle singolarmente.

ήν, συνεχές. Secondo la lettura tradizionale il termine ἦν indica l’unicità assoluta dell’ἑόν, le cui implicazioni sono state discusse soprattutto da Platone nel Parmenide.

Ma come mai proprio l’ἤν, 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? Reinhard afferma che tale predicato “scompare […] in mezzo agli altri predicati” e addirittura “diventa del tutto secondario e accessorio”.

Ma già “i neoplatonici stessi si stupiranno di questo contrasto” come sottolinea Untersteiner. 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.

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’ἤν.

Ma vediamo prima come la questione è stata affrontata durante il ‘900. Qualcuno ha cercato di risolvere il problema dell’.getElementsBy limitandosi a delle osservazionigeneriche, riconducibili, in ultima istanza, alla conclusione per cui l’unità sarebbe un carattere talmente immediato ed ovvio che non necessita di dimostrazione. 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 ἦν ma l’憕”, di cui si dice, tra le altre cose, che è ἦν. Non meno interessanti sono le critiche di Riaux, il quale si focalizza sull’espressione “飧 ἐὰν πάντα”, sottolineando che essa “non si trova in nessuna parte di ciò che resta del poema di Parmenide” anche se poi non solleva alcuna obiezione sull’attribuzione dell’ἤν all’ ἑόν, riconoscendolo anzi come il “primo degli attributi”

1240 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.
1249 Untersteiner, Parmenide, 1958, XXXII; Untersteiner e Reale, Eleati, 44.
1250 Untersteiner, Parmenide, 1958, XXXI; Untersteiner e Reale, Eleati, 43.
1252 “La tesi di Parmenide nel dialogo viene in primo luogo formulata da Socrate: 128 A ᾠ ν φῆς εἶναι τὸ πάν ‘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 — ἐτέλεσε ἐὰν ἐστὶ. ἐτέρι μὴ ἐόν’. Senonché non è questa la tesi del poema dottrinale. La questione del poema dottrinale non è l’ἦν, bensì ἑόν. Di questo ἦν si dice, in un passo, che è ἦν. Ma il tema, il soggetto e la tesi resta l’ἦν. 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’ἦν pone l’ἕν 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 (Melisso, 115–16; Untersteiner e Reale, Eleati, 783–84) che sottolinea la sensibilità di Riazler nei confronti del tema vista la sua “formazione esistentialistico-heideggeriana” (ibid.).
1254 Riaux, Essai sur Parmenide d’Elee, 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”\footnote{Raven, Pythagoreans and Eleatics, 27.}, 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?”\footnote{28 B 8.6-7 6-7, “/vnd] θέμεν διότι οὖτοι;” Sulla mia lettura di queste domande v. supra n. 1228.}. 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’έν 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’έν 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.”\footnote{258}

Questa osservazione 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 temporale\footnote{Reale, Melissa, 116; =Untersteiner e Reale, Eleati, 784.}, cioè che l’έν “continuasse a perdurare” occupando tutto il tempo; se così non fosse, infatti, vi sarebbero dei momenti “vuoti”, cioè di non-essere\footnote{Per esempio Owen, «Eleatic Questions», 97–98. Secondo lo studio questo συνεχές ha valenza temporale e quello successivo (8.22-25) spaziale.}. Come abbiamo visto συνεχές può effettivamente indicare la non intermittenza di qualcosa\footnote{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.}, 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’έν, si richiamerebbero “l’era” ed il “sara” – il perdurare implica almeno due “punti” nel tempo che costituiscono i limiti di un arco temporale in cui si verifica il perdurare –; inoltre, la temporalità si portò dietro il mutamento. Tutto ciò ovviamente non è un problema nelle interpretazioni fisiche\footnote{Completamente assurda mi pare poi la lettura di Guthrie, per cui συνεχές indicerebbe la continuità spaziale in modo tale da negare un cosmo costituito da molteplici enti.\footnote{Definisco questa lettura continuo, che equivale a dire, non intermittente” (“continuous, that it to say, non intermittent”, Palmer, Parmenides and Presocratic Philosophy, 142.)} ma lo è evidentemente in quelle metafisiche che accettano il monismo assoluto.}

Erroneamente, si potrebbe considerare il richiamo implicito dell’era e del sarà come contraddittorio anche nelle letture fisiche; peraltro, ciò è problematico solo nelle letture ontologizzanti che “assolutizzano” quell’ “era” e quel “sara”, per cui ogni richiamo risulterebbe problematico; al contrario, ogni interpretazione fisica presenta una lettura relativa di quell’ “era” e di quel “sara”, tale per cui l’affermazione implicita di una scansione temporale (cioè di un “era” e di un “sara” intesi semplicemente come coordinate temporali) non provoca alcun problema. Nella lettura qui proposta, per esempio, l’“era” e il “sara”, 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’έν 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 capiti nemmeno nel futuro.

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, rigetta completamente il tutto per preservare l’assoluta singolarità dell’έν: “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’ἐόν fosse un unicum in senso assoluto non avrebbe bisogno di essere continuo rispetto ad alcunché, il termine συνέχες sarebbe completamente fuori luogo.\footnote{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 Mourelatos\footnote{1265}, per cui quando abbiamo capito “cosa è” qualcosa, quella “cosa” che risponde alla nostra domanda (cioè la sostanza/definizione\footnote{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)\footnote{1267}, sia in senso ontologico, cioè che non può essere diviso in parti fra loro diverse (cannot be separated or segregated into two classes)\footnote{1268}. Tecnicamente, Mourelatos non compie un’analisi del concetto di συνέχες, 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 i limiti dell’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 συνέχες 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 Mourelatos.\footnote{1269}

Dunque, entro i limiti di un’interpretazione di stampo tradizionale-metafisico pare, a prescindere dalla lettura generale del Poema parmenideo, (1) che il termine ἄνω, se inteso come singolarità

\footnote{1264} V. nota precedente.
\footnote{1265} Mourelatos, The Route of Parmenides, 111–14.
\footnote{1266} Con tutti i limiti che può avere una tale semplificazione; v. supra p. 86.
\footnote{1267} Mourelatos, The Route of Parmenides, 112.
\footnote{1268} Mourelatos, 112.
\footnote{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 sovrinterprete gli autori si fa decisamente elevato.

\begin{flushright}
\footnotesize
425
\end{flushright}
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 σωμάτζες debba necessariamente richiamare una molteplicità, anch’essa assolutamente fuori luogo, anzi addirittura in contraddizione con l’ἐν 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 Palmer,\(^{1270}\) che intende l’ἐόν 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 ἐόν: l’ἐόν esiste da sempre e sempre esisterà, non passerà mai attraverso momenti di “non essere”, quindi non sarà mai temporamente divisibile; nemmeno potrà mai darsi che “nasca” un altro ἐόν dal nulla (8.13)\(^{1271}\), perché se no si troverebbe a non essere realmente continuo in tutto il tempo\(^{1272}\). Ma sotto l’aspetto spaziale la questione muta: poiché nell’interpretazione di Palmer l’ἐόν è “altro” dal mondo sensibile e gli si pone “accanto”, come si può escludere che non vi siano anche altri ἐόν coeterni all’ἐόν di cui si sta parlando?\(^{1273}\)

Questo problema è, invece, assente nella lettura di Cerri, per il quale l’ἐόν 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 σωμάτζες “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’ἐν è un’unità assoluta; tuttavia, mi pare che Cerri non sfrutti tutto il potenziale che il termine σωμάτζες ha da offrire a supporto della propria teoria: il fatto che all’unità assoluta dell’ἐόν si giungerà in futuro dopo aver unificato tutti gli enti mi pare perfettamente in linea col senso di σωμάτζες 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’ἐόν 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 rivelerranno 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’ἐόν non ἔωντι πελάξει (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: πάν δ’ ἐμπέλεων ἐστιν ἐόντως (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 ἐόν che ora non esiste più.
\(^{1273}\) Già avevo espresso le mie perplessità a proposito di ciò, supra p. 169.
\(^{1274}\) Cerri, Parmenide, 228.
tò èóv [...] 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 tò èóv sia continuo (συνεχής; 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 rigurosissima astrazione logica: le parole del v. 25 «sono a prima vista applicabili soltanto a ciò che occupa spazio, ma devono essere intesi 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’universo1276. […] 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 èv 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’unità indissolubile, in quanto le parti sono appunto in un rapporto indissolubile1278. Essere indivisibile – che di fatto è sinonimo d’essere οὐλοθρόν1279 – 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-έχον), 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” (ὅμοιον πάν); e qualiasi cosa succeda a questi ὄντα, se essi preservano il loro reciproco legame, allora questo “altro” non viene alterato, in quanto la sua essenza è proprio ‘l’essere tutti gli ὄντα insieme’. Questo “altro” è appunto ‘l’έον’, che non viene alterato dalle alterazioni dei singoli ὄντα, 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 (ἀρχέμες), quindi l’έον rimane identico a sé stesso, sempre e comunque. Dunque, solo a questo punto, possiamo considerare questo έον come ἔν. La critica che vedeva “ἐν συνεχής” 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.
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’έον è οὐλοθρόν.
1279 V. nota precedente.
considerata come unità grazie alla συνέχεια tra gli enti\textsuperscript{1280}, può anche essere considerata come ἑν\textsuperscript{1281}. Ma ἑν è solo l’apice dell’icerberg. A questo punto, dopo aver esposto il proprio “programma”, Parmenide potrà dedicarsi alla spiegazione di esso.

οὐλογουές. 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 (questo 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.\textsuperscript{1282} Possiamo dunque dire che l’unica vera attestazione del termine è appunto quella empedoclea. Vediamola:

1 νὸν δ’ ἑν’, ὅπως ἀνήδρον τε πολυκλαύτων τε γυναικῶν ἐννοιχοῦσι όρισκας ἀνήγαγε κρινόμενον πῦρ,
   τῶνδε κλῶ’ οὐ γὰρ μόθος ἀπόσκοπος οὐδ’ ἀδάμημον.
   οὐλογουές μὲν πρῶτα τόπον χθόνος ἕξανετέλλον,
   5 ἀμφιστέριον ὑδατός τε καὶ εἴδεος αἰσθάν ἔχοντες
toìs μὲν πῦρ ἀνέπεμπε θέλων πρὸς ὠμοίων ἰκέθαι,
   οὔτε τι πικ μελέων ἐράτων δέμας ἐμφαινοντας
   οὔτ’ ἐνόπην οὐον τ’ ἐπιχώριον ἀνδράσι γυλὸν.

