

1.

## L'ETERNITÀ DI PARMENIDE

### Storia di un dibattito

Nella storia delle interpretazioni del pensiero parmenideo, l'idea dell'eternità fuori del tempo rappresenta uno dei motivi principali e ricorrenti. Angelo Pasquinelli sostenne che l'atemporalità costituisce «il punto centrale della metafisica parmenidea, intorno a cui ruota l'intero sistema»<sup>1</sup>. Come si è detto nell'introduzione, secondo la lettura classica Parmenide espresse questa idea attraverso la negazione del passato e del futuro dell'essere e l'affermazione del presente atemporale nel noto verso 8.5:

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν

Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto

Il verso appartiene al frammento maggiore del poema in nostro possesso, nel quale l'eleate elenca e deduce i caratteri dell'essere: l'ingeneratezza e l'immortalità, l'unità, l'interezza, l'immobilità. A questi attributi il verso 5 aggiungerebbe la presenza atemporale. Non sono mancate, però, nella storia della critica, letture alternative a quella maggioritaria.

---

<sup>1</sup> A. Pasquinelli, *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, Torino 1958, p. 402 n. 42.

Un primo dubbio sulla validità dell'interpretazione classica fu espresso da Pilo Albertelli nel 1939 nella sua traduzione dei frammenti degli *Eleati*<sup>2</sup>. Gli argomenti che Albertelli proponeva erano due: il primo si basava sull'indizio di un'ingiustificata disarmonia all'interno del pensiero parmenideo, e cioè il contrasto tra il carattere dell'*immortalità* dell'essere e quello dell'*extratemporalità*, contrasto che, secondo Albertelli, non va inteso come il segno di un'incertezza di Parmenide, ma piuttosto come quello di un errore d'interpretazione nel caso dell'*extratemporalità*, che è tra i due caratteri in conflitto, quello più equivoco nel testo; il secondo argomento era invece teorico, e cioè l'impossibilità di immaginare l'*extratemporalità* senza presupporre il tempo come misura del movimento, ossia senza il riconoscimento dell'idealità del tempo, cosa che, secondo Albertelli, era impossibile prima di Platone<sup>3</sup>. Per queste ragioni il

---

<sup>2</sup> P. Albertelli, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari 1939, pp. 143-144 n. 11. Già prima di Albertelli, Cornford (*op. cit.*) aveva sostenuto che l'essere parmenideo fosse eterno nel senso della durata. Tuttavia, opponeva questa durata a quella del tempo comune: per questa ragione, secondo Tarán, anche Cornford può essere annoverato tra coloro che ritengono atemporale l'essere di Parmenide. Ma anche tra i sostenitori dell'atemporalità parmenidea era possibile trovare posizioni più prudenti. Si legga quanto scrisse Gomperz su questo punto: «C'è un passo nel quale sembra che persino lo scorrere del tempo sia posto in questione; e, difatti, che cosa può mai significare l'idea del tempo dove nulla avviene nel tempo, e quando si nega ogni realtà ai processi temporali?». L'idea di Gomperz è chiara: l'essere che Parmenide ha immaginato è un'unità immutabile. Nulla gli accade realmente, e dunque è di fatto fuori dal tempo. E tuttavia lo studioso aggiunge: «Però non sembra che l'Eleate si sia molto indugiato su questo punto, che segna il culmine della sua capacità d'astrazione» (Th. Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Leipzig 1896, trad. it. *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, vol. 1, Firenze 1967, 2a rist. della 3a ed., p. 263). Quest'ultima osservazione, se aggiunta alla cautela con cui Gomperz presenta il dato dell'atemporalità parmenidea («sembra che persino lo scorrere del tempo sia posto in questione») ci pare estremamente importante perché, come vedremo, segna due dei limiti della lettura classica: il primo è dato dall'assenza di un approfondimento dell'idea di atemporalità da parte di Parmenide; il secondo è dovuto alla rilevanza teorica di questa idea, che lo studioso non ha dubbi nel considerare «il culmine della sua capacità di astrazione», fatto questo che aggrava la concisione e la vaghezza con cui Parmenide affronta il tema.

<sup>3</sup> Albertelli ci dà un'indicazione importante: oltre a dirci perché Parmenide non avrebbe scoperto l'eternità, ci spiega anche perché Platone sarebbe stato il primo a farlo. A questo proposito, Albertelli sostiene che, in qualche modo, la let-

senso del verso, secondo lo studioso, sarebbe il seguente: «non mai era non essendo più ora (negazione del perire), né sarà non essendo ora (negazione del nascere)»<sup>4</sup>.

Anni dopo, un'identica interpretazione fu proposta da Hermann Fränkel, nell'edizione del 1955 di *Parmenidesstudien*<sup>5</sup>. Anche Fränkel giudicò ingiustificata l'idea secondo cui Parmenide avesse negato il tempo. Mentre Albertelli aveva richiamato l'attenzione sul carattere dell'immortalità, Fränkel sottolineò l'importanza dei versi 8.29-30:

ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται  
χοῦτως ἔμπεδον αἰθεὶ μένει: ...

E rimanendo identico e nell'identico, in sé medesimo giace,  
e in questo modo rimane là saldo.

Questo passo esprimerebbe inequivocabilmente il carattere di permanenza dell'essere, che implica la durata temporale. L'essere permane nel tempo, identico a sé, e dunque non può essere atemporale. L'idea di fondo della lettura del verso 8.5 proposta da Fränkel consisteva nel ritenere che la negazione del verso più che colpire il passato e il futuro in se stessi, a fronte di un presente atemporale, come avveniva nella lettura tradizionale, avesse di mira quel ποτέ (inteso in un senso assoluto) contrapposto al νῦν.

L'intuizione di Albertelli fu approfondita da Leonardo Tarán nella sua monografia su Parmenide del 1965<sup>6</sup>: con quest'opera la discussione sull'eternità in Parmenide abbandonerà lo spazio di semplici note di commento, com'era avvenuto con Albertelli e Fränkel, per occupare intere pagine. Tarán riteneva che l'introduzione della nozione di atemporalità nell'interpretazione del poema avesse pregiudicato non solo la corretta comprensione del verso 8.5, ma anche quella del rapporto tra questo verso e quelli immediatamente

---

tura posteriore del verso in questione sarebbe stata viziata proprio dalla conoscenza di Platone; che cioè si sia letto 8.5 tenendo in mente *Ti.* 37e-38a.

<sup>4</sup> P. Albertelli, *op. cit.*, p. 143 n. 11.

<sup>5</sup> H. Fränkel, *Wege cit.*, p. 191 n. 1.

<sup>6</sup> L. Tarán, *Parmenides. Text, Transl., Comm. and Critical Essays by L. Tarán*, Princeton 1965, pp. 175-188.

successivi, della deduzione che si sviluppa fino a 8.49, e di conseguenza dell'intera dottrina di Parmenide. Innanzitutto andrebbe ricordato, afferma Tarán, che la frase non si chiude con il verso. In 8.5-6 leggiamo:

οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν  
ἔν, συνεχές· ...

Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto  
uno, continuo.

Al principio di 8.6 troviamo ἔν e συνεχές che approfondiscono e chiariscono ὁμοῦ πᾶν del verso precedente, formula che poteva essere fraintesa nel senso di una molteplicità di elementi tra loro solidali. Parmenide affermerebbe che l'essere non è morto e non dovrà nascere (non era e non sarà senza essere ora, perché è già adesso), in modo però da negare anche la nascita e la morte parziali: non solo cioè genesi e distruzione dell'intero essere, ma anche delle sue parti eventuali, come avviene in ogni *processo*, allorché qualcosa dell'intero nel cambiamento muore e qualcos'altro prende vita<sup>7</sup>. Ecco perché Parmenide chiude il pensiero espresso dai due versi con un'affermazione forte della completezza dell'essere (ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές). L'ingeneratezza e l'immortalità dell'essere, già annunciati in 8.3, comprenderebbero allora anche il rifiuto di ogni mutamento. Che il verso 8.5, poi, riprenda la confutazione della nascita e della morte, lo confermerebbe la prosecuzione di 8.6:

... τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;

Quale origine, infatti, cercherai di esso?

---

<sup>7</sup> L'idea che il verso 8.5 intendesse negare la distruzione dell'essere nel passato (non era), e la nascita dell'essere nel futuro (non sarà), oltre che di Albertelli, Fränkel e Tarán, fu anche di Mondolfo: «E così anche l'essere esclude il passato in quanto implichi distruzione e il futuro in quanto implichi nascita» (*L'infinito* cit., pp. 94-95). E tuttavia, stranamente questa lettura per Mondolfo non era alternativa a quella atemporalista. Eppure, tra le due interpretazioni si dà un vero *aut aut*, poiché l'una afferma e l'altra nega il passato e il futuro.

Il γάρ si ricollega al contenuto del verso precedente. Ora, tutto ciò tenderebbe a far escludere che nel verso 8.5 si stia negando il tempo: del resto, nota Tarán, questa osservazione è confermata dallo stesso v̄ν, che esprime il presente, anzi un presente determinato, e quindi un momento del tempo (cosa, dice ancora Tarán, di cui era consapevole lo stesso Platone). Come naturale complemento di v̄ν, vi è ποτέ, vero oggetto della negazione. Non sono dunque il passato e il futuro in se stessi ad essere esclusi: «[...] the line asserts that past and future cannot be unqualifiedly predicated of Being»<sup>8</sup>. Ma per dedurre da ciò che Parmenide ritenesse il suo essere fuori del tempo, sarebbe necessario trovare un'affermazione inequivocabile che ne testimoniassero la consapevolezza della connessione logica tra tempo e processo: affermazione che nel poema non troviamo. Anzi, ci sono alcune evidenze testuali che mostrano come Parmenide non rifiutasse affatto la durata dell'essere. Sono tre i passi che Tarán menziona. Come già Fränkel, riporta i versi 8.29-30: in essi «a temporal entity is [...] implied»<sup>9</sup>. Probabilmente qui Tarán, come Fränkel, si riferisce alla permanenza (e quindi alla durata) implicata da μένει. A questi aggiunge 8.26-28, che contengono i caratteri a cui si riferiva Albertelli:

αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν  
ἔστιν ἀναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος  
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθείης.