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 integeri tipi, fatti di terra, sputarono,

5 ed avevano giusta parte di entrambi gli elementi, di acqua e di calore


\textsuperscript{1281} Si potrebbe obiettare che ξυνεχὲς 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 ξυνεχὲς 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 ὁμοίον πᾶν; che ὁμοίο ἐνν vada inteso come sinonimo di ξυνεχὲς è reso evidente dai versi 8.22-25. D’altra parte, ciò non vuol dire che il ripetutarsi del termine alla fine sia una inutile ripetizione. Il riferimento \textit{implicito} nei versi 8.3-5 è legato alla spiegazione del concetto stesso e dei \textit{sema} che in quei versi vengono citati; il riferimento \textit{explicito} in 8.6 non ha lo scopo di diricì “e alla fine di spiegherà perché l’ἐνν εἶ συνεχές”, ma “e infine ti spiegherà perché la continuità ci permette di dire che l’ἐνν εἶ ἑν’, “infine ti mostrerò che l’ἐνν εἶ ἑν’, \textit{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 indissolubli 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.

\textsuperscript{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; 
ché ancora lasciavano apparire l’amabile superficie delle membra 
né voce né l’organo sessuale, che è usuale nell’uomo.  

Questa è la traduzione che fornisce Giannantoni. Anche Reale traduce il termine come “integri”: “Dapprima sorsero dalla terra modelli integri”\footnote{Trad. Giannantoni}. L’unica differenza tra le due traduzioni è in “χθόνος”, “continent” 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 intezza: 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 (οὐλοφρεῖς μὲν πρῶτα, Phys. 199b 9) per esporre la propria teoria sul finalismo naturale in opposizione a quella empedoclea\footnote{Sul rapporto tra le due concezioni Radice, Fisica, 789 n. 171-172.}. 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 (οὐλοφρεῖς) infatti è propriamente ciò che interamente è (ὅ κυθ’ ὁλον ἐκατό πᾶν ἐστιν)” ciò che esso è, senza che in esso sia ancora comparsa la distinzione”\footnote{“Dapprima sorsero dalla terra modelli integri”}. Da ciò, Untersteiner deduce correttamente che “οὐλοφρεῖς vale «che possiede la φύσις dell’ὁλον»”\footnote{Cfr. Radice, Fisica, 789 n. 172.}. 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’‘ὁλον è “essere indifferenziato”\footnote{Untersteiner, Parmenide, 1958, XLVIII; = Untersteiner e Reale, Eleati, 60.}, 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 femminile\footnote{Untersteiner, Parmenide, 1958, XVIII e note 79-80; = Untersteiner e Reale, Eleati, 60.}. 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 emerga 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 dire che tali corpi sono composti dall’elemento acqueo 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’ἐίόν 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, “οὐλοφρεῖς” è praticamente sinonimo di “ἐν, συνεχεῖς”, e ciò non è assolutamente un caso fortuito. Infine, il fatto che οὐλοφρεῖς in Empedocle indichi una totalità che potenzialmente può trasformarsi in qualsiasi cosa\footnote{B 62.8; in questo senso anche Ritter-Preller: “nulla sexus diversitas notatur, sed quae mariibus aque ad feminis habentur”, Heinrich Ritter e Ludwig Preller, Historia philosophiae graecae (Gotha: Perthes, 1913), 144.} è perfettamente compatibile con la mia interpretazione del vòn come totalità completa in quanto racchiudente potenzialmente ogni sviluppo possibile.
Cosa concludere dunque? Qual è il verso corretto? ἐν, συνεχές o οὐλοφρεῖς? Viste le varie argomentazioni addotte lungo tutto il capitolo, nonché il fatto che la versione con οὐλοφρεῖς 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 ἐν, συνεχές sembra essere richiamato da Gorgia: “se fosse uno (ἐν) 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.”

Secondo Untersteiner, incallito sostenitore della variante οὐλοφρεῖς, il riferimento potrebbe essere a Filolaos per il quale “il cosmo è uno (ἐν) e continuo (συνεχές)”, ma la 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 Leontino, 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 Filolaos 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 incomprendibile, si stia riferendo a Filolaos e non Parmenide, c’è la possibilità che lo stesso Filolaos si stesse riferendo a sua volta a Parmenide: l’intero passo di Filolaos sembra, infatti, in armonia con l’interpretazione cosmologica di Parmenide qui proposta – dunque, a prescindere dall’autenticità o meno di “ἐν, συνεχές”, tutto ciò avvalora la tesi di fondo che qui si sta proponendo –. Inoltre, se anche quello di Filolaos, che era un pitagorico di seconda generazione, non fosse un riferimento esplicito a Parmenide, dimostrebbe comunque una comunanza di “concetti-base” maturati/ereditati da entrambi nell’ambito pitagorico. Insomma, tutti questi molteplici riferimenti ci fanno pensare che la variante “ἐν, 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 “ἐν, συνεχές” proprio per adattarsi ad essi.

Andando oltre la questione di Gorgia e Filolaos, infine, “ἐν, συνεχές” si adatta meglio anche all’interpretazione qui proposta, sebbene pure οὐλοφρεῖς sia compatibile. Ciò, sicuramente, non è un caso: quando infatti c’è stata la modificazione del testo (molto probabilmente da ἐν, συνεχές a οὐλοφρεῖς, 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 corretta. La quasi totalità dei critici, tra l’altro, preferisce ἐν, 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 οὐλοφρεῖς; 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 ἐν ἔστιν, ἢτοι ποσον ἔστιν ἢ συνεχές ἔστιν ἢ μεταθεσθεῖσιν ἔστιν ἢ σωμά ἔστιν. ὃ τι δὲ ἂν ἢ τούτων, οὐχ ἐν ἔστιν, ἀλλὰ ποσον μὲν καθεστάτως διαρθρεθέται, συνεχεῖς δὲ ἢν τιμήθηται. […]”, 82 B 3, 73, traduzione mia. Per questioni di resa in lingua italiana ho tradotto le espressioni posson ἔστιν, συνεχεῖς ἔστιν etc. come “per quantità, per continuità etc.” (lett. “in quanto è un quanta, 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).


1293 “ὁ κόσμος εἰς ἐν καὶ συνεχές”, 44 B 21.9.

1294 In modo analogo a come succede con la questione di μούρονται 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 ἐν συνεχές. 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 pervenute.

2.6 Conclusioni

Per tutti questi motivi, dunque, pare logico ipotizzare la correttezza della variante simpliciana nel suo complesso (ovvero Ποτ’ ἕν οὖν ἔσται, ἔπαι νῦν ἔστων ὑμῖν // ἐν, συνεχές) – intesa nel modo da me esposto –, pur non essendo escludibile a priori la variante di Asclepio-Ammonio (οὐ γὰρ ἔτι, οὐκ ἔσται ὑμῖν πάν, ἔσται δὲ μοῦνον // οὐσίαςκές)1297, 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 correzione.

Il senso di questi due versi è, dunque, che si (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 contenuti 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 – οὖν Ποτ’ ἕκ μὴ(τοῦ) ἔόντος ἐφήσει πίστιος ῥήματα τί 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 ὑντος, mentre F riporta ἐκ μὴ ὑντος1300; nell’edizione DK leggiamo ἔόντος per via di una correzione di Diels che reputa ὑντος una modernizzazione successiva. Sebbene tutto ciò sia degno di

1296 Reale, Melisso, 111.

1297 Cioè con l’era e il sarà (1) collegate all’ἠπιοτέλεστον 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’èöν, cioè non si trovava ad esistere/essere in un dato stato (sempre 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 dissenso da Tarán per il quale ἔν, συνεχές servirebbe a evitare il rischio di interpretare ὑμῖν πᾶν come un richiamo alla molteplicità esplicitando che l’ἔν è “uno”; al contrario, come ho dimostrato con la mia ricerca sul termine, συνεχές implica la molteplicità e quindi conferma la lettura di ὑμῖν πᾶν come totalità saldamente unita.


1299 συνεχές infatti vuol dire anche “essere contenuto”, v. LJS, GI, etc..

nota, la maggior parte degli studi su questo verso riguardano la correzione proposta da Brandis\(^{1301}\) per il quale \(\varepsilon \kappa \mu \eta \varepsilon \omicron \upsilon \omicron \tau \omicron \varsigma\) andrebbe emendato in \(\varepsilon \kappa \tau \omicron \varepsilon \omicron \omicron \nu \omicron \tau \omicron \varsigma\): la negazione della nascita dell'\(\varepsilon \omicron \omicron \nu\) dal \(\mu \eta \varepsilon \omicron \nu \omicron\) 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 \(\varepsilon \omicron \omicron \nu\).

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 \(\varepsilon \kappa \mu \eta \varepsilon \omicron \upsilon \omicron \tau \omicron \varsigma\), sia che si tratti di una negazione \(\varepsilon \kappa \tau \omicron \varepsilon \omicron \omicron \nu \omicron \tau \omicron \varsigma\), la conclusione è la medesima, cioè che non c'è un altro \(\varepsilon \omicron \omicron \nu\) “accanto all’\(\varepsilon \omicron \omicron \nu\)” (\(\pi \rho \alpha \varsigma \tau \omicron \upsilon \tau \omicron \varsigma\)). Ed il rapporto causa-effetto è il medesimo quale che sia la causa, cioè che “vicino” all’\(\varepsilon \omicron \omicron \nu\) non può collocarsi un altro \(\varepsilon \omicron \omicron \nu\) (sia che esso sia nato dallo stesso \(\varepsilon \omicron \omicron \nu\) o dal \(\mu \eta \varepsilon \omicron \upsilon \omicron \nu \omicron\)). La questione pare dunque irrilevante\(^{1302}\), 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 (\(\pi \rho \alpha \varsigma \tau \omicron \upsilon \tau \omicron \varsigma\)) non ci sia affatto il non-essere, necessariamente deve credere che l’essere (\(\tau \omicron \delta \omicron \omicron \nu\)) 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 \(\pi \rho \alpha \varsigma\), “accanto/vicino/oltre”. Secondo Barnes, la negazione della nascita di un nuovo \(\varepsilon \omicron \omicron \nu\) (indifferenziamente se dall’\(\varepsilon \omicron \omicron \nu\) stesso o dal \(\mu \eta \varepsilon \omicron \upsilon \omicron \nu \omicron\)) non basta di per sé a dimostrare l’unicità dell’\(\varepsilon \omicron \omicron \nu\); potrebbe infatti darsi una presistenza di altri \(\varepsilon \omicron \omicron \nu\) ugualmente eterni\(^{1304}\).

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 dove 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 \(\pi \rho \alpha \varsigma\) andrebbe inteso in senso temporale\(^{1306}\), dato l’\(\varepsilon \omicron \omicron \nu\) (o eventualmente “gli \(\varepsilon \omicron \omicron \nu\)”) se si ammettesse che possano essere più di uno coeterni. Secondo Barnes, “nulla si aggiunga (per nascita ex nihilo o per epigenesi) altri \(\varepsilon \omicron \omicron \nu\), proprio come conferma anche Empedocle. Un altro indizio a sostegno della teoria


\(^{1302}\) Di questo parere è anche anche Barnes, *Parmenides and the Eleatic One*, 11–12.


\(^{1304}\) Questo mi pare il senso della sua critica: “prima di tutto […] i versi 12-13 sono integrati in un’argomentazione che tenda a negare la nascita in quanto tale, e non c’è bisogno di richiamare la specifica nozione di epigenesi. […] Secondariamente un’argomentazione contro l’epigenetica né 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 ὀὐῖ · ὥς ὁ ἐπιγνωστὸς οὐκ ἄπολλη;” // εἴτη γὰρ ἐφθείροντο διαμερίων, οὐκέτ’ ἄν ἤραν // τότε δ’ ἐπαύξησε τὸ πάν τι κε; καὶ πόθεν ἐλθὼν // πῇ δέ κε κηλισθολότοι, 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’infruori dell’essere”\textsuperscript{1307}

Anche ammettendo che il senso sia spaziale – o concettuale, cioè “oltre all’èov 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’èov, “oltre” l’èov, “eccetto” l’èov, non vi è “altro”. Ma ciò non è in contraddizione con l’ipotesi che l’èov sia “costituito” da qualcosa, cioè che vi siano delle “parti” collegate fra loro e contenute\textsuperscript{1308} nell’èov. 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…”\textsuperscript{1309} Qualsiasi sia il senso delle parole aristoteliche è evidente che la negazione di un’alterità “accanto/oltre” (παρά) all’èov, 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 èovta sensibili\textsuperscript{1310}; ma l’unico modo per far sì che i due aspetti siano effettivamente compatibili, è ammettere che tali èovta siano partì dell’èov.

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 ἔστιν… ἔον γὰρ ἔοντι 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 testuali\textsuperscript{1311}. Per intero ci è fornita solo da Simplicio, In Phys. 145, 22-26:

οὐδὲ διαιρετόν\textsuperscript{1312} ἔστιν, ἐπεὶ πάν ἔστιν ὁμοίον – oυδὲ τῇ\textsuperscript{1313} μάλλον, τό κεν ἐγροὶ μιν συνέχεσθαι,

---

\textsuperscript{1307} “οὐδὲν γὰρ <ή> ἔστιν ἣ ἔσται // ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔοντος”.

\textsuperscript{1308} Si ricordi che “essere collegato in modo inscindibile” ed “essere contenuto” sono ambedue significati compresi nella sfera semantica di “συνέχεσθαι”.

\textsuperscript{1309} “ἀναγκαζόμενος δ’ ἀκολουθεῖν τοῖς ρανομένοις, καὶ τὸ ἐν μὲν κατὰ τὸν λόγον πλείον δὲ κατὰ τὴν αἴσθησιν ὑπολαμβάνον εἶναι”, Met. 986b 31-33, trad. Reale in Aristotele, Aristotele Metafisica, 33.

\textsuperscript{1310} Ciò è confermato da Filopono (supra p. 214)

\textsuperscript{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 τῇ, ξυνεχές anzi che ξυνεχές). Come nota Cerri l’assetto metrico del v.25 viola la legge di Harmann (Cerri, Parmenide, 229; Gottfried Hermann, Orphica (Lipsiae: Sumptibus Caspari Fritsch, 1805), 692.). Alla fine dell’800 qualche studioso propone la permutazione degli emistichi finali (οὐδὲ διαιρετόν ἔστιν, ἔον γὰρ ἔοντι πελάζει // οὐδὲ τῇ τῇ μάλλον, πάν δ’ ἐμπελάζον ἔστιν ἐοντος, // οὐδὲ τῇ χειρότερον, τό κεν ἐγροὶ μιν συνέχεσθαι// τῷ ξυνεχές πάν ἔστιν– ἐπεὶ πάν ἔστιν ὁμοίον: 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’amanoense 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’amanoense avrebbero dovuto tagliare i versi che noi conosciamo come frammento 4?

\textsuperscript{1312} Il mss. F riporta διαιρετόν.

\textsuperscript{1313} Il mss. E riporta τῇ.
Il verso 22 ricorre parzialmente in *In Phys.* 86.24\textsuperscript{1316} 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, 4.24-25\textsuperscript{1317}; Proclo *In Parm.* 665.24, 708.13\textsuperscript{1318}; 1080.1-2\textsuperscript{1319}; Filopono *In Phys.* 65.11\textsuperscript{1320}; Damascio *De princ.* 131.6\textsuperscript{1321}) e integralmente da Simplicio, oltre che in *In Phys.* 144.26, in *In Phys.* 86.22 e

\textsuperscript{1314} Il mss. F riporta δὲ πλέον.

\textsuperscript{1315} Il mss. E riporta ζωνές.


\textsuperscript{1317} Questa citazione di se 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”; *Ometto γὰρ πᾶν τὸ ὄν, καὶ πολύ οὖν τῷ Ἥν* *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.

\textsuperscript{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 (*πολλά* [...] νοητά, [...] τῶν ὄντων πλήθος) α’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’Elate 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 ritornò anche nel seguito [Fr. 5] e altrove dal centro teado ad igitur 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 che fra essi viga una unità indefinibile) – se ha fatto ciò, dunque, non è perché ignorava la molteplicità degli esseri, ma è perché vedeva che tutta questa molteplicità è proceduta a partire dall’Uno-ché-e; 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.”, “Ο μὲν γὰρ Παρμενίδης αὐτὸ τὸ ὄν ἔόρα, καθάπερ καὶ πρότερον ἐρήμητα, τὸ πάντων ἐξηρημογένει καὶ ὁ ἀκρόματα τῶν ὄντων, ἢ ὧν καὶ πρῶτος ἐξηρημεῖ τὸ ὄν, οἷος ὡς ἄγονον τὸ πλήθος τῶν νοητῶν· αὐτὸς γὰρ ἐστὶν ὁ φαίς· ἔόν γὰρ ἐστὶν πελάξει [8.25] καὶ πάλιν· ἤνθον δὲ μοὶ ἐστὶν ὁ Ὀπερθεν ἄρξεται, τόθι γὰρ πάλιν ἔξων αὐθεν· [Fr. 5] καὶ ἐν ἅλλοις· Ἑσσαθέν ἁπλοποιεῖ [8.44]. Διὰ γὰρ τούτων ἀπάντων διείκνυσιν ὅτι καὶ πολλὰ εἶναι τίθεται νοητά, καὶ ταύτα ἐν τούτους πρῶτον καὶ μέσον καὶ τελευταίον καὶ ἄνωθεν ἄφραστον αυτῶν, οἷος ὡς ἄγονος ὡς τῶν ὄντων πλήθος, ὡς ὡς τῶν ὄντων πλήθος τὸ ὃς τούτου ἐκ τοῦ ἐνός ὄντος προβλήθηκεν· ἕκει γὰρ ἢ καὶ πρότερα καὶ ἕνωσιν ἐλάχη.” Trad. Daphne Varenya (pubblicazione online reperibile dal suo profilo su academia.edu)

\textsuperscript{1319} Anche qui, come per la precedente citazione, Proclo utilizza il verso parmenideo per esprimere il rapporto tra gli intelligibili (τὰ νοητά 1079.37), sostanzialmente intesi come Idee platoniche (τὰ ἐνός 1079.36).

\textsuperscript{1320} Il manoscritto M riporta erroneamente νόιον anzi che ἐνός e il manoscritto K riporta due volte ἐνός anzi che ἐνός... ἐνός. Sull’importanza di questa pagina di Filopono per la lettura qui proposta si rinvia a quanto detto supra p. 214.

\textsuperscript{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” ("[…] ἐνός καὶ ἀπλός ὃν", *De Princ.* 131.6)
87.23\textsuperscript{1322}. La maggior parte di queste citazioni si trovano in contesti in cui l’argomento, \textit{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 parmenideo\textsuperscript{1323}, in tutti gli altri casi si tratta palesamente 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:\textsuperscript{1324} o che l’èòn non è διαιρετόν perché πάν ἐστιν ὁμοίον, il quale a sua volta è spiegato dalle due subordinate (fra loro coordinate) introdotte da oïδε (οïδε τι τῇ μᾶλλον... οïδε τι χειρότερον...), oppure che né l’èòn è διαιρετόν (perché πάν ἐστιν ὁμοίον), né τι τῇ μᾶλλον, (infatti εἴργοι μην συνέχεσθαι), né τι χειρότερον (infatti πάν δ’ ἐμπλεόν ἐστιν ἔντος)... infine, da ciò (quale che sia la lettura che si sceglie), ne consegne (tò) che χινετείς πάν ἐστιν· ἔνω γὰρ ἐόντι πελάξει. Tralasciando quindi l’ultima conseguenza, che è tale a prescindere dalla lettura dei versi precendenti, si può così schematizzare:

\[
\begin{aligned}
(tò éòn) & \quad \text{Non (οïδε)} \quad \text{è divisibile} \quad \text{→ poichè è πάν ὁμοίον (o poichè il πάν è ὁμοίον)} \quad \\
& \quad \text{Non (οïδε)} \quad \text{c’è un di più} \quad \text{→ che possa impedirgli di θυνέχεσθαι} \quad \\
& \quad \text{Non (οïδε)} \quad \text{c’è un di meno} \quad \text{→ ma è tutto pieno di essere} \\
\end{aligned}
\]

Inoltre, pur senza vedere ancora l’importante esatto dei versi, balza all’occhio che il concetto di continuità viene utilizzato sia al verso 23 (συνέχεσθαι) che 25 (ἀνεχείς); bisogno 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’èòn sarebbe oì διαιρετόν e ὁμοίον. Su come possa esplicarsi tale rapporto tra indivisibilità e uguaglianza, tanto \textit{qualitativamente} quanto \textit{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 Ruggiu\textsuperscript{1325}. Per questo motivo non sto a ripetere tutte le argomentazioni, ma solo le conclusioni, cioè che l’èòn pare essere costituito da parti uguali (ὁμοίοια), le quali costituiscono un’unità indifferenziata, dove cioè è impossibile distinguere...