Ma immobile, nei limiti di grandi legami  
è senza un principio e senza una fine, poiché nascita e morte  
sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza.

Collegando l'ingeneratezza e l'immortalità all'assenza di inizio e fine, questo passo dimostrerebbe l'impossibilità di vedere nel rifiuto della nascita e della morte una caratterizzazione atemporale dell'essere. Infatti, «senza inizio» e «senza fine» presuppongono la durata. Il terzo passo che Tarán segnala, e questa volta senza avere precedenti in Albertelli e Fränkel, è 8.36-37:

---

<sup>8</sup> L. Tarán, *op. cit.*, p. 180.

<sup>9</sup> *Ibidem*.

... οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἔστιν ἢ ἔσται <sup>10</sup>  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος ...

Infatti, nient'altro o è o sarà  
all'infuori dell'essere [...]

L'uso esplicito del futuro inficia la lettura di 8.5 nel senso di una negazione dei momenti del tempo. L'estensione temporale sarebbe qui esplicitamente ammessa.

Parmenide, dunque, non colse l'idea di atemporalità; sarà Platone il primo pensatore ad afferrare quell'idea, in quanto nel suo pensiero sarà presente il presupposto filosofico dell'eternità e cioè la distinzione tra due piani di realtà, uno fisico e temporale ed uno ideale e quindi extratemporale.

È dalle posizioni di Fränkel e Tarán che si può dire origini il dibattito storico-filosofico sull'atemporalità in Parmenide, dibattito di cui uno dei passaggi capitali (poiché lo ritroviamo ripreso anche polemicamente in contributi successivi) è rappresentato dall'articolo di Gwilym Owen su «The Monist» del 1966, dal titolo *Plato and Parmenides on the Timeless Present* <sup>11</sup>. Owen dà un'interpretazione analitica del pensiero parmenideo: egli indaga Parmenide (passando poi a Platone) avendo come riferimento non un'ontologia dell'essere senza tempo, ma la semantica delle affermazioni *intemporali*, come quelle matematiche <sup>12</sup>, che valgono al di là di un momento temporale specifico.

---

<sup>10</sup> Questa è la forma che assume il verso dopo la congettura di Preller (L. Preller, A.H. Ritter, *Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta*, Hamburg 1838). La lezione del verso citato da Simplicio, su cui concordavano tutti i manoscritti, era invece la seguente: οὐδὲ χρόνος ἔστιν ἢ ἔσται. Il punto è che, nonostante l'indubbio interesse che questo termine ha per la nostra ricerca, χρόνος in questo contesto non ha senso. È tuttavia in un altro punto del trattato di Simplicio sulla *Fisica* aristotelica (in *Pb.* 86-87 D.) che l'autore richiama questo passo, in una forma simile a quella da noi oggi conosciuta. La ragione della corruzione ci è data da Diels (H. Diels, *Parmenides, Lebrgedicht*, Berlin 1897) e tiene conto delle grafie compendiarie: il compendio di γάρ (γ<sup>ρ</sup>) e quello di χρόνος (χ<sup>ρ</sup>) sono molto simili tra loro, e facilmente equivocabili dal copista dell'archetipo dei codici simpliciani.

<sup>11</sup> G.E.L. Owen, *Plato and Parmenides on the Timeless Present*, «The Monist», 50 (1966), pp. 317-340.

<sup>12</sup> È un'idea che ebbe già W. Kneale, *Time and Eternity in Theology*, «Aristotelian Society Proceeding», n.s., 61 (1960-61), pp. 87-108, che, tra l'altro, pur

Uno dei meriti di questo contributo è quello di esplicitare un presupposto dell'interpretazione classica dell'eternità parmenidea, e cioè il fatto che Parmenide avrebbe dedotto l'atemporalità dall'immutabilità. Il passaggio sarebbe avvenuto dall'affermazione che il soggetto è immutabile, a quella che ne nega un passato ed un futuro. Entrambe queste affermazioni sono esplicite (per quanto la seconda può essere messa in discussione, come hanno fatto Fränkel e Tarán). Ciò che manca è il passaggio dalla prima alla seconda, visto che dall'una non discende immediatamente l'altra. Secondo Owen il passaggio implicito sarebbe offerto dalla seguente considerazione: se il passato e il futuro hanno un senso, deve essere per loro vero ciò che non è vero al presente. Insomma, deve essere presupposto un mutamento che però l'ipotesi iniziale non ammetteva. Dunque, il passato e il futuro sono messi fuori gioco.

Owen non può che essere dunque in disaccordo con la lettura del verso 8.5 proposta da Fränkel, che contesta per ragioni linguistiche, in quanto, a suo parere, fondata su di una traduzione non naturale del greco. Ma ne mette in discussione anche un argomento, e cioè quello che riconosce una contraddizione tra la presunta atemporalità di 8.5 e l'affermazione di 8.29-30, in cui si dice che l'essere *rimane* sempre lo stesso, cosa che ne indicherebbe la permanenza. Owen ribatte che questa incoerenza non è estranea al tipo di argomentazione di Parmenide, in quanto il passaggio dall'immutabilità all'atemporalità avverrebbe per gradi intermedi che poi verrebbero superati. Tra questi gradi c'è anche la permanenza. Parmenide infatti parla di *σήματα*, segni, e Owen afferma che i segni vanno servono solo fino al momento in cui si giunge a destinazione.

Ma l'efficacia di una soluzione di questo genere appare molto dubbia. Nei fatti, i versi 8.29-30 seguono non soltanto le affermazioni di immutabilità e atemporalità, ma anche il distico 8.19-20 in cui, secondo alcuni, si troverebbe una ripresa dell'atemporalità.

---

senza mettere esplicitamente in discussione la lettura tradizionale dell'eternità in Parmenide, propose una nuova soluzione, che egli stesso ammise essere poco più che una congettura, in qualche modo incrociando l'interpretazione atemporalista con quella temporale: l'eternità di Parmenide potrebbe essere ciclica (forma questa che, com'è noto, ha avuto molto consenso nell'antichità). In questa ciclicità passato e futuro non avrebbero senso.

Ora: che senso avrebbe utilizzare il linguaggio della permanenza come passaggio intermedio verso un approdo che si è già raggiunto? Non convince nemmeno il significato dato ai σήματα. Ma il punto più importante che emerge dallo studio di Owen è quello che dimostra lo sforzo stesso dello studioso nel giustificare l'atemporalismo parmenideo, ossia l'assenza del passaggio intermedio tra l'immutabilità e l'atemporalità dell'essere nel testo a noi giunto.

Owen, abbiamo visto, aveva polemizzato con Fränkel. Charles Kahn discusse invece l'interpretazione di Tarán nella recensione pubblicata nel 1968 su «Gnomon»<sup>13</sup>. Tra le scelte testuali e le interpretazioni esaminate, ampio spazio Kahn concesse alla discussione del problema del tempo. Enumeriamo qui le sue osservazioni in proposito:

1. Intanto, il verso 8.5 non è l'unico passo che afferma l'atemporalità: la negazione del futuro e del passato sarebbe ripetuta chiaramente in 8.19-20<sup>14</sup>:

πῶς δ' ἄν ἔπειτα πέλοι τὸ ἐόν; πῶς δ' ἄν κε γένοιτο;  
εἰ γὰρ ἔγεντ', οὐκ ἔστ', οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι.

E come l'essere potrebbe esistere nel futuro? E come potrebbe essere nato?

Infatti, se nacque, non è; e neppure esso è, se mai dovrà essere in futuro.

2. Non è vero che il ποτέ riduce la negazione di passato e futuro a quella di generazione e distruzione. Come alcuni hanno notato, dice Kahn, οὔποτε ἦν è la negazione più forte possibile di ἀεὶ ἦν.
3. È vero che dopo 8.5 con 8.6 inizia l'argomentazione contro la genesi. Ma ciò riconferma soltanto (come mostra anche 8.19-20) che le negazioni di genesi e tempo sono connesse e non significa

---

<sup>13</sup> C.H. Kahn, recensione a L. Tarán, *Parmenides...*, «Gnomon», 40 (1968), pp. 123-133.

<sup>14</sup> Propongono la stessa interpretazione A. Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, «Jahrbücher für classische Philologie», 25 (1899), Supplementband, p. 553 s., che però stranamente non riscontrava l'atemporalità nel verso 8.5; G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Firenze 1932, p. 63 in nota; R. Mondolfo, *L'infinito* cit., p. 93 n. 3; M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958, p. CXLIII n. 100.