\textsuperscript{1322} Anche qui con la variante τò in DE in luogo di τό. 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’ave parte in un determinato ordine dell’essere, se è vero che <Parmenide> dice che esso è intero, \textit{intero e di un unico genere} [8.4], e che questo in virtù della continuità è divisibile all’infinito, \textit{perciò è un tutto continuo: ciò che è όλον αὐτόν αὐτὸς ὁμοίον oì διαιρετόν.}” In \textit{Phys.} 20-23, traduzione di Licciardi da me modificata nelle citazioni parmenide, Licciardi, \textit{Parmenide trádito, Parmenide tradito,} 209.). Da notare in particolar modo la conclusione simpliciana per cui, essendo l’èòn 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 \textit{continuo} va inteso proprio in quel modo li da me esposto.

\textsuperscript{1323} \textit{Supra} n. 1322

\textsuperscript{1324} Si era già accennato a questa possibilità \textit{supra} n. 743.

\textsuperscript{1325} \textit{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). Entrambi queste due famiglie interpretative presuppongono dunque che l’indivisibilità vada intesa principalmente come indifferenziazione, risultando dunque virtualmente sinonimo di ὀμοιον-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 ὀμοιον non si possa prescindere, se si vuole intendere in modo corretto l’eleatismo e i suoi influssi. È l’ὁμοιον, più che non l’ἐν, il corrispettivo di quello che Aristotele chiama l’ἐν μορφοὺς λεγόμενον, vale a dire il corrispettivo dell’univocità dell’essere. È contro l’ὁμοιον degli Eleati che Platone combatterà strenuamente; e il celebre «parricidio di Parmenide» sarà non altro che il tentativo di spezzare l’ὁμοιότης dell’ἐν: e, infatti, non è il puro μή ὀν (il contraddittorio dell’ἐν) che Platone introduce, bensì l’ἐτερον, il «diverso», il quale gli permette di ricuperare la molteplicità (soprattutto la ὑ-elebre «parricidio di Parmenide» totalmente negato che allora si può fornire un prospettivo dell’onde della realtà e dell’essere, solo perché di questo essere negherà l’essenziale attributo eleatico dell’ὁμοιον.»

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 συνέχεσθα del verso 23 come se avesse lo stesso significato del ξυνέχεις del verso 25. A questo punto, però, avremmo una sorta di “corto circuito logico”. Risulterebbe infatti che (a) la continuità (ξυνέχεις v.25) è legata a ὀμοιον, cioè contemporaneamente ad a οὐδὲ τὶ τῇ μᾶλλον e οὐδὲ τὶ χειρότερον e, nello stesso tempo (b) è legata (συνέχεσθα v.23) specificatamente a οὐδὲ τὶ τῇ 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’ οὐδὲ τὶ τῇ μᾶλλον non si capirebbe perché ripeterlo nuovamente come se derivasse da entrambi i caratteri (οὐδὲ τὶ τῇ μᾶλλον… οὐδὲ τὶ χειρότερον…). (3) Infine, perché mai la presenza di un τὶ μᾶλλον dovrebbe impedire all’ἐν το το “essere continuo”? Praticamente la totalità dei critici si scorda del secondo emisichio del verso 23 e tutti concludono che “non ci può essere un più o un meno che impediscono la continuità”, evitando di trovare un senso specifico a 8.23b.

Se invece si parte dal presupposto che l’ἐν 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 restituiscia ai due συνέχεσθα/ξυνέχεις 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’ἐν: Reale, Melisso, 111.
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’ἐόν/totalità) [o: “di essere unito (all’ἐόν/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 διαιρετόν: “né separabile”; potrebbe voler dire anche semplicemente “né separato”, ma il significato è in realtà identico a ben vedere: poiché l’ἐόν nella sua interezza permane identico durante lo scorrere del tempo – cioè il corrispettivo concetto di ἐόν 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’ἐόν è “non separato” implica che “non è separabile” in assoluto. D’altra parte, il fatto che l’ἐόν non sia separato non è contingente, ma dipende dalla natura stessa dell’ἐόν, dunque è un carattere necessario e assoluto.

v. 23:
1) τῇ: lett. “lì”, cioè in senso generico “da qualche parte”.
2) τι μᾶλλον: “un elemento in più”, cioè “oltre a quelli che compongono l’ἐόν”.
3) εἰργοι: “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’ἐόν (quindi non con un senso riflessivo) comunque il senso non cambierebbe, infatti “non esiste un elemento in più che possa impedire all’ἐόν 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’ἐόν in quanto vi è contenuto, se un ente X è unito all’ἐόν 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’ἐόν, 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’ἐόν. L’ἐόν 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’ἐόν 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 autoimplicantisi e richiamantisì 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-ἐ̣όν. 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 gnosceologici 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 “gnosceologico” ciò che qui viene espresso in mando “ontologico”. Tutti gli enti-fenomeni sono connessi (8.22-25) e la nostra ragione (voûç) 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’ἐ̣όν, 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’ἐ̣όν, basandosi quindi sull’argomento dell’indifferenziazione giù riasunto, che si fonda in ultima analisi sulla riduzione assoluta alla coppia dicotomica essere/non-essere: non può esserci altro oltre all’ἐ̣όν perché il diverso dall’ἐ̣όν sarebbe il μὴ ἐ̣όν, 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’ἐ̣όν 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 inscritta 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.

258
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 ο(Il 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 (ο(Il οvοv). 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 ο(Il οvοv), cioè perché sono connessi; 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 ὡv” in quanto sarebbe differente per grado; (2) letture quantitative standard: non si hanno elementi da aggiungere perché sarebbero diversi dall’ὡv; 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’ὡv. 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 ο(Il οvοv, la lettura qui proposta invece nega il molteplice “esterno” all’ὡv; ma ciò, più che provare “l’unicità”, che pure bisogna ammettere a questo punto come derivata, esprime la “totalità”, l’“interesse”.

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 ο(Il οvοv non implica l’unità, ma, anzi, comprende la pluralità” (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 qualitativa. Le riprese sia tematiche che lessicali che stilistiche sono oggettivamente numerose: τό κεν εἶργοι μὲν συνέχεσθαι (v.23)… τό κεν παῖδοι μὲν

---

1331 Se ci fosse un elemento “di più” rispetto a quelli inclusi nell’ὡv 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

259
... τὸ γὰρ οὔτε τι μεῖζον οὔτε τι βαθύτερον (v.44-45) ... τίμ μᾶλλον τῇ δ’ ἡσσον (v.48); ἔπει πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον (v.22) ... ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν 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 direc **altro** ma che comunque è in connessione. Inoltre, bisogna considerare che la ripresa dei termini e delle posizioni di certi “blocchi” 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 classicassolutista 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 merito scopo preciso 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 ἐστὶν ἢ ἔσται... οὐλὸν ἀκίνητὸν 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 ἐστὶν ἢ ἔσται ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος. ἔπει τὸ γε µοῖρ’ ἐπέδησεν οὐλὸν ἀκίνητὸν τ’ ἔμεναι. τῷ πάντ’ ἵ ὀνόµασται

*In Phys.* 86.31-2 – 87.1:

 [...] οὐδὲν γὰρ ἐστὶν ἢ ἔσται πάρεξ ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος. ἔπει τὸ γε µοῖρ’ ἐπέδησεν οὐλὸν ἀκίνητὸν τ’ ἔμεναι· τῷ πάντ’ ὄνοµ’ ἔσται.

1333 Si pensi per esempio alla lampante simmetria di τὸ κεν ἔργοι µὲν συνέχεσθαι del verso 23 e τὸ κεν παῦς µὲν ἐκείνηθαι 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 importante\(^\text{1334}\), sebbene il primo emistichio del verso 38 sia citato da altri autori in modo diverso\(^\text{1335}\).

5.1 I versi 36-37

Le differenze al verso 36 potrebbero dipendere dal fatto che, come abbiamo già visto, molto probabilmente Simplicio si servi 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 ἕστιν ἢ ἔσται) è quasi unanimemente riconosciuto che quel “χρόνος” non è autentico\(^\text{1336}\). 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 testo\(^\text{1337}\), la spiegazione più probabile per questo termine è quella addotta già da Diels\(^\text{1338}\), cioè che poiché il compendio di γὰρ è γ’, molto probabilmente uno dei manoscritti si rovinò e un copiatore lesse per errore χ’ che è proprio il compendio di χρόνος; a questo punto, la variante corrotta si sarebbe diffusa al posto di quella originale\(^\text{1339}\). Accettando questa spiegazione si avrebbe sostanzialmente la stessa variante di in Phys. 86.31 (οὐδὲν γὰρ ἕστιν ἢ ἔσται πάρεξ), almeno per il punto dove troviamo γὰρ e non χρόνος.


\(^{1335}\) Il manoscritto D di Simplicio riporta ὅλον.


\(^{1338}\) 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’ipotesì 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 espugnare. Tuttavia nemmeno “οὐδὲν γὰρ ἔστιν ἢ ἔσται” è accettabile per motivi metrici, per cui Preller1342 propone la modifica “οὐδὲν γὰρ ( $? ) 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 <(? ) ἔστιν ἢ ἔσται
 ἀλλὰ πάρεξ τοῦ ἔόντος. [...]  

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 (la traduzione di Ritter e Preller, 227, 228)1343.1344. Il versetto successivo [36a] Parmenide si occupa di esprimere il rapporto che intercorre tra il pensare e l’essere:

 ταύτων δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐδὲκεν ἔστιν νόημα. 
 οὐ γὰρ ἄνω τοῦ ἔόντος, ἐν ὦι πεφατισμένον 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 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 “οὐδὲν ἢ γὰρ ( $? ) 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.
Ai fini della nostra ricerca bisogna dunque chiedersi: “esiste un’interpretazione possibile di 8.34-36 tale da dimostrare che l’èòv 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’èòv, ma dal rapporto che intercorre tra due “enti concettuali”, cioè l’èòv 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 èòv e νόημα, per cui la differenza sarebbe solo apparente: “l’altro” (άλλο) 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’èòv 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 sto...

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 οὖλον, intero, un’altra con οῖον, unico. Se il verso originale è οὖλον ben si capisce il rapporto di causalità; diversamente che rapporto potrebbe mai esserci tra l’indistinzione èòv/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) οὖλον άκινητόν τ’ ἔμεναι | etc…

Questa è la versione maggiormente accettata, e ci è riportata da Simplicio in In Phys. 87.11346 (38b: τῷ πάντ’ ὅνου’ ἔσται) e In Phys. 146.11 (38b: τῷ πάντ’ ἕ νόμασται)

2) οἶον, άκινητον τελέθεια, | τῷ πάντι ὅνου’ έἶναι.

Questa versione ricorre in Simplicio In Phys. 29.18 e 143.10 (qui a dire il vero anzi che la virgola dopo τελέθεια c’è il punto in alto)

3) οἶον άκινητον τελέθεια | τῷ παντὶ ὅνου’ έἶναι

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 οἶον.
Per prima cosa si può osservare come la versione 2 e la versione 3 siano sostanzialmente identiche salvo lo spirito di olov: olov vuol dire “come”, “oloV” vuol dire unico. A prescindere dal verso parmenideo in sé, olov (“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 olov, successivamente corrotto in olov e copiato, partendo dalla versione corrotta, da Eusebio e Teodoreto. Per quanto riguarda la versione di Simplicio con olov 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 olov\textsuperscript{1347}, la questione si riduce alla scelta tra la citazione platonica e quella di Simplicio in \textit{In Phys.} 87.1 e 146.11 – d’ora in poi chiamerò questa semplicemente “versione simpliciana”, per distinguèrla da quella “platonica”; quando dovrò esprimermi su \textit{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 olov/oolov: Parmenide utilizza il concetto di olov/oolov e ἕκίνητον per giustificare il fatto che non vi sia altro oltre l’evento; ma mentre il concetto di olov 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’interesse più che dell’unicità: si può parlare di unicità \textit{in quanto} interezza. Inoltre, se veramente Parmenide avesse scritto olov, la conclusione dei versi 36-37 (oolov γάρ \textless θη \textgrcerca ή \textgrcerca ἅππα πάρεξ τοῦ ἐντονος) 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’interesse non implica di per sé che non vi sia altro; tuttavia, se all’interesse 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’evento”. 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: “ἀπειρήγαντο οὐν [a capo] οὐλον ἕκίνητον \textgrcerca ἑμενα [a capo] καὶ ἄλλα ὧσα”; in seguito un copiatore avrebbe dimenticato di trascrivere οὐλον facendo sembrare che la citazione iniziasse con olov; inoltre ἑμενα 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 olov con lo spirito aspro e non olov con lo spirito dolce; infatti olov potrebbe voler dire anche “così”, “come ad esempio” o significati simili\textsuperscript{1348}.

2. La seconda grande differenza che intercorre fra le due varianti è il fatto che nel secondo emistichio Simplicio ci dà ὠν \textgrcerca ὠν, Platone un improbabile ἔινα; cambia inoltre completamente il senso di tale emistichio; mentre nella versione simpliciana τὸ πάντ᾽ ὄνομ᾽ ἐσται 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 “ἕινα”, cioè “l’Essere è nome del tutto”. A parte il fatto che, ritengo, sarebbe stato più logico asseptarsi “τὸ ἔινα” se veramente l’infinito fosse stato sostantivato (così come troviamo τὸ ἔινα), 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 ἔινα per esprimere “l’Essere” anzi che il solito “τὸ ἔινα”? Tra l’altro senza il “τὸ” iniziale? Infine, se fosse corretta la citazione platonica, come si adatterebbe con il verso seguente? Sembra dunque che il

\textsuperscript{1347} Passa, \textit{Parmenide}, 45 n. 44.

\textsuperscript{1348} Barnes, «\textit{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 [sicl. 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 οὐλον in ὅλον 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 ἐμεμψε→τελέθη, ma di ciò diremo nel prossimo punto – la modifica ἐσται→ἐλευ, 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 τελέθη in luogo di ἐμεμψε. Ma tale verbo sembra assolutamente fuori luogo, visto che τελέθη 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’ἐόν. 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.
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 fà che gettare ulteriori ombre sulla reale conoscenza e comprensione da parte di Simplicio del poema parmenideo.

5.3 Ancora su οὖλον – 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 ὀμοία, come sostiene Untersteiner, o può includere anche elementi eterogenei, come nell’interpretazione che qui si sta proponendo? 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:

οὖλος ὑράτι, οὖλος δὲ νοεῖ, οὖλος δὲ 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:

[…] οὖλον δὲ ὡρᾶν καὶ οὖλον 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 Xenaphane Gorgia quando, nella sezione dedicata a Senofane, dichiara:

ἐνα δ’ ὁντα ὡμοιον εἶναι πάντη, ὡρῶντα καὶ ἀκούοντα τάς τε ἄλλας αἰσθήσεις ἔχοντα πάντη ἐὰν γὰρ μὴ, κρατεῖν ἀν καὶ κρατεῖσθαι ὑπ’ ἄλληλων τάς μέρη θεοῦ [ὅντα], ὅπερ ἄδικον.

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 intellettivo nello specifico rispetto dell’essere “parti dell’ἐόν”, 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 ὡντα dunque sono omogenei “per il fatto di essere” (cioè perché sono tutti collegati fra di loro e inclusi nell’ἐόν 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’ἐόν è la totalità della realtà – che non può che essere realtà fisica –, non l’esistenza come “comun denominatore”; questa è una conseguenza/rilessione posteriore. Gran parte delle osservazioni di chi sostiene l’interpretazione esistenziale (o esistenziale e predicativa contemporaneamente) risultano correte 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 οὖλος viene rimpiazzato dall’espressione “ὄμοιος πάντη”. Untersteiner, giustifica questo mutamento terminologico come segue:

“πᾶς esprime la somma di parti omogenee, cioè ciò che risulta ὁμοιος nel senso qualitativo, proprio dei Megarici: si veda Aristot. Met. 1018 a 15: […] Perciò ὁμοιος πάντη (che non è solo dell’Anonimo 977 a 37, ma anche di qualche dossoografo [cfr. A 31, p. 122.13; A 33, p. 122.33] che già sappiamo aver conservato una tradizione contaminata) non sembra essere identico a οὖλος ὁρά κτλ. e, soprattutto, questa coincidenza esula da ὅρων καὶ ὄκοντα τὰς τε ἄλλας αἰσθήσεως ἐχοντα πάντη (977 a 37-38). L’Anonimo, dunque, postula un concetto del divino (o dell’essere) che corrisponda a un’ὁμοιοτητίς di parti omogenee (ὁμοιος πάντη), vale a dire di un’ὁμοιοτητίς talmente inscindibile, che escluda le parti destinate a divenire eo ipso μέρη. Perciò l’Anonimo dice che dio ὁμοιος 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 ὁρά κτλ. sono, implicitamente, predicazioni che introducono nel divino l’ἀνομοιότης e, perciò, in quanto contraddicenti all’ὁμοιοτητίς, 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 ὁμοιος 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 οὖλος 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”

Stando a questa ricostruzione dello storico italiano l’anonimo avrebbe sostituito οὖλος con un derivato di πᾶς in quanto πᾶς può escludere totalmente le parti (μέρη) eterogenee, mentre l’οὖλος sembrerebbe implicarle. Sembrerebbe che Untersteiner dica: Parmenide intende l’ὄν come οὖλος costituito come composto da parti omogenee, quindi non distinguibili; Senofane pure utilizza il termine οὖλος 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 risolubile, 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 “sovrabondanza 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.  

riassume la dimostrazione del concetto di unità\textsuperscript{1358} del divino\textsuperscript{1359}. 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 si 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 repto 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 vista\textsuperscript{1360}.

Se noi ipotizziamo che l’unità parmenidea sia l’unità dell’intero composto da parti che esclude altro all’infuori dell’èov 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,\textsuperscript{1361} (2° momento) perciò non si dà nulla che sia “estraneo” all’èov, cioè


\textsuperscript{1359} Non bisogna scordarsi che comunque per Senofane il soggetto è “dio” mentre per Parmenide non pare lecito compiere l’unificazione divinit-èov; sul tema v. Zeller e Mondolfo, Gli eleati, 235–36 n. 18.

\textsuperscript{1360} In particolar modo riconosco delle difficoltà nel leggere “αὐθινὴν” 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 ἀποθετέον, “trascendente”) espone la teoria per la quale l’èov trascende il concetto stesso di mobili/immobile (v. Licciardi, Parmenide trádito, Parmenide traditio, 312–22.). Nella lettura da me proposta, infatti, l’èov 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.

\textsuperscript{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 che si siano due concetti correlazione che garantisca che ad un dato ente X (o insieme di enti X₁ X₂ X₃ 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’èov come la totalità assoluta, che quindi comprende anche il piano del pensiero, ecco che ben si capisce come mai nulla esiste “oltre/eccezto” (tàπεξ) l’èov: anche il piano del pensiero è parte dell’èov, 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’èov ad essere ouden, cioè un intero che comprende le parti, tra cui il pensare.

Nel terzo momento, tuttavia, non viene utilizzato solo il concetto di ouden, ma anche di immobilità, ouchi. Per questo termine la questione è più complessa: l’immobilità fisica può senza dubbio essere utilizzata per argomentare la negazione del vuoto – l’èov 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’èov perfetto, gli viene negata la possibilità di trasformarsi, cioè di “muoversi” verso altro. Questa spiegazione è coerente col discorso interno, ma sembra rifarsi maggiormente ai versi 30-32 (dove si sostiene che la Necessità tiene l’èov 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’èov 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’èov 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’èov –, allora non è possibile nessuna trasformazione dell’èov – 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’èov. Questa “immobilità”, dunque non è da intendersi


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 superstizi; primo fra tutti si consideri il frammento 10 dove la Dea dichiara esplicitamente che il koipòs 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 rigidì legami delle leggi fisiche, perciò non sono libere di muoversi liberamente (per esempio: la luna non può rispandrere 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 5-7: 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’́iov 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. 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 le 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 duplice concezione dell’immobilità, ecco che allora si può spiegare come mai questa è collegata al concetto di οὐλόν: il concetto di immobilità, in tal senso, può essere inteso solo se noi consideriamo l’́iov come una molteplicità aggregata al modo dell’intero, cioè con tutte le parti strettamente unite e inscindibili.