- che in 8.6 debba esserci una mera riaffermazione di ciò che è detto in 8.5.
4. Tarán sostiene che Parmenide non deduce esplicitamente dalla negazione di κίνησις (movimento-mutamento) quella del tempo. Questa potrebbe comunque derivare dalla negazione della genesi, o implicitamente da quella del processo, come vuole Owen. Ma Kahn propone un'altra soluzione: la negazione del tempo può discendere dalla disgiunzione di base tra «è» e «non è». Infatti, il tempo introduce l'«era» e il «sarà», che non sono «è» e dunque rientrano nel «non è»<sup>15</sup>.
  5. Tarán fa notare l'uso del linguaggio temporale che contraddirebbe l'atemporalità. Innanzitutto, la questione del presente: Parmenide dovrebbe aver colto che anche il presente è una parte del tempo. Ma Kahn ribatte che ci sono due usi possibili del

---

<sup>15</sup> Questa obiezione di Kahn a Tarán fu ripetuta da Leo Groarke (*Parmenides' Timeless Universe*, «Dialogue», 24, 1985, pp. 535-541) nei confronti David Gallop (*Parmenides of Elea. Fragments, a Text and Translation with an Introduction*, Toronto 1984, pp. 13-16) che aveva ripreso la linea interpretativa di Tarán. Groarke non cita Kahn, il che lascia pensare che la sua argomentazione sia sorta indipendentemente da questi. A Groarke risponderà Mohan Matthen (*A Note on Parmenides' Denial of Past and Future*, «Dialogue», 25, 1986, pp. 553-557), ma con un contributo tutto teorico, senza alcuna rilevanza storica, come gli verrà rimproverato dallo stesso Groarke (*Parmenides' Timeless Universe, Again*, «Dialogue», 26, 1987, pp. 549-552). L'idea che a fondamento dell'atemporalità parmenidea vi sia l'implicazione del non-essere nella logica temporale, è contenuta anche nel lungo articolo di Ronald C. Hoy (*Parmenides' Complete Rejection of Time*, «The Journal of Philosophy», 91, 1994, pp. 573-598). Secondo Hoy, però, non è tanto il rifiuto del non-essere da parte di Parmenide a motivare la negazione del tempo, quanto il fatto che il non-essere renda il tempo contraddittorio (perché il passato e il futuro *sarebbero*, in quanto momenti temporali, e al tempo stesso *non sarebbero* più e ancora). Parmenide rifiuterebbe proprio questa contraddizione. Ma anche l'articolo di Hoy ha uno spessore soltanto teorico. L'autore non fa alcun riferimento al testo di Parmenide e nemmeno si confronta con gli studiosi che hanno affrontato il problema del tempo in questo filosofo (con poche eccezioni, ma comunque mai con studiosi che hanno messo in discussione l'atemporalità parmenidea). Non convince il fatto che sia la scoperta di una contraddizione alla base del rifiuto del tempo. Molto più aderente al pensiero di Parmenide l'ipotesi di Kahn secondo cui sarebbe il solo fatto che il non-essere sia implicato nel tempo (a prescindere dalle contraddizioni che crea) a motivare la negazione del tempo. È questo il modo in cui anche Calogero giustificò l'eterno presente parmenideo (si veda ad es. *Storia della logica*, vol. I: *L'età arcaica*, Bari 1967, pp. 133-135).

presente: l'uso «unmarked» e quello «marked». Mentre quest'ultimo si oppone a passato e futuro, il primo esclude il tempo in genere (è il presente di «due più due è uguale a quattro»). Del resto lo stesso Tarán ha ammesso che Platone ha colto il presente «unmarked»: perché non dovrebbe averlo fatto Parmenide? E poi, l'affermazione che niente ci sarà oltre l'essere (8.36-37) non implica necessariamente, come vorrebbe Tarán, che sempre ci sarà l'essere. È vero, ammette Kahn, che ci sono espressioni che suggeriscono un riferimento alla durata temporale (*ἀπαυστον* 8.27, *αὔθει μένει* 8.30, *ᾧν ἔστι* 8.5). Ma è noto che il linguaggio è normalmente debole nell'esprimere l'eternità, specialmente il greco e l'indoeuropeo in genere, che è fortemente «tense-oriented». Tarán stesso avrebbe detto in un altro contesto che Parmenide è costretto ad usare un vocabolario non adatto al pensiero astratto.

Ma quest'ultimo punto convince poco. Qui, nonostante inserisca *ᾧν ἔστι* tra le espressioni problematiche del poema, Kahn non nota come sia proprio il *ᾧν* a fare la differenza tra Parmenide e Platone, poiché il primo lo accetta e il secondo lo rifiuta. Il *ᾧν* impedisce l'uso «unmarked» del presente, poiché è chiaro che il riferimento non è ad un presente indeterminato (due più due è uguale a quattro) ma a questo presente, cioè adesso. Il punto 1 è discutibile, poiché la ripresa di 8.5 in 8.19-20 è tutt'altro che chiara, come si vedrà nell'analisi dei frammenti che compierò nel prossimo capitolo; più convincenti i punti 2 e 3 che mostrano la difficoltà della lettura alternativa proposta da Tarán. Ma il contributo più importante offerto da Kahn è quello dato alla giustificazione dell'atemporalità, con il punto 4. Kahn, sostenendo che il rifiuto del tempo poggia sull'opposizione tra «è» e «non è», propone una spiegazione (non nuova per la verità) all'apparenza molto solida: intanto, perché scavalca la questione dell'esplicitazione del presupposto tempo-divenire, poiché l'opposizione *è/non-è* è esplicita; poi, perché il verso 8.5 negando l'«era» e il «sarà» sembra star proprio rifiutando due forme di «non è», come conferma la seconda parte del verso che oppone, in forma di spiegazione causale, l'affermazione forte del presente, e come sembrerebbe confermare, forse, lo stesso distico 8.19-20; infine perché, mentre per il nesso tempo-divenire si potevano avanzare dubbi di carattere storico, data l'assenza di una documen-

tazione sul coglimento di questa connessione, la giustificazione proposta da Kahn sembra, invece, essere pienamente in linea con il pensiero di Parmenide, che sull'esclusione del non-essere basa tutta la sua deduzione.

Abbiamo così due proposte di giustificazione filosofica dell'atemporalità parmenidea, che potremmo distinguere in *argomento fisico* (sostenuto ad esempio da Owen e Reale) e *argomento logico-ontologico* (sostenuto ad esempio da Kahn e Calogero). Il primo, come abbiamo detto, ricava la negazione del tempo da quella del divenire. Il ragionamento è: non c'è tempo laddove non c'è alcun mutamento; ma nell'essere parmenideo non vi è mutamento, dunque non vi è nemmeno tempo. Il secondo argomento si concentra sui momenti del tempo e la loro, direi, 'semantica ontologica': il tempo consiste in passato, presente e futuro, ossia in *era*, *è*, *sarà*, ma *era* e *sarà* implicano il *non essere* (più o ancora); ora, l'*essere* non può *non essere*, di conseguenza *non era* e *non sarà*, e l'unico momento che può essergli attribuito è quello espresso dall'<sup>16</sup>.

Ciò su cui vorrei qui attirare l'attenzione è un aspetto della questione che non sembra essere stato adeguatamente sottolineato dagli studiosi e cioè l'indipendenza che sussiste tra i due argomenti: a differenza di ciò che può apparire, infatti, essi non comunicano tra loro. Il primo afferma che il tempo non ha senso senza il divenire. Il secondo sostiene invece l'inesistenza del passato e del futuro, a prescindere dal mutamento. Dunque, per l'argomento fisico il passato e il futuro vanno scartati in quanto hanno senso solo nel divenire, e questo perché costitutivamente *diversi* dal presente (ciò che diviene, *era* e *sarà* in un modo diverso da com'è adesso); per l'argomento logico-ontologico vanno invece rifiutati perché *inesistenti*, e questo sia nel caso in cui vi sia mutamento, sia nel caso in cui non ve ne sia alcuno. L'*era* e il *sarà* di un ente immutabile, per il primo argomento, *non si distinguono* dall'*è*, e quindi non hanno senso: tutto il tempo si riduce al presente. Per il secondo argomento, invece, in ogni caso passato e futuro *si distinguono radicalmente*

---

<sup>16</sup> L'essere parmenideo è senza inizio e senza fine. È evidente che è scartata così l'altra possibile conclusione di questo ragionamento, e cioè che l'essere sia istantaneo (non era e non sarà, ma è), perché ogni istante *ha* invece inizio e fine (sebbene paradossalmente coincidenti).

dal presente, allo stesso modo in cui si distinguono l'essere e il non-essere<sup>17</sup>.

Entrambi gli argomenti dunque rimandano ad un aspetto del tempo che entrerebbe in conflitto con un motivo del pensiero parmenideo. Nell'argomento ontologico il fatto che il tempo implichi la nullità del passato e del futuro confligge con il fondamento dell'impossibilità del nulla. L'argomento fisico, invece, mostra come l'esistenza del tempo, implicante quella del divenire, confliggebbe con l'immutabilità dell'essere. Ciò dimostra come questi argomenti non sono di per sé sufficienti a fondare l'atemporalità, ma hanno validità solo all'interno del contesto del pensiero parmenideo (anche Aristotele, ad esempio, riterrà che il passato e il futuro non esistano e tuttavia ammetterà l'esistenza del tempo).

Il 1970 fu un anno importante per il dibattito sull'eternità in Parmenide, poiché allora furono pubblicati tre interessanti contributi sull'argomento. Il primo è la monografia di Alexander Mourelatos dal titolo *The Route of Parmenides*<sup>18</sup>, che affronta tra l'altro la questione della consapevolezza di Parmenide dell'atemporalità (Mourelatos parla di «tenselessness»). Una traccia di questa consapevolezza, secondo lo studioso, la offrirebbe il verso 8.5 con una chiara negazione di passato e futuro, se la presenza dell'*adesso* non sembrasse indicare il fatto che continui ad esserci un condizionamento del tempo. Ma, si chiede Mourelatos, come leggere 'temporalmente' questo verso? Lo si può intendere come affermazione del

---

<sup>17</sup> I due argomenti, come si vede, sono alternativi. Ciò non vuol dire che lo fossero anche per Parmenide. Dobbiamo quindi considerare la possibilità che Parmenide li ritenesse validi entrambi, per quanto ciò mi sembri molto difficile. È un'idea questa che più che chiarire, complica senza motivo il pensiero di Parmenide, il quale da filosofo arcaico di certo non distingueva tutto ciò che distinguiamo noi: ma non per questo confondeva oltre ai concetti, anche le argomentazioni, per quanto incerte o logicamente errate fossero. In altre parole, secondo me Parmenide sapeva con chiarezza *perché* pensava certe cose. I due argomenti proposti dagli studiosi sono troppo sofisticati (come del resto la stessa idea di atemporalità) per poter essere confusi. Aggiungo che si può far rientrare nell'ambito dell'argomento fisico anche la posizione di Mondolfo, secondo cui l'atemporalità discenderebbe dalla negazione di genesi e distruzione.