Segue 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 voûc 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, dove abbe origin, e come la Necessità lo guidò e costrinse a tenere fermi i confini degli altri”, “εἰθὸς ἐς καὶ οὐρανὸν ἑως ἔγονα // ἐνθε [μὲν γὰρ] ἔως τε καὶ ἀς μν ἀγος(α) ἐπέδοκα κα μναγε // περατ’ ἔσεν ἀστρον.”, trad. Reale in Reale e Ruggiu, *Parmenide, Poema sulla natura*, 113. Si faccia attenzione particolarmente a ἔγονα e ἔσεν (da me messi in corsivo) che a quanto si intende secondo quella particolare sfumatura di significato che dà origine al composto παρεόν-ἔσεν, il cui senso ultimo della “legatura” (e con esso anche quello derivato dell’ “essere contenuto”) è implicitamente presente pur senza il prefisso παρεόν-

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°C).

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’ἐὸν, (3) poiché l’ἐὸν è un intero (cioè un insieme di parti connesse) in equilibrio (cioè le parti connesse rimangono sempre connesse, i legami non si sciogliono). D’altra parte se ci fossero altre realtà, cioè enti che non sono compresi nell’ἐὸν, questi perturberebbero l’ἐὸν 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’ἐὸν, quindi non c’è altro oltre l’ἐὸν. In realtà i versi 22-25 portano esplicitamente solo alla conclusione che l’ἐὸν è un intero per continuità a cui nulla manca internamente, come si evince anche dal prosieguo, soprattutto dal verso 33: “infatti non manca di nulla; se fosse [senza compimento, cfr. v.32] mancherebbe di tutto”. L’esclusione esterna, sebbene fosse implicita nel ragionamento e parzialmente dichiarata (οὐδὲ τι τῇ μᾶλλον v.22), non era tuttavia stata dimostrata. Nel blocco argumentativo dei versi 34-38 invece, partendo dal fatto che l’ἐὸν 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’intellibilità dell’ἐὸν – l’Eleate deduce la non esistenza di altro oltre l’ἐὸν, 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”\(^{1267}\). 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’ἐὸν o dal μὴ ἐὸν), in 8.36-37 si sta negando in generale la possibilità di altro accanto l’ἐὸν. Se poi si leggono i versi 12-13 nell’ottica temporale come fa Palmer le differenze emergono ancora più chiaramente.\(^{1268}\)

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 οὕλον in Senofane, l’unica pluralità che viene negata è quella esterna.

6. Frammento 8 versi 53-54 - μορφάς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμαις ὄνομάξειν· τὸν μίαν οὐ χρεών ἔστιν, ἐν ὦὶ πεπλανημένοι εἰσίν.

μορφάς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμαις/γνώμαις ὄνομάξειν·
τὸν μίαν οὐ χρεών ἔστιν, ἐν ὦὶ 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 γνώμαις (dativo plurale) anzi che γνώμαις (accusativo plurale) in In Phys. 30.23 e in alcuni manoscritti di In Phys. 180.1\(^{1269}\), sebbene il senso letterale cambi (nel caso dell’accusativo “hanno deciso di dar due

---

\(^{1267}\) Traduzione modificata da me a partire dalla traduzione di Reale (Reale e Ruggiu, Parmenide, Poema sulla natura, 101.)

\(^{1268}\) 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 delle proposizioni matematiche) essendoci anche il futuro: cosa vorrebbe dire “nulla è o sarà dopo l’ἐὸν”? L’espressione nel suo complesso implica la temporalità, ma il πάραξ è necessariamente da intendersi in senso spaziale.

\(^{1269}\) 180.1 in DEF.2
nomi/forme”1370 o “hanno fissato due forme per nominare le loro impressioni”1371, nel caso del dati vo “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 μηαν οὐ χρεών ἐστιν – 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 μηαν”, 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 χρεών” 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 erronea 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.
1373 Questa è l’interpretazione standard, Zeller e Mondolfo, Gli eleati, 244–60 specialmente p. 244 e le note 26 e 31.
1375 Per Esempio Ruggiu in Reale e Ruggiu, Parmenide, Poema sulla natura, 314.
1377 Proposta ma non accettata “come prima scelta” da Mourelatos (Mourelatos, The Route of Parmenides, 84–85.)
dell’ἐόν come uno e indistinto, quello stesso ἐόν che, secondo la ricostruzione di Reale, verrà criticato da Aristotele proprio in quanto ὅμοιον. Tuttavia, come giustamente nota Barnes\textsuperscript{1378}, 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 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 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 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 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 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 anche accettando questa lettura, si negher...
Il verso 1 ci è poi riportato anche da Proclo (In Parm. 1152.37)\textsuperscript{1385} e Teodoreto (Graec. Aff. Cur. I, 72.4)\textsuperscript{1386}, mentre il verso 2 da Damascio (De Princ. I, 67.22)\textsuperscript{1387}. Alcuni manoscritti ci riportano delle minime variazioni\textsuperscript{1388}, che però sono sostanzialmente trascurabili. L’unica variazione che merita un approfondimento è όμως (uguale/negativo) invece che όμως (sebbene) in alcuni dei manoscritti di Teodoreto; secondo alcuni autori, infatti, questa versione è da preferire.\textsuperscript{1389} In un caso avremmo “considera come (certe cose) pur essendo lontan/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 voć 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 voć.

7.2 Sull’ambiguità e polisignificanza di alcuni termini

Oltre al caso della doppia traduzione di ὁμως/ὁμως, 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’όν (inteso in senso tradizionale), quindi come contrapposizione Essere e Non-essere (cioè che è assente non c’è)\textsuperscript{1390}, oppure nel campo fisico della δόξα, quindi opposizione Luce-Tenebre (l’assente è ciò che si ritira dalla visibilità e quindi è non-visibile\textsuperscript{1391} ed oscuro;\textsuperscript{1392} le cose

\textsuperscript{1385} I manoscritti ΑΣg riportano λεύσει e νόων, il manoscritto Α βεβαιῶν.

\textsuperscript{1386} I manoscritti ci presentano più di una variazione per “λεύσει δ’” (contentato in BL): “λεύσει δ’” K, “λεύσει δ’” SCV Μ杻, “λεύσιος” M; inoltre i manoscritti BL ci riportano δ’ ὁμως invece che δ’ ὁμως (KSCV Μ杻.).

\textsuperscript{1387} Rispetto alla versione di Clemente l’unica variante è ὁποτήσει in luogo di ὁποτῆσε; ciò comunque non influenza minimamente sul senso del verso.

\textsuperscript{1388} Vedi note precedenti.

\textsuperscript{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 ὁμως (variante non poetica di ὁμως) 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.) ὁμως è ben attestato con i participi proprio per rafforzare il senso concessivo, per esempio in Sofocle, Ed. Col. 666 (ὁμος […] μη παρόντος, sebbene non fossi presente). Inoltre, continua Coxon, vi sono dei loci in cui Omero utilizza ὁμως con senso avversativo, cioè come se fosse uguale a ὁμως. Personalmente penso che sia preferibile ὁμως, in quanto scorre più lineare (sebbene anche per ὁμως 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 ὁμως ricorra col senso di ὁμως potrebbe spiegare come mai ci fu la corruzione, è cioè probabile che il copista conoscesse quel passo omerico e abbia corretto i due avverbi. D’altra parte è ipotizzabile anche il procedimento opposto, cioè che il copista del testo Parmenide che arrivò a Clemente, oppure quello che copiò il testo di Clemente, leggendo ὁμως abbia pensato a ὁμως 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 (ὁμως πάνω).

\textsuperscript{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.

\textsuperscript{1391} “νόκτι ὀδηγ” Fr. 8.59.

\textsuperscript{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 \( \text{voòs} \) (qualsiasi sia il suo significato) possiamo “pensare”\(^{1393} \) ciò che non è percepibile (\( \text{apistōnta} \)) come se fosse percepibile (\( \text{parēoνtα} \)); oppure (ma il significato di fondo non cambia), che per (o “grazie a” o “di fronte a”) il \( \text{voòs} \) è tutto presente, sebbene, sensibilmente qualcosa sia assente. Insomma, il \( \text{voòs} \), 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 \( \text{apistōnta} \) per la loro distanza spaziale e temporale (e per questo non percepibili, non sono \( \text{hic et nunc} \)), ma che risultano \( \text{parēoνtα} \) in quanto, grazie al \( \text{voòs} \), cogliamo gli intimi e necessari rapporti (principalmente di causa-effetto) che intercorrono fra di essi; in particolare modo, il richiamo a rendere \( \text{parēoνtα} \) ciò che \( \text{apistōnta rispetto al tempo} \), mi pare supporti la mia proposta interpretativa del \( \text{vòv} \) 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”\(^{1397} \). 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 Platone\(^{1399} \).

2. \( \text{voòs} \): cos’è questo \( \text{voòs} \)? In che rapporto si trova con l’\( \epsilon\)\(\acute{o}\)v? L’argomento, come già sostenuto a proposito di 8.34-46, è impossibile da trattare qui vista la sua ampiezza\(^{1400} \); 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-gnoeseologica” 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: «Prendete coloro che sono presenti più 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 tradimento\textsuperscript{1401}. Tra l’altro il termine νος 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. νος analogo alla facoltà di percezione, una sorta di “percezione non sensibile”; così interpreta Verdenius\textsuperscript{1402}, Ruggiu a tal proposito parla di “nous in senso empirico”\textsuperscript{1403}.

b. νος nel senso di intuizione immediata; questo è il modo in cui, secondo me, intende Stefanini quando parla di “estasi contemplativa”\textsuperscript{1404}. Forse questo è il senso anche che gli dà Colli il quale traduce con “interiorità”\textsuperscript{1405}.

c. νος nel senso anticipatorio di “ragione”; la pensa così Untersteiner che intende il νος in un senso dinamico\textsuperscript{1406} e lo collega al concetto di via (δός). In un modo sempre dinamico lo intende anche Onians\textsuperscript{1407} 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”\textsuperscript{1408}.

d. νος 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. Heidegger\textsuperscript{1409} connette il termine νος al concetto di λόγος. Anche Untersteiner\textsuperscript{1410} esprimendo la sua teoria, si dimostra possibilità 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 (ἐόν, νος, λόγος, συνεχες, etc...), in modo che essi siano intesi in tutta la loro portata espressiva, cioè in tutta la loro ambiguità.

\textsuperscript{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 trádere). Vedi nota precedente.

\textsuperscript{1402} Verdenius, Parmenides, 66.

\textsuperscript{1403} Reale e Ruggiu, Parmenide, Poema sulla natura, 243.

\textsuperscript{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.

\textsuperscript{1405} Giorgio Colli, Φόις κρίσισθαι φιλία Studi sulla filosofia greca (Milano: s.n., 1948), 126–27; =Giorgio Colli e Enrico Colli, La natura ama nascondersi = Physik kryptesthai philei (Milano: Adelphi, 1998).

\textsuperscript{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 ἐόν stabile nel suo complesso nonostante il mutamento e movimento interno, se consideriamo il νος 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 συνεχης, 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.

\textsuperscript{1407} Richard Brooton 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.

\textsuperscript{1408} Károly Kerényi, La religione antica nella sue linee fondamentali., trad. da Delio Cantimori (Bologna: Zanichelli, 1940), 110–13.

\textsuperscript{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.

\textsuperscript{1410} Untersteiner, Parmenide, 1958, XCIII; =Untersteiner e Reale, Eleati, 105.
stupire, dunque, che la maggior parte dei critici optino per tradurre vòōi come “alla mente”, che implica praticamente tutte le possibilità enunciate. Si potrebbe obiettare, forse, che il senso oggettivo in questo modo non traspia; 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 qualcuno 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 Poema\(^\text{1411}\), 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.\(^\text{1412}\)

3. βεβαιός: letteralmente esprimerebbe la negazione del mutamento e quindi la solidità\(^\text{1413}\), 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”\(^\text{1414}\). Da parte mia ritengo che non vi sia alcun problema nel significato letterale di βεβαιός in quanto ricorda la stabilità dell’ἐόν che dipone proprio dalla stabilità dei legami. Βεβαιός è dunque concettualmente connesso ad άτρεμές e άκίνητον.

4. ἀποτομήξει/ἀποτομήσα: si tratta di un futuro indicativo, ma potrebbe essere sia una seconda persona singolare all’attivo che una terza persona in forma media.\(^\text{1415}\) Poiché il verso 1 inizia con un “λέως” che è un imperativo alla seconda persona singolare\(^\text{1416}\), quindi la Dea si sta rivolgendo direttamente al κοινός, 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 voīς”\(^\text{1417}\) – mantenendo comunque un significato attivo nonostante la forma media: “il voīς non potrà recidere l’ἐόν dall’essere congiunto con l’ἐόν” – (2) oppure τὸ ἐόν – “l’ἐόν non potrà mai essere reciso dal suo essere congiunto con l’ἐόν” –; (3) secondo Untersteiner il soggetto potrebbe essere l’insieme delle stesse cose ἀποτομή/ἀποτομήσα, 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 sottoteso sarebbe “il vuoto”\(^\text{1418}\). 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». βεβαιός è opposto a φθαρός.


\(^{1415}\) Come mette in luce Cerri (Cerri, Parmenide, 199.) la seconda persona singolare in dialetto ionico dovrebbe essere ἀποτομής, 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 pervenutici 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
5. ὁ ὔν ς τοῦ ὄντος: come ben sappiamo la traduzione di “τὸ ὔν” 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 “ἂδον” indichi l’“ἔδον” 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 fatori dell’esegesi tradizionale, ovviamente, qui vedono l’ἦν unico e assolutamente semplice e, proprio in questo verso, leggono una prova del monismo: l’ἦν costituisce un tutt’uno con sé stesso. Anche accettando che sia τὸ ὔν che τοῦ ὄντος vadano letti entrambi in questo modo, mi pare che non necessariamente questo verso dimostri il monismo assoluto. Anzi, pone l’ἦν 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’ἦν 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’ἦν in senso forte, il modo più sensato per leggere il verso è proprio quello di intendere l’ἦν come ἐντερο, 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 repute improbabile che qui sia τὸ ὔν che τοῦ ὄντος si riferiscano all’ἦν 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 ἄπειρον 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 ὔν come ente in generale e τοῦ ὄντος come ὔν in senso forte, cioè “non potrai recidere l’ente dell’essere connesso con l’intero” (traduzione n.3), o anche, più correttamente “dall’essere incluso nell’intero” – sul senso di ἔχειν torneremo fra poco. – Alla fine il senso ultimo di ognuna di queste tre traduzione 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 ἄπειρον 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 ὔν e τοῦ ὄντος andassero letti in senso forte al posto di τοῦ ὄντος sarebbe stato più logico trovare un pronome riflessivo piuttosto che la ripetizione. Infine, vi è un altro motivo per cui pare inopportuno leggere τὸ ὔν e τοῦ ὄντος 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 ὔν e τοῦ ὄντος in senso forte 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 ὔν e τοῦ ὄντος siano da intendersi nel senso forte, cioè come “cosmo”; infatti nel verso 3 si dice espressamente che il τὸ ὔν 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 ὔν non può assolutamente essere il Cosmo, la Realtà intera, ma necessariamente una delle parti del cosmo, cioè l’ente hie et nunc.

di pagine in cui si sta discutendo della negazione del vuoto in Parmenide. Da che mi risulti nessuno ha seguito questa interpretazione.

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 test è divisa in più capitoli, eppure ognuno di essi rimanda agli altri, nessun testo è composto per “compartimenti stagni”.

278
6. ἔχεσθαι: qui il verbo ἔχει non vuol dire semplicemente “avere” ma “avere legami con”, “essere connesso con”, “tenersi stretto a”. Questo senso è chiaramente connesso a quello di συν-ἔχει. Se si accetta l’interpretazione da me proposta si potrebbe intendere anche come “avere 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 ἄπειρα. 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 “συνέγειο”, 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’ἐ̂δων (la Realtà tutta, il Cosmo) visto dal punto di vista sensibile, cioè gli ἐ̂δων-enti-fenomeni, συνιστάμενον indica il medesimo ἐ̂δων (Realtà, Cosmo) visto nella sua compattezza. D’altra parte, per i motivi già esposti, l’ἐ̂δων nella sua totalità non può essere “pensato” direttamente: si pensa un νόημα che corrisponde all’ἐ̂δων 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 fisico e fisico.\footnote{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 Io 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.\footnote{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 κόσμον 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’ dapprima in sucessione ordinata’ Ma, dato il contesto, tale ‘successione ordinata, non sarebbe in fin dei conti proprio il.}
‘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 si stampo parallelismo e non un parallelo, fortunatamente i estudiosi più recenti cfr. Fränkel, «Parmenidesstudien», 171.


1424 Viola, «Aux origines de la gnoséologie», 80.


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 gnoséologie».

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 Poema, 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 ἄπειροντα e παρεόντα fa pensare che qui si stia discutendo di enti fisici e, pertanto il frammento sarebbe da collocare nella seconda parte del Poema, se non addirittura alla fine dopo il frammento 19.1430 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’εὖν 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 là a seconda dell’interpretazione generale del poema; il senso del trovare una collocazione specifica ha inoltre importanza solo nelle interpretazioni di stampo metafisico-tradizionalista 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 ἐὖν, è probabile che l’Eleate abbia esposto il rapporto che intercorre tra τὸ ἐὖν e τὰ ὄντα. Σόλο: il Cosmo τὸ ἐὖν) è l’insieme di tutto ciò che esiste (τὰ ὄντα), infatti “ἐλέσσε δ’ ὦμος ἄπειροντα 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 interpretazioni. 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 ἄπειροντα 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 dirsi 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 gnoseologie», 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).)


1431 Coxon, The Fragments of Parmenides, 187; = Coxon, McKirahan, e Schofield, The fragments of Parrmenides, 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 gnoseologie».
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 Kahn\footnote{Kahn, The Verb «be» and Its Synonyms, 456.} di ritenere questi plurali come una “prova” del fatto che l’Eleate si starebbe riferendo a filosofie a lui precedenti per opporsi. 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 conoscenza\footnote{Cfr. Esiodo, Teogonia 32, “ἵνα κλείοιμι τά τ’ ἐσσόμενα πρό τ’ ἐόντα”, “affinché io potessi cantare gli eventi passati e futuri”.}. 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 τό ἐόν 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 (ἐόν […] ἀποτμῆξα), cioè per dire che questa divisione proprio non si può attuare in alcun modo. Abbiamo un’affermazione del monismo? Non necessariamente, se mai dell’ineseparabilità; 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:

\[
\text{ἐόν γὰρ ἐόντι \textcolor{red}{(8.25)}} \quad \text{ἀποτμῆξει τό ἐόν τοῦ ἐόντος \textcolor{red}{(4.2)}}
\]

Come abbiamo visto, sia 8.22 che 8.25, sebbene con sfumature diverse, esprimono l’unità(arietà) dell’ἐόν caratterizzato da parti strettamente unite, nessuna delle quali può “sfuggire” da questa totalità; ciò implica necessariamente la pluralità interna. Tuttavia bisogna rendersi 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 explicitamente il concetto di divisione e unificazione, cioè della pluralità. Di questi due versi si possono dare 3 “famiglie” di interpretazioni,\footnote{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” – sebbene 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.} due fisico-cosmologiche e una epistemologica.
1) Per ovviare al problema del richiamo alla molteplicità la maggior parte delle interpretazioni del passato ha inteso i due oître 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 particolare modo sembra che vi sia una critica al modello di Anassimene (che supponeva la condensazione e la rarefazione)\textsuperscript{1436}, sebbene secondo alcuni critici il riferimento potrebbe essere – come sempre\textsuperscript{1437} – ad Eraclito\textsuperscript{1438}. In genere chi legge in questo modo tende a ricollegare il frammento ai versi 8.22-25, intuendo 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 intendersi i due versi è di leggere i due oître 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’ê’ôn. 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’ê’ôn 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 voûz può superare questo ostacolo e comprenderla correttamente. Che Parmenide ammetta un ciclicità dei processi cosmici\textsuperscript{1439} sembra

\textsuperscript{1436} 13 B 1: “τὸ γὰρ συστολλόμενον αὐτῆς καὶ ποικοῖς ψυχρὸν ἐναί φησι, τὸ δ’ ἄρμαν καὶ τὸ χαλαρὸν (οὕτω πος ὀνομασίας καὶ τότε ῥήματος) θερμὸν”, “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.

\textsuperscript{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.