<sup>18</sup> A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, New Haven - London 1970, pp. 103-111.

presente momentaneo senza passato e futuro, che è però un'idea estranea al discorso parmenideo. Si può, allora, evitare di prendere alla lettera l'*adesso*, intendendolo come *continuamente*, operazione che oltre ad essere forzata non concilia con quel che Parmenide dice: il filosofo, infatti, non sostiene che *non è necessario* dire «era» e «sarà» perché l'essere è continuamente, ma che è *impossibile* dire «era» o «sarà», e questo contraddice la continuità. Non resta che interpretare come Tarán e Fränkel: non era senza essere ancora, né sarà senza essere già, perché è adesso. A questo punto, però, Mourelatos fa un'osservazione che mostra la debolezza di fondo di questa interpretazione: «But the logical connection in this case is so trivial that the ἐπεὶ, 'since', appears otiose – an ἀλλά, 'but', would have served just as well. This is only a symptom of a more serious weakness. Those who think in terms of generation and perishing envisage, primarily, the possibility of something being *born in the past and/or perishing in the future*. These are the views which Parmenides is anxious to counter. But the translation of B 8.5 just given says nothing against them»<sup>19</sup>. In effetti, stando alla lettura di Tarán-Fränkel (e Albertelli), Parmenide nel verso starebbe sostenendo che l'essere *non è distrutto* nel passato e *non è generabile* nel futuro; ma la prova che Parmenide dovrà sviluppare è invece quella dei caratteri annunciati al verso 8.3, ossia che l'essere è ingenerato e indistruttibile (quindi *non generato* nel passato, e *non distruttibile* nel futuro); altrimenti si afferma una banalità: poiché dire che τὸ εἶναι è, implica già che nel passato esso non si è estinto e nel futuro non dovrà nascere.

In più, la costruzione del verso proposta da Fränkel e Tarán è difficilmente accettabile, poiché essa richiede necessariamente gli incisi che nel verso mancano, ossia «senza essere ancora» e «non essendo già». Per questa ragione non resta che tornare ad un'idea di «tenselessness», e ritenere il *vûv* «as an infelicity»<sup>20</sup>. Del resto non c'è un modo semplice e diretto di esprimere l'atemporalità, e dobbiamo immaginare che ciò valesse a maggior ragione in età arcaica,

---

<sup>19</sup> A.P.D. Mourelatos, *op. cit.*, p. 106.

<sup>20</sup> *Ibidem*. Pierre Aubenque parlerà, a proposito del *vûv*, di «inconséquence» (P. Aubenque, *Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide*, in P. Aubenque, éd. par, *op. cit.*, vol. II, p. 129).

per un pensatore che per la prima volta introduceva una nozione di questo genere.

Mourelatos aggiunge tre indicazioni a favore di questa scelta interpretativa. Il contrasto tra Parmenide 8.5 ed Eraclito B 30 fa pensare ad un motivo polemico alla base della formulazione parmenidea, più che ad una semplice coincidenza testuale. Poi, cosa ancora più grave, l'assenza di αἰεί nella parte sulla verità, non sembra essere casuale, come non lo è, al contrario, la sua presenza nel frammento 15.1, vale a dire nella parte sull'opinione: anche qui, questo dato sembra essere intenzionale ed esprimere l'assenza del tempo nell'essere e la sua presenza nel mondo fisico. Infine, sempre nella sezione sull'opinione, precisamente nell'ultimo frammento, B 19, troviamo un'affermazione che sembra ricalcare la formula «era, è, sarà», ossia il riferimento allo scorrere del tempo delle cose, di contro alla stabilità atemporale dell'essere:

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

In questo modo secondo l'apparire queste cose sono nate e ora sono e in seguito cresceranno e poi finiranno;

Ma sugli argomenti di Mourelatos è possibile fare alcune osservazioni: intanto, quest'ultimo frammento, il 19, descrive chiaramente lo sviluppo, il divenire delle cose, e non la loro pura temporalità o durata (come nel caso di «era, è, sarà»); le cose di cui qui si parla, si contrappongono all'essere parmenideo che non inizia, non si sviluppa e non finisce una volta compiuto. L'opposizione sembra porsi su questo piano, più che su quello del tempo: non dunque temporalità contro atemporalità, ma il divenire nel tempo contro la permanenza nel tempo. Per quanto riguarda il contrasto di formule con Eraclito, l'intento polemico, per quanto suggestivo, è puramente congetturale e comunque non così evidente da risolvere la *vexata quaestio* della conoscenza di Eraclito da parte di Parmenide. L'assenza di 'sempre' è, poi, un dato con cui certamente bisogna fare i conti. Ciò nonostante, essa non depone immediatamente a favore dell'interpretazione atemporalista, poiché equivale ad un'altra assenza, ancora più importante, cioè quella di una ripresa dell'atemporalità nel frammento 8, che molti vedrebbero in 8.19-20, ma che

Mourelatos non riconosce, annettendo il distico (giustamente, secondo me) ai versi dedicati alla discussione dell'ingeneratezza. Ad ogni modo, si può sempre pensare all'assenza di αἰεὶ «as an infelicity».

Mourelatos, però, tentò anche di mostrare l'infondatezza degli argomenti proposti per mettere in dubbio l'interpretazione dell'atemporalità. I termini ἄναρχον e ἄπανστον (8.27) non indicano l'infinità temporale, poiché «it is characteristic of Parmenidean negations that they are unrestricted»<sup>21</sup>. Per questo con essi Parmenide negherebbe tutto ciò che può avere un inizio e una fine, cioè tutto ciò che è nel tempo. Così anche i termini che connotano permanenza (8.29-30) non dovrebbero essere letti al di fuori del contesto figurativo nel quale sono inseriti: infatti, subito dopo Parmenide parla di catene e ceppi che imprigionerebbero l'essere. Se su questo punto si può concordare con Mourelatos, sulla conciliazione tra i termini che indicano l'infinito e l'atemporalità, la perplessità permane.

Una discussione della posizione di Albertelli e Tarán è contenuta nell'edizione dei frammenti di Melisso curata da Giovanni Reale<sup>22</sup>, e pubblicata sempre nel 1970, discussione propedeutica ad un'originale rilettura del pensiero di Melisso proprio sulla questione dell'atemporalità. Reale sostiene l'esegesi comunemente accolta del verso 8.5 parmenideo affermando che: «I tentativi finora fatti di metterla in crisi non sono riusciti»<sup>23</sup>. Contro la tesi di Albertelli, lo studioso mostra come le affermazioni di ingeneratezza e immortalità non siano incompatibili con quella di un νῦν atemporale. Infatti, i caratteri ἄναρχον, ἄπανστον (8.27) e ἀτέλεστον (8.4) negherebbero un inizio e una fine 'nel tempo': solo nel tempo può esserci *inizio* e *fine*. Reale sviluppa questa difesa dell'interpretazione classica, prendendo in considerazione gli argomenti di Tarán. Intanto andrebbe rifiutata la traduzione che Tarán dà del verso 8.5, secondo un uso dell'avverbio ποτέ che Tarán argomenterebbe senza documentare (è una critica che troviamo spesso nei confronti delle traduzioni di Tarán e Fränkel). Poi, per quanto riguarda l'uso del futuro in 8.36-37, secondo Reale sono proprio questi versi che smentiscono Tarán. Parmenide, infatti, starebbe dicendo che giammai ci sarà

---

<sup>21</sup> A.P.D. Mourelatos, *op. cit.*, p. 108.

<sup>22</sup> G. Reale, *op. cit.*, Introduzione cap. 2, «L'essere e la sua eternità».

<sup>23</sup> *Ivi*, p. 47.

qualcos'altro oltre l'essere nel futuro, proprio per negare il tempo, ossia il futuro come innovazione radicale. Se ci fosse qualcosa, ci sarebbe futuro.

Come si vede, la linea difensiva di Reale è in un certo senso la stessa di Mourelatos, ossia ritrovare nell'argomentazione di Parmenide negazioni «unrestricted»: non si nega la fine, ma ogni possibilità di fine; non si nega qualcosa nel futuro, ma ogni possibile futuro. Parmenide insomma direbbe meno di ciò che in realtà pensa. Ora, è evidente che in Parmenide c'è molto di implicito, ma è necessario essere attenti a non scavalcare il contesto delle affermazioni esplicite. Ad esempio, per 8.36-37 a me sembra teoricamente possibile sia la lettura di Tarán sia quella di Reale: tutto dipende da dove si intende che cada il senso della negazione, se sul *futuro* dell'essere o se sull'*altro* dall'essere. È forse preferibile la lettura di Tarán, poiché nel verso, accanto al futuro si nega anche il presente (nulla è o sarà ecc.). Per cui, il bersaglio non sembra essere quel tempo, quanto l'alterità dall'essere.

Ciò che, però, interessa qui rilevare è come anche Reale espliciti quel presupposto che abbiamo già trovato in Owen, e cioè il nesso tempo-divenire (l'argomento fisico), ribadendolo a più riprese. Reale infatti afferma che una volta negato il divenire non ha senso parlare di tempo<sup>24</sup>. Tuttavia, lo studioso non tiene così in conto il problema sollevato da Tarán della probabile inconsapevolezza di Parmenide del nesso tempo-divenire, che Kahn aveva invece superato, spostando l'attenzione sull'argomento ontologico.