\textsuperscript{1438} 1438 22 B 21.4-6: “σκόπουσι καὶ πάλιν συνάγει […] καὶ πρόσεται καὶ ἤπειροι.” “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” (“ποταμίῳ γὰρ οἶκ ἔστιν ἐμβημναί δὲ τῶν οὐτῶν”); 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’ê’ôn, le cui parti (= gli enti/fenomeni fisici) sono in movimento (le regole di questi movimenti sono esposte 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.

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. 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 stampa fisico e con le relative letture di 8.22-25.

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: “nè [l’ente] totalmente disperso in ogni parte del cosmo [scil. l’ente fisico], né se viene aggregato [scil. l’ente concettuale]”. 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: “nè [considerando l’ente] come sparso totalmente lungo il suo ordine cosmico [scil. cioè gli enti-fenomeni fisici], né [considerandolo] tutto unito [scil. l’èöν-Cosmo]”. Sono necessarie delle precisazioni. (1) Prima di tutto traduco κατά 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 “tò ἐöν”. Il senso che gli attribuisco è quello di “ordinamento” che hanno gli enti, sia attraverso lo spazio che attraverso il tempo, 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 “voic oggettivo”, cioè le leggi fisiche stesse che vengono descritte nella seconda parte del Poema, prime fra tutte quelle di causa-effetto. Κατά κόσμον, pertanto, non ci dice direttamente che questi enti sono “sparsi fisicamente per il cosmo”, ma che essi stanno “inglobati” in questo fito reticolo di connessioni che permettono l’unità del Reale.


1440 Per esempio Empedocle 31 B 17.16-28 (“duplica 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 soggiornò 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”; “διπλ’ ἐρέοι τοτε μὴν γὰρ ἐν ηὐξίθη οὖν εἶναι ἐκ πλεῦνον, τοτε δ’ αὐ διώφρο πλεῦν’ εὖ ἔνδει εἶναι, πόρ καὶ ὠδόρ καὶ γάλα καὶ ἱερὸς ἀπλετον ὄνος, Νείκος τ’ οὐλόμενον δίχα τὸν, ἀταλάντων ἀπάντη, καὶ Φιλότης ἐν τοίην, ἵνθ μῆκτε το πλάτος τε τ’ ἐν τὸ σὺ νόοι δέρρεκα, μηδ’ ὁμίσειν ἣν τεθηγὰς’ ἣς καὶ θυντοίς νοεῖται ἔμφυτος ἄρθρου, τή τὰ φίλα φρονεούσι καὶ ἄρθρια ἔργα τελοῦσι, Γηθόσι νιθήντας καλέουντες ἐπάνοιμον ἦν’ Ἀφροδίτην’ τὴν ὅ τ’ τε μετα τοῖτον ἑλλασμοῦν ἐδεικνύει θυντὸς ἄνη’ σο δ’ ἀκούς λόγον στόλον οὐκ ἀπατηλον. ταῦτα γὰρ ισά τὰ πάντα καὶ ἥλια γάνναν ἔσαν”, trad. Gianantonio), 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 κατῴχορται ἄλληλον τὰ ἐν τοί ἐν κόσμοι οὐδὲ ἀποκεκλάμεται πελάκει οὖτε τὸ θερμὸν ἀπὸ τοῦ ψυχροῦ οὖτε τὸ ψυχρὸν ἀπὸ τοῦ θερμοῦ”, trad. Gianantonio); 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.

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 partenidea 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 ἐὸν οὐ ἀποτμῆξα ἐγείρθαι τὸ ἐόντος”. (3) La terza e ultima precisazione riguarda il modo di intendere συνιστάμενον, cioè come “τὸ ἐόν”, 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 superiore. 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’ἐόν, 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 σωνιστάμενον, 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.

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, in modo analogo allo “Sféro” di Empedocle o alla “mescolanza originaria” di Anassagorea. 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 σκιδνάμενος 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.
Tuttavia una tale interpretazione richiederebbe una profonda revisione del testo parmenideo, per cui ci si limita a dichiarare la *non incompatibilità*\textsuperscript{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.

\textsuperscript{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 prefissati, 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 letture 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 – pur tuttavia 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 argumentazioni 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 che abbia 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. Entrambé 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\(^{1450}\), “ἐν […] ἑινὰ 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 altro\(^{1451}\). 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 costituiranno questo “Tutto”:


\(^{1449}\) 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.

\(^{1450}\) “στὸ μὲν γὰρ ἐν τοῖς ποιῆσαιν ἐν φης ἐγών τὸ πᾶν” Parm. 128a, traduzione di Enrico Pegone

Il Tutto è dunque considerato come un intero, οὐδὲν. 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’Eleata 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 qualcuna 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 sè e fra di loro, sono tutto, in relazione ad ogni aspetto dell’essere, e non sono, e appaiono e non appaiono».

Parafrasando: «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». Ciò? 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-saperlo»; 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 parlarne di uno-molti può essere letto nell’ottica della teoria della partecipazione delle cose sensibili alle idee – 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’ἐὸν è il Cosmo-Tutto, è evidente che

1453 166a – 166c, trad. Pegone
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’ἑόν 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 ininfluente 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’οὖλον, 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 “ἕν τε πάντα ἐστι”, 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 πάντι ὄνομ’ εἶναι, cioè “è nome del tutto”, ci dice chiaramente che il filosofo ateniese intende 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 “ἐπιστήμης” (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 atteniamoci 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 indifferentente, di cui non godono, al contrario, le interpretazioni tradizionaliste1457.

1455 “ἕν ἑστός 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 “qualscasa 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 quadre.

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, «dall’espressione interna, ovvero micromassimo, possono essere espressi qualsiasi numero, o più, o meno di esso» [Giardini traduce «tutto e tutto uno, sia»] mi pare stravolgere completamente il senso trascrivendo quell’uno/ἐν 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 [πάν] 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’unità, 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 strutturato 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.


1461 “Ἀμερὲς ὄντων δὲι παντελῶς τὸ γε ἀληθῶς ἐν [...] εἰρήθαι. [...] Τὸ δὲ γε τοιοῦτον ἕκ πολλῶν μερῶν ὧν ὦ συμ−φονήσει τῷ [ὅλον] λόγῳ.”
disambiguazione è compiuta. (2) A questo punto, avendo due sensi ben diversi di “uno”, quello in senso proprio, “ἀληθιῶς ἐν” (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’ἐὸν “ha il mezzo e gli estremi, e tutte queste cose, ne consegue che abbia delle parti”1462, perciò è ὁλον, non ἐν stricte 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 argumentazione 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 (ἐὸν ὁντος) ciò che viene chiamato tutto (τὸν 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 “τοιοῦτον γε ἐν τό τὸν μέσον τε καὶ ἐσχάτα ἔχει, ταύτα 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 assurdì, che sarebbero seguiti nel caso di un’ipotesi della sua divisibilità. Ciò 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’ἐὸν, ammettendo un essere ομάδως, il cui processo interno, ciclico, può essere costituito di parti che si muovono κύκλωι nell’essere stesso: ma si tratta di parti uguali rispetto a sé stesse e fra di loro (e perciò partecipano col tutto della predicazione di οὐκούμενος 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 ἐν: Aristocle, esponendo le dottrine di Senofane, Parmenide, Zenone, Melisso e di Stilpone e Megarici, dice: ἡξιον οὕτω γε τὸ ὁν ἐναι καὶ τὸ ἔτερον μὴ εἶναι. Tutte le difficoltà riguardano appunto questo’identificazione, non proprio di Parmenide, ma soprattutto degli Eleati e dei rinnovatori dell’eleatismo, quali furono i Megarici; Platone sa che l’attribuzione di ἐν all’ἐὸν è dell’eleatismo in generale e, perciò, la collega con Parmenide, per la tendenza ellenica di assegnare a un caposcuola dottrina 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’ἐὸν sembra provenire da Melisso più che da Parmenide; tuttavia, come si nota chiaramente dal testo, la citazione parmenidea non è casuale: la rappresentazione dell’ἐὸν 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’ἐὸν costituito da parti derivi dai Megarici e non del 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 edeva l’affermazione delle parti.

1464 “ὁς ἐνὸς ὁντος τὸν πάντων καλουμένων οὕτω” 242 d 5-6.
1465 Si potrebbe obiettare che l’argomentazione Platonica sembrerebbe partire da un assunto (l’ἐὸν per gli Eleati è ἐν) per giungere alla conclusione opposta (l’ἐὸν degli Eleati è ὁλον, quindi non è ἐν); 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 ἐν l’ἐὸν. Peccato che Parmenide non chiami mai “ἐν” l’ἐὸν se non in quell’unico frangente di cui abbiamo già discusso, cioè 8.6, in cui il senso è però chiarito immediatamente dal συνεργεῖς; ma questo συνεργεῖς 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 ταύτης δὴ πᾶν τε ὡν καὶ ὅλον ὡν εἶναι

Giardini traduce in un modo che reputo appiattisca profondamente il senso della frase, cioè:

“e perciò essendo tutto e uno intero, è.”


Al contrario, risulta molto più sensato staccare ὅλον da ἓν e collegare quest’ultimo con εἷναι, cioè

“e perciò essendo tutto e intero, allora è uno.”

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 ἓν, 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’ἐόν è ἓν” – lo stesso Parmenide in questo senso intendeva ἓν al verso 8.6 –. Platone, insomma, sta spiegando l’origine dell’equivoco, o meglio ancora – dell’ambiguità del termine ἓν. Solo dopo aver chiarito ciò, egli potrà procedere con la propria discussione che porterà ad una concezione dell’ἔν totalmente 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 ἓν, ma spostandolo dall’essere causa di εἷναι all’essere conseguenza di πᾶν. A livello concettuale la differenza principale rispetto alla traduzione precedente è che qui l’intezza 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’intezza: 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 la traduzione “essendo tutto e intero, allora è uno” più appropriata fra tutte le traduzioni “essendo in senso assoluto”.

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 Conclusione

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 ionicica, 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.

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.


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.


Eco, Umberto, e Riccardo Fedriga, a c. di. La filosofia e le sue storie: l’antichità e il Medioevo. Roma; Bari: Laterza, 2014.
———. «“Like by Like” and Two Reflections of Reality in Parmenides». Hermes 114, n. 4 (1986): 405–12.


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.


Rossetti, Livio. La filosofia non nasce con Talete: e nemmeno con Socrate, 2015.