Ancora del '70 è l'articolo di Malcolm Schofield, *Did Parmenides discover Eternity?*<sup>25</sup>. In questo contributo l'autore presenta le due interpretazioni, quella tradizionale e quella 'dissenziante', prendendo posizione per quest'ultima, pur senza accettare la traduzione Fränkel-Tarán. Anche Schofield, dunque, come già altri studiosi

---

<sup>24</sup> Ad esempio, a p. 50 di *Melisso* cit., Reale scrive: «Comunque, la tesi di Albertelli e di Tarán potrebbe reggere solo a patto che si riuscisse a dimostrare che, una volta negato che l'essere sia processo o risultato di processo, una volta negati il divenire e il movimento, *nel contesto del discorso veritativo parmenideo possono avere ancora un significato il passato ed il futuro, e quale sia questo significato*».

<sup>25</sup> M. Schofield, *Did Parmenides discover Eternity?*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 52 (1970), pp. 113-135.



che ho ricordato, sottolinea l'eccentricità di questa traduzione del verso 8.5. E tuttavia, sostiene questo autore, pur mantenendo la traduzione solita, non si possono trarre le usuali implicazioni, e in questo si avvicina a Fränkel e Tarán. L'articolo di Schofield presenta in realtà una posizione molto articolata, caratterizzata dalla proposta di riconoscere nel frammento 8 un'interpolazione, che, a detta dell'autore, nell'ipotesi più radicale va attribuita ad altri piuttosto che a Parmenide, ma potrebbe trattarsi di una semplice aggiunta, un ripensamento successivo dello stesso Parmenide. Il fine di questa interpolazione, che ovviamente comprenderebbe anche il tormentato verso 8.5, sarebbe stato quello di difendere il corpo originario del poema da alcune obiezioni sopravvenute dopo la sua prima stesura. Ora, è difficile dissentire dall'osservazione secondo cui i versi 8.5-25 non presentano un tessuto armonico. E tuttavia ciò non basta per vedere in questi versi un'interpolazione, tanto più che è tutto il frammento 8 (ma direi tutto il poema) a non avere, per ragioni evidenti quali l'arcaicità del poema, una struttura lineare.

Uno degli argomenti che Schofield prende in considerazione è quello utilizzato da Kahn, secondo cui nei versi 8.19-20 ci sarebbe, come abbiamo visto, una sorta di riconferma dell'atemporalità, ossia della negazione del passato e del futuro, cosa che Schofield contesta per ragioni linguistiche, affermando che la traduzione letterale della coppia di versi porta a leggerli nel senso di un rifiuto della generazione futura. È interessante, però, l'ulteriore osservazione che fa Schofield: sarebbe strano che in 8.19-20 ci trovassimo di fronte ad una presa di posizione così netta sull'atemporalità, poco prima di quella che parrebbe essere la conclusione di un ragionamento di verso. Il verso 8.21 infatti dice:

τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

Così la nascita si spegne e la morte rimane ignorata.

In tutti questi versi l'obiettivo dell'autore (o del presunto interpolatore) sarebbe stato semplicemente quello di negare la genesi e la distruzione dell'essere. Schofield è, però, consapevole di non aver ancora demolito l'interpretazione tradizionale. Si può con Owen, infatti, ritenere che da questa immutabilità si passi all'atemporalità attraverso quel passaggio implicito che ho prima illustrato. Ma l'in-

tervallo che corre tra l'affermazione secondo cui il soggetto non muta e quella secondo la quale per esso non hanno senso passato e futuro, è sostanziale e richiede una speculazione non necessaria, a detta di Schofield, se ci si rifà all'interpretazione di Fränkel<sup>26</sup>.

Il punto che emerge da questo articolo è proprio la questione dell'*esplicito*. E cioè: perché Parmenide non avrebbe dovuto esplicitare un'intuizione come quella dell'eternità? Schofield cerca nelle pagine restanti dell'articolo di trovare ragioni che possano fondare questa intuizione, e che siano alternative a quelle di Owen. Ma la questione dell'esplicito rimane immutata. E del resto, aggiungo, non può nemmeno essere scavalcata immaginando la perdita di qualche parte rilevante del poema. Mentre degli altri caratteri abbiamo una dimostrazione all'interno del frammento 8, il carattere dell'atemporalità enunciata al verso 8.5 non ne possiede: *ma solo in questo contesto era possibile trovarla*. Infatti, il frammento 8 inizia con l'elenco dei caratteri dell'essere e termina con il passaggio a quella che è tradizionalmente chiamata la δόξα, la seconda parte del poema. Il passo ci è stato consegnato grazie alla lungimiranza culturale di Simplicio, che afferma di citarlo per intero, a causa della rarità del poema. Dunque, la dimostrazione dell'eternità (qualunque essa sia) va cercata all'interno del frammento 8. Non può essere prima dell'elenco dei σήματα<sup>27</sup> all'inizio del frammento; non può essere dopo il frammento, visto che da quel momento in poi, inizia il discorso sul mondo, dove non c'è eterno di qualunque sorta.

Nel 1971 John Whittaker<sup>28</sup>, assieme ad un esame della lezione simpliciana del verso 8.5<sup>29</sup>, offrirà nuove ragioni per rifiutare la let-

---

<sup>26</sup> Schofield, però, non spiega come si possa accettare l'interpretazione di Fränkel, senza la sua traduzione. E del resto, nel caso di Fränkel, come di Tarán e Albertelli, l'interpretazione e la traduzione coincidono.

<sup>27</sup> Tra l'altro, data la dimostrata continuità tra i frammenti 7 e 8, dovremmo cercarla oltre il 7, dove non c'è, e quindi indietreggiare ancora, coprendo un'insensata distanza.

<sup>28</sup> J. Whittaker, *Parmenides fr. 8,5*, in Id., *God, Time, Being. Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*, «Symbolae Osloenses», Fasc. Supplet., 23 (1971), pp. 16-32.

<sup>29</sup> Whittaker riterrà preferibile una variante di questo verso conservata da Ammonio e alcuni suoi discepoli. È una proposta che fece già Untersteiner (*op. cit.*, pp. XXVII-L) e che discuterò nell'ultimo capitolo.

tura classica. Diversamente da altri critici che contestano questa lettura, Whittaker sembra ammettere che il verso 8.5, così com'è riportato da Simplicio, esprima chiaramente quella che egli definisce la «non-durational eternity»<sup>30</sup>. Ma se si attribuisce questa concezione a Parmenide, afferma Whittaker, ne discendono alcune difficoltà. Per prima cosa, il concetto di eternità senza durata non è una nozione evidente, e dunque difficilmente comprensibile dai contemporanei di Parmenide senza un'elaborazione più estesa, che però in ciò che resta del poema è assente. Poi, in un solo caso Parmenide avrebbe potuto introdurre tale idea di eternità, e cioè soltanto se avesse presupposto l'esistenza di un nesso tra durata e cambiamento: ma quest'idea avrebbe posto un problema per il pensiero successivo, e invece esso, a detta di Whittaker, non è affrontato fino ad Aristotele compreso<sup>31</sup>. Ancora, un altro filosofo eleatico, Melisso di Samo, rifiuta chiaramente la «non-durational eternity», ma gli antichi non hanno documentato alcun disaccordo tra Melisso e Parmenide su questo punto. I primi due punti esprimono una posizione che ritroviamo altrove; il terzo è, invece, proposto dal solo Whittaker ed offre un interessante motivo di discussione. Se il primo punto, poi, pone una questione cruciale per l'interpretazione atemporalista, il secondo non coglie il segno, poiché Whittaker non tiene in considerazione la giustificazione alternativa proposta da Kahn, cioè non il nesso tempo-processo, ma la disgiunzione *è/non-è*.

La posizione di Whittaker è radicale. Egli rifiuta non solo che Parmenide abbia colto l'eternità senza durata, ma che lo abbia fatto anche Platone. Di conseguenza, per trovare l'origine della «non-du-

---

<sup>30</sup> L'autore sostiene di preferire i termini «duration» e «non-durational» a «time» e «atemporal» usati da Tarán e questo perché per i Greci il tempo, ossia χρόνος, è il *tempo misurato*: per cui fino a Plutarco, la negazione del tempo dovrebbe essere intesa come negazione del tempo misurato e non della durata. Il nesso tra tempo e misura sarebbe confermato dalla celebre definizione aristotelica del tempo. E lo stesso Aristotele dimostrerebbe come la negazione del tempo non implichi quella della durata: «Aristotle's Unmoved Mover is not 'in time' but is nevertheless clearly involved in duration» (J. Whittaker, *Parmenides* cit., p. 25 n. 5).

<sup>31</sup> In realtà, questo problema è affrontato da Platone *Ti.* 37e, quando sostiene che i momenti del tempo sono movimenti. Ma, come abbiamo detto nell'introduzione, Whittaker ha proposto un'interpretazione diversa del pensiero platonico su questo punto, sostenendo che il tempo a cui pensa Platone non è la durata.

rational eternity», secondo lo studioso, dovremmo attendere l'opera di Plutarco, allorché l'interesse filosofico si dirigerà non più verso l'immutabilità di una realtà impersonale (come per Platone) ma verso quella di una divinità personale e quindi cosciente, capace di abbracciare la realtà in un unico  $\nu\acute{o}\nu$ . Whittaker, come molti sostenitori della lettura classica, vede nel  $\nu\acute{o}\nu$  di Parmenide l'espressione di questo tipo di eternità, che però, per le ragioni appena viste non può essere attribuita a Parmenide. Da qui egli giungerà a mettere in dubbio il testo tradizionale del verso.

Si occupa del verso 8.5 anche Jonathan Barnes nel 1979, all'interno del suo *The Presocratic Philosophers*<sup>32</sup>. Per la comprensione delle osservazioni di Barnes, riporto i versi 2b-7a del frammento 8.

... ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
οὐδλον μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἡδ' ἀτάλαντον<sup>33</sup>  
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πάν  
ἔν, συνεχές· τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;  
πῆι πόθεν αὐξήθην;

Ora, Barnes fa tre considerazioni interessanti:

1. 8.5-6a non fa parte del programma dei  $\sigma\eta\mu\alpha\tau\alpha$  (quello in cui sono elencati i caratteri<sup>34</sup> e che quindi va da 8.3 a 8.4): questo perché il passo si presenta chiaramente come un argomento (si noti la presenza di  $\epsilon\pi\epsilon\iota$ );

<sup>32</sup> J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, vol. 1, London 1979, pp. 176-199.

<sup>33</sup> Emendamento proposto da Barnes, secondo una congettura che fu di G.M. Hopkins seguito da M. Burnyeat e Schofield (di quest'ultimo si veda *Did Parmenides* cit., p. 115 n. 16). Il termine eliminerebbe alcuni problemi del tradizionale  $\acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$  e concilierebbe con il senso della deduzione parmenidea, oltre ad essere presente anche in Empedocle B 17.19. Esso si presenta, però, come un emendamento troppo radicale:  $\acute{\alpha}\tau\acute{\alpha}\lambda\alpha\nu\tau\omicron\nu$  non ha nulla in comune con  $\acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$  (tra l'altro mentre l' $\alpha$  di quest'ultimo è privativo, quello di  $\acute{\alpha}\tau\acute{\alpha}\lambda\alpha\nu\tau\omicron\nu$  è copulativo); non è testimoniato da nessuno; esprime un concetto che, sebbene non sia estraneo al ragionamento di Parmenide, non è presentato esplicitamente, ma lo si deduce soltanto. Altre soluzioni del problema di  $\acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$ , come vedremo, sono possibili.

<sup>34</sup> I caratteri secondo Barnes sono: ingenerabilità e indistruttibilità, interezza, immobilità e «monogeneity», bilanciamento (quest'ultimo perché, come abbiamo visto, al posto di  $\acute{\alpha}\tau\acute{\epsilon}\lambda\epsilon\sigma\tau\omicron\nu$ , Barnes legge  $\acute{\alpha}\tau\acute{\alpha}\lambda\alpha\nu\tau\omicron\nu$  in 8.4).

2. 8.5-6a non vanno divisi da 6b-21, perché una particella esplicativa li unisce (γάρ);
3. ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές sono sinonimi o comunque mutuamente esplicativi. L'unità (ἔν) implica la continuità (συνχέες), e qui la continuità è temporale. È per questo che è *tutto insieme* (ὁμοῦ πᾶν). Non ci sono periodi in cui l'essere non è. Questa continuità temporale è la premessa su cui si basa la conclusione del verso 8.5 (la prima parte del verso poggia sulla spiegazione «perché è ora ...»; ciò che spiega è la premessa dalla quale si trae la conclusione). A sua volta la premessa in 8.5b-6a poggia su 6b e seguenti per lo stesso motivo.

Detto ciò: se non vi sono caratteri nuovi da aggiungere al prospetto, se le affermazioni di 8.5-6a non vanno disgiunte dalla parte dedicata alla dimostrazione dell'ingeneratezza e dell'indistruttibilità e se all'interno del passo la continuità temporale funge da premessa (ma questa è la considerazione che mi convince meno), quale conclusione è affermata in 8.5a? Barnes fa un elenco delle soluzioni possibili:

- a. 8.5 nega generazione e distruzione in uno stile retoricamente elevato. Questo in effetti guadagna in ordine: offrirebbe un unico argomento da 8.5 a 8.21. Ma il vantaggio è controbilanciato da due osservazioni: 8.5 offre una deduzione «dalla» ingeneratezza, e non afferma puramente l'ingeneratezza; e poi, perché il verso 8.5 dovrebbe ripetere retoricamente ciò che è detto chiaramente in 8.3 e in 8.21?
- b. 8.5 afferma l'onnitemporalità, perché ciò che non ha nascita e morte, è da sempre e per sempre. Ma qui l'obiezione è forte: Barnes si dichiara incapace di capire come una frase che dice «non era e non sarà» possa affermare esattamente il contrario.
- c. 8.5 afferma l'atemporalità. Nessuna proposizione temporale si addice al soggetto parmenideo. Questa interpretazione legge Parmenide attraverso occhi platonici, e il verso 8.5 come un abbozzo di *Timeo* 37d-38a. Nonostante sia un punto di vista interessante, secondo Barnes, c'è tuttavia un'evidenza testuale molto forte contro di esso: il  $\nu\upsilon\nu$  che è palesemente incompatibile con l'atemporalità.
- d. 8.5 afferma il tempo, ma tutto il tempo all'interno del quale dura il soggetto è 'adesso', un adesso eternamente presente, im-

mutabile, punto di vista che ha avuto consensi teologici e poetici. Ma questa è una nozione confusa che Barnes si dichiara restio ad attribuire a Parmenide.

Questo elenco è in realtà ridicibile al nostro bivio ermeneutico: la perpetuità e l'atemporalità, poiché è chiaro che a) e b) convergono sulla prima, e c) e d) sulla seconda, con impercettibili modificazioni. Barnes ne esce insoddisfatto: per questo fa una sua proposta interpretativa, che non si inquadrebbe in nessuna di queste, ma, a detta di O'Brien, «à peine intelligible»<sup>35</sup>. Il soggetto parmenideo occuperebbe tutti i punti del tempo in una volta, poiché il tempo è solo un punto. Quale differenza ci sia tra questa soluzione e la d) è cosa che Barnes non dice. In più si fa fatica a capire il ruolo delle osservazioni preliminari fatte dall'autore, che semmai apparivano come argomenti di rinforzo per l'interpretazione a).

Nel 1979 Tarán riconfermerà la sua lettura nell'articolo *Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato*<sup>36</sup>. Lo studioso polemizza con Owen, poiché questi avrebbe da un lato interpretato il verso tacendo lo scomodo *vôv*, per poi dall'altro considerarlo a interpretazione conclusa, ritenendolo un'inesattezza logica. Al tempo stesso dissente da Whittaker il quale si era richiamato proprio a Tarán nell'interpretare Parmenide, ma aveva esteso il rifiuto dell'atemporalità anche a Platone. Secondo Tarán, invece, con Platone venne alla luce ciò che Parmenide non aveva riconosciuto e cioè che negando il mutamento si nega anche il tempo.

Ma Tarán in questo articolo perde un'occasione preziosa per rispondere alle obiezioni più gravi che negli anni che lo separano dalla sua monografia, gli sono state mosse dagli studiosi. Innanzitutto non si sofferma sul fatto che il verso 8.5 da lui interpretato propone un'inutile negazione della genesi futura e della distruzione passata, mentre il vero obiettivo di Parmenide è all'opposto quello di negare la genesi passata e la distruzione futura. E poi: se davvero lo scopo di Parmenide fosse stato quello di affermare la perpetuità dell'essere, perché non scegliere una forma più lineare come quella

---

<sup>35</sup> D. O'Brien, *Temps et intemporalité chez Parménide*, «Les Études Philologiques», 55 (1980), p. 271.

<sup>36</sup> L. Tarán, *Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato*, «The Monist», 62 (1979), pp. 43-53.

adottata proprio da Melisso e che troviamo già in Eraclito? Inoltre, Tarán riafferma l'unicità del nesso tempo-processo come giustificazione dell'atemporalità, senza tenere conto del fatto che Kahn proprio nella recensione al suo libro, ha dimostrato che si può battere un'altra strada, ricorrendo all'implicazione del non-essere come premessa di una confutazione del tempo. Su tutto questo Tarán tace.

Sono questioni che ritroviamo nel saggio di Denis O'Brien, che segue di un anno quello di Tarán, dal titolo *Temps et intemporalité chez Parménide*<sup>37</sup>. Anche questo studioso si schiera contro la lettura che del verso ha dato la quasi totalità degli interpreti. Il suo saggio prende le mosse da una critica, inevitabile per chi sostiene questa posizione, della tesi di Owen, e in particolare dal problema del  $\nu\upsilon\nu$ . O'Brien, però, fa un passo avanti e ritiene giustamente, come già fece Barnes, che tuttavia non utilizzò questa intuizione, che il verso non può essere inteso se non viene contestualizzato. E il contesto è, come sappiamo, quello della negazione di genesi e distruzione<sup>38</sup>. Per questo unisce il verso 8.5 ai versi 8.19-20, ma non nel modo in cui abbiamo visto fare con la lettura classica. In questi due ultimi versi troviamo un chiasmo (che tra l'altro è caratteristico dello stile di Parmenide<sup>39</sup>). Nel passo si legge: «*Comment pourrait-il être par la suite, lui qui est? Et comment serait-il venu à l'être? / Car s'il est venu à l'être, il n'est pas; <il n'est pas> non plus, s'il doit*

---

<sup>37</sup> D. O'Brien, *art. cit.*, pp. 257-272.

<sup>38</sup> Come abbiamo visto, al verso 8.6 è scritto:  $\tau\acute{\iota}\nu\alpha \gamma\alpha\rho \gamma\acute{\epsilon}\nu\nu\alpha\nu \delta\iota\zeta\eta\sigma\epsilon\alpha\iota \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$ ; Il  $\gamma\acute{\alpha}\rho$  sembra connettere questa domanda sulla genesi a quanto appena detto (cioè il verso 8.5). Ma è anche vero che dal verso 8.6 in poi inizia la deduzione dei caratteri, per cui quell'*infatti* potrebbe avere senso dopo l'elencazione dei caratteri, come ritorno al primo di essi annunciato:  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\omicron\nu$  (8.3). Per cui, due sono le ipotesi *contestuali*: la prima è quella di O'Brien, e cioè che il verso 8.5 è inserito nella deduzione dell'ingeneratezza; la seconda è che il verso continui l'elenco dei caratteri. Di solito, la seconda ipotesi è propria di chi afferma l'atemporalità. Tuttavia, secondo me, se ne può fare un uso diverso, come vedremo più avanti.

<sup>39</sup> Untersteiner ha parlato di *composizione ad anello*. La struttura chiasmica prevede un'inversione dell'ordine degli elementi (A-B/B-A): il ritorno dall'ultimo elemento al primo chiude la struttura, disegnando una sorta di anello. La frequente presenza di questa struttura nel poema sembrerebbe espressa da questa sorta di dichiarazione metodologica di Parmenide nel frammento 5:  $\xi\upsilon\nu\omicron\nu \delta\acute{\epsilon} \mu\omicron\iota \acute{\epsilon}\sigma\tau\iota\nu, / \acute{\omicron}\pi\pi\acute{\omicron}\theta\epsilon\nu \acute{\alpha}\rho\zeta\omicron\upsilon\mu\alpha\iota: \tau\omicron\theta\iota \gamma\alpha\rho \pi\acute{\alpha}\lambda\iota\nu \acute{\iota}\zeta\omicron\mu\alpha\iota \alpha\delta\theta\iota\varsigma$  (*indifferente è per me / il punto da cui devo prendere le mosse; là, infatti, nuovamente dovrò fare ritorno*).

*être un jour*»<sup>40</sup>. O'Brien nota questa inversione: al verso 8.5 troviamo «non sarà, ma è ora», in 8.20 leggiamo «se dovrà essere in futuro, non è». Siccome il senso inequivocabile del verso 8.20, secondo O'Brien, è la negazione della nascita futura, lo stesso varrà per il verso 8.5. Specularmente lo stesso senso va dato al passato, ossia la negazione della distruzione (anche se in questo caso non abbiamo un riscontro come i versi 8.19-20). O'Brien affronta l'obiezione da me prima sollevata, e che Tarán non aveva discusso, cioè il rischio che eliminando il senso atemporale del verso 8.5, quest'ultimo si riduca «à une banalité»<sup>41</sup>: come abbiamo visto, infatti, l'interpretazione di Tarán, Fränkel e Albertelli, affermava che essendo adesso l'essere, non può essere morto né nascere in futuro, osservazione del tutto inutile ai fini del ragionamento parmenideo. Secondo l'autore questo pericolo si evita se si riesce a far passare la negazione della nascita dal futuro al passato, e quella della morte nel senso opposto; in altre parole, O'Brien tenta di dimostrare che questo verso ha una sua precisa funzione, ed è per questo tutt'altro che inutile.

Egli presta attenzione ad uno dei due argomenti che Parmenide utilizza per negare la genesi dal nulla. Il primo argomento è l'impensabilità del nulla. Parmenide dice in 8.7-9 che dal non-essere l'ente non può essere sorto perché il non-essere non è pensabile e dicibile (che è un punto fermo del poema). Dunque Parmenide, che pone la domanda «da dove è nato l'essere?», rifiuta che a tale questione si possa rispondere «dal non-essere». Il secondo argomento, che è quello su cui si sofferma O'Brien, lo ricaviamo dai versi 8.9-10, nei quali Parmenide aggiunge:

... τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ὄρσειν  
 ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;

Quale necessità lo avrebbe mai costretto  
 a nascere, dopo o prima, se derivasse dal nulla?

---

<sup>40</sup> D. O'Brien in P. Aubenque (éd. par), *op. cit.*, vol. I: *Le Poème de Parménide*, texte, traduction, essai critique par D. O'Brien, p. 37.

<sup>41</sup> D. O'Brien, *Temps cit.*, p. 266.



O'Brien nota l'interessante riferimento al *prima* e al *poi* nel verso 8.10. Va detto che ὕστερον ἢ πρόσθεν era già stato acutamente segnalato come problema per l'atemporalità da Rodolfo Mondolfo nella sua opera del 1956 sull'*Infinito*<sup>42</sup>. Mondolfo aveva avvertito come in Parmenide fosse aperta una breccia verso Melisso. Intanto, come già notava Albertelli, i caratteri che designano l'immortalità mostrerebbero come l'extratemporalità parmenidea non sia una così netta trascendenza rispetto alla successione temporale. A riprova di ciò Mondolfo citava proprio i versi 8.9-10, in cui, con la presenza di *prima* e *poi*, ricompare la successione temporale che dovrebbe essere stata negata pochi versi prima. Come ha tentato di mostrare Owen, che si è interessato anch'egli a questo importante passo come una possibile obiezione all'idea del *timeless present*, questo riferimento alla successione che pare introdurre distinzioni temporali, verrebbe in realtà trascinato nella negazione della genesi. Il *prima* e il *poi* ricompaiono in maniera paradossale proprio nel momento in cui si sta ammettendo la genesi dal nulla: essi seguono quest'ultima nella sua confutazione. Ma Mondolfo pare impedire questo trascinarsi del tempo assoluto nella negazione della generazione affermando che qui i due momenti della successione fungono da presupposto e non da conseguenza del divenire. Il tempo viene reificato, vale come *contenente*. Per questo Melisso svilupperebbe un motivo implicito della dottrina parmenidea. Nonostante ciò, Mondolfo non mette in dubbio il fatto che Parmenide sostenga l'extratemporalità del suo essere. Rimane, infatti, sempre il verso 8.5 a testimoniare<sup>43</sup>.

La considerazione che O'Brien fa del verso 8.10 è però diversa. Secondo questo autore, intanto ὕστερον ἢ πρόσθεν non va letto «prima o dopo» come fa Diels (tra l'altro invertendo i termini se-

---

<sup>42</sup> R. Mondolfo, *L'infinito* cit., p. 93-94.

<sup>43</sup> Questa posizione di Mondolfo fu discussa da Tarán (*Parmenides* cit., p. 181), il quale notò che essendo il riconoscimento dell'implicazione tra tempo e mutamento l'unica ragione possibile a motivare l'idea di atemporalità, Parmenide non avrebbe potuto reintrodurre la durata, perché così facendo avrebbe parimenti reintrodotta il cambiamento, cosa impossibile. Ma questa osservazione poggia sul presupposto che solo il nesso tempo-mutamento fondi l'atemporalità: presupposto che può essere discusso, come abbiamo visto.

condo un ordine più intuitivo). La lettura giusta è: «*plus tard de préférence à plus tôt*»<sup>44</sup>. «Quale necessità lo avrebbe costretto a nascere dopo *piuttosto che* prima?», direbbe Parmenide. Ora, il dopo starebbe per il futuro, a detta di O'Brien. Attraverso questo passaggio, la negazione della nascita nel futuro viene estesa anche al passato. E in questo modo O'Brien sta compiendo quel passaggio di cui prima ci chiedevamo e cioè come fare a negare non solo la nascita nel futuro, ma anche quella nel passato. Se l'essere è adesso, non dovrà nascere in futuro (*non sarà, perché è ora*, 8.5): ma perché dovrebbe nascere in futuro piuttosto che in passato (*dopo piuttosto che prima*, 8.10)? Così, se fosse nato in passato, prima di nascere non sarebbe stato, esattamente come non sarebbe adesso se dovesse nascere in futuro (*se nacque non è, e neppure è se dovrà essere in futuro*, 8.20).

L'interpretazione di O'Brien risalta per l'intelligenza con cui è ricostruita la struttura argomentativa della prima parte del frammento 8, e tuttavia non riesce a soddisfare pienamente. Infatti, rimane inspiegato il ruolo dei caratteri di interezza-integrità che completano il passo 8.5-6: ὁμοῦ πάν, ἔν, συνεχές. La lettura classica riteneva il verso 8.5 una continuazione della presentazione dei caratteri, in cui comparivano l'atemporalità e questi aspetti di interezza-integrità. Se il verso 8.5 è invece parte della deduzione dell'ingeneratezza, la presenza di questi tre caratteri non ha molto senso<sup>45</sup>.

Richard Sorabji nel suo ampio e molto informato *Time, Creation and the Continuum*<sup>46</sup> del 1983, dedica alcune pagine alla questione dell'eternità in Parmenide. Sorabji propende per l'interpretazione classica, ma il contributo maggiore che egli dà è la discussione delle proposte interpretative sul tema dell'eternità parmenidea fatte dalla critica. L'autore propone una vera e propria mappa delle interpretazioni, elencandone otto:

1. *'Everlasting' interpretation* (Fränkel, Tarán, Schofield, O'Brien): nel verso 8.5 Parmenide starebbe confutando la generazione e la distruzione.

<sup>44</sup> D. O'Brien, *Temps* cit., p. 266.

<sup>45</sup> O'Brien riprenderà la sua tesi, approfondendola, nel saggio *L'être et l'éternité*, in P. Aubenque (éd. par), *op. cit.*, vol. II, pp. 135-162.

<sup>46</sup> R. Sorabji, *op. cit.*, pp. 99-108, 128-130.

2. *'B-series - McTaggart' interpretation* (proposta teoricamente, ma non appoggiata, da Norman Kretzmann): l'idea contenuta nel verso 8.5 sarebbe assimilabile alla nota idea di 'serie B' temporale proposta da John McTaggart. Per 'serie B' il filosofo intendeva la relazione prima-dopo tra eventi non temporali, distinguendola dalla 'serie A' che invece si riferiva alla relazione passato-presente-futuro<sup>47</sup>.
3. *'Timeless' interpretation* (Owen e altri, tra cui lo stesso Sorabji): è la lettura classica.
4. *'Enduring present' interpretation* (Burnyeat, in un lavoro inedito del 1983): secondo questa interpretazione, Parmenide proporzionerebbe un presente che dura infinitamente, e che non è accompagnato da passato e futuro.
5. *'Single instant' interpretation* (Barnes): in questo caso il riferimento di 8.5 sarebbe ad un solo istante, poiché esso rappresenta tutto il tempo.
6. *'Sizeless present' interpretation* (Ammonio *In Int.* 133, 16-21, suggerito anche da Stump-Kretzmann): 8.5 affermerebbe la condizione del presente come tempo senza dimensione, ma anche come l'unico tempo esistente, poiché il passato non è più e il futuro non è ancora.  
(Le interpretazioni 4, 5 e 6 rientrerebbero nella *special present interpretation*.)
7. *Whittaker's interpretation*: l'opposizione all'interpretazione classica conduce, in questa interpretazione, ad un rifiuto della lezione di Simplicio.
8. *'Cyclical' interpretation* (Kneale): l'eternità di Parmenide sarebbe ciclica.

Sorabji affronta per prime le interpretazioni fondate sull'idea di *special present*, cioè le 4, 5 e 6. Esse devono far fronte, secondo lo studioso, ad alcune gravi obiezioni. La 4 e la 5 in particolare sono soggette ad alcune questioni. Come può un presente temporale esi-

---

<sup>47</sup> Questa interpretazione, che non è appoggiata da nessuno e che è di fatto improponibile per la sua modernità e perché non ha nessun rapporto con il pensiero di Parmenide, sembrerebbe però trovare un rinforzo nel fatto che nel poema si parla di «prima» e «poi» (8.10), mentre sono negati recisamente «passato» e «futuro» (8.5).

stere (e durare) senza passato e senza futuro? E come può un istante esistere (e non durare) senza essere limite del periodo temporale che lo precede e lo segue? Per la 4: se il presente dura come può l'eternità essere «tutta insieme»? E comunque, come andrebbe intesa una durata senza passato e futuro? Per la 5: non sarebbe più logico per un pensatore che è arrivato a sezionare il tempo fino all'istante, fare il passo successivo e abolire del tutto il tempo? Del resto, è lo stesso ragionamento di Barnes che dovrebbe condurre a questa conclusione: Barnes infatti ammette che il tempo richiede il cambiamento; ma dove non c'è cambiamento non può esserci periodo temporale. La giusta conclusione da trarre è che mancando periodi temporali, mancherebbe anche qualsiasi istante.

Anche la sesta interpretazione è soggetta a critica: intanto il fatto che il passato *non è più* e il futuro *non è ancora*, non nega evidentemente che il primo sia stato e il secondo sarà, ma che essi *siano*: ma allora perché Parmenide dovrebbe dire «non era» e «non sarà»? Il «non è più» e il «non è ancora» si riferiscono all'«era» e al «sarà», e non alla loro negazione<sup>48</sup>. E poi, l'idea di Parmenide del «tutto insieme» di 8.5, dell'assenza di divisioni interne, contrasta con questa posizione che invece insiste sulla divisione netta tra passato e futuro.

Queste interpretazioni hanno però il merito, secondo Sorabji, di mostrare la possibilità di un uso non temporale dell'«adesso» di 8.5. Per confermare tale possibilità, Sorabji fa riferimento ad autori come Proclo, Boezio, Ammonio, senza però ricordare che sono vissuti molti secoli dopo Parmenide, in contesti intellettuali non paragonabili a quello arcaico dell'eleate.

Sorabji passa ad esaminare la *'everlasting' interpretation*, e cioè quella secondo cui nel verso 8.5 si negherebbero genesi e distruzione. Un vantaggio di questa lettura è che essa spiega perché i versi seguenti insistano nel confutare questi caratteri. Essa poi si accorda con alcuni termini ed espressioni che sembrano implicare la durata. Al tempo stesso, lo studioso trova difficile leggere il verso 8.5 in un senso diverso da quello che immediatamente appare. Lo stesso lin-

---

<sup>48</sup> Sorabji non osserva però che l'implicazione del *non è* (più o ancora) nell'*era* e nel *sarà* potrebbe essere motivo sufficiente per negarli entrambi, per un pensatore che imposta sul rifiuto del *non essere* tutta la sua dottrina.

guaggio chiamato in causa dai sostenitori di questa lettura, può essere reinterpretato in senso atemporale: i versi 8.29-30, in sui si parla di permanenza, rientrano nella negazione del moto di 8.26, senza che ciò introduca un riferimento alla durata; ἄναρχον e ἄπαυστον di 8.27 possono essere interpretati sia in modo temporale che atemporale; ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει di 8.25, che Sorabji intende come affermazione di continuità temporale, nega la divisione in periodi, proprio perché rifiuta l'esistenza di periodi temporali; νῦν di 8.5 può essere inteso atemporalmente come mostrerebbero le *special present interpretations*; οὐδὲν γὰρ ἢ ἔστιν ἢ ἔσται / ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος di 8.36-37 può essere agevolmente interpretato in senso atemporale (anche se Sorabji non dice come: probabilmente, come ha già fatto Reale, sostenendo che qui il futuro è di fatto negato). Ma c'è un ostacolo ancora maggiore a questa interpretazione, fa notare Sorabji, ed è quello colto da Mourelatos. Il verso inteso come vorrebbero Schofield e altri, nega la generazione *futura*, non quella *passata*, e la distruzione *passata*, non quella *futura*. E comunque non raggiunge lo scopo: al verso così inteso, infatti, non consegue la *everlastingness*. Sorabji ritiene che il tentativo di O'Brien di parare ad una simile obiezione sia debole. E poi: come si concilierebbero ὁμοῦ πᾶν di 8.5 e οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν di 8.22 (espressioni che Sorabji non interpreta in senso puramente spaziale) con la dissipazione insita nella durata perpetua?

La '*B-series*' interpretation avrebbe senso, sostiene lo studioso, solo se Parmenide avesse distinto tra un tempo statico ed uno dinamico, cosa che non avverrà prima di Giamblico, il quale comunque non intenderà questa distinzione allo stesso modo di McTaggart. L'interpretazione di Whittaker è, invece, più articolata: Sorabji ritiene che le ragioni proposte da questo studioso per rifiutare la lettura dell'eternità senza durata, non siano esaustive e possano essere messe in discussione. Ad esempio, l'idea che per negare il tempo sia necessario aver colto il nesso durata-processo è sbagliata, perché ci sono varie ragioni per poterlo fare. Sorabji, però, non dice quali siano, nel contesto del pensiero parmenideo, queste ragioni possibili, visto che ha negato la possibilità dell'argomento logico-ontologico. Per quanto riguarda il contrasto con Melisso non documentato, Sorabji ritiene che i neoplatonici, che hanno esplicitamente riconosciuto l'atemporalità in Parmenide, avevano tutte le ragioni per ta-

cere su questo disaccordo. Perché avrebbero dovuto mostrare tale divergenza, quando era in gioco un'importante anticipazione del loro pensiero? Ciò tuttavia significa che Sorabji sta di fatto sottolineando la parzialità delle testimonianze neoplatoniche, il che depone a sfavore della stessa lettura atemporalista. Altro punto che Sorabji discute è l'osservazione di Whittaker, secondo cui fino a Plutarco χρόνος andrebbe inteso come tempo misurato. L'autore dice che ci sono passi in Platone e Filone che invece fanno pensare proprio alla negazione della durata. Ma evidentemente il punto non è questo: Whittaker preferiva parlare di durata più che di tempo, per chiarire l'oggetto della sua riflessione. Egli voleva dire che se anche Parmenide (come Platone) avesse negato il tempo misurato, non per questo avrebbe annullato la durata. Su questo Whittaker probabilmente ha ragione, e l'osservazione di Sorabji è debole. Resta però da notare che in Parmenide non si fa cenno a χρόνος, per cui il fatto che la durata allora non avesse un termine come referente concettuale, non vuol dire che non fosse stata raggiunta attraverso una locuzione, e tramite questa negata. Perché non pensare che si esprimesse la durata, ad esempio, con «era, è, sarà»? E perché Parmenide non avrebbe potuto negarla proprio con il suo «non era e non sarà, perché è ora»? È questo il problema. Sorabji ritiene, infine, che il fatto che Whittaker giudichi insoddisfacente il testo sopravvissuto, sia salutare. Ma nota anche come Whittaker alla fine elimini i motivi che lo hanno condotto a questo esito scettico, allorché giudica l'attribuzione dell'eternità senza durata a Parmenide come un errore dei neoplatonici.

Infine, lo studioso discute la *cyclical interpretation* proposta da Kneale come semplice congettura. Pur essendo molto interessante e conciliandosi con la negazione dell'«era» e del «sarà» presi assolutamente (ciò che era sarà e viceversa), questa lettura non sembra adattarsi all'intero verso 8.5: il «poiché è ora tutto insieme» non esprime affatto un'idea di circolo.

Non resta che la *timeless interpretation*, lettura che non solo poggerebbe su espressioni, secondo Sorabji, chiaramente atemporalì come «mai era o sarà», «tutto insieme», «senza divisioni», ma che ha anche una giustificazione contestuale. Sorabji, infatti, interpreta i primi venticinque versi del frammento 8, al fine di mostrare in che modo il contesto sorregga quella lettura. Secondo lo studioso, è

l'ingeneratezza-immortalità che fonda la negazione di futuro e passato. Tutto il discorso sulla continuità e l'assenza di divisioni non sarebbe altro che un rifiuto della distinzione tra presente, passato e futuro. Non posso discutere qui dettagliatamente la ricostruzione di questo studioso. Mi limito a dire soltanto che nonostante si possano cogliere alcuni spunti interessanti, essa è nel suo insieme inaccettabile. Non convince l'insistenza nel leggere in senso temporale, ciò che sembra avere un significato chiaramente spaziale. Non solo: Sorabji non dimostra nemmeno per quale ragione questo discorso tutto temporale debba poi essere declinato in senso atemporale e non invece durativo. Perché la *continuità*, ad esempio, una volta intesa temporalmente, dovrebbe significare assenza di divisioni tra passato, presente e futuro e non *continuazione* nel tempo? La spiegazione di O'Brien è certamente debole, ma intanto mostra la possibilità di una ricostruzione coerente, diversa da quella, altrettanto debole, proposta da Sorabji.

È del 1994 l'articolo di Francesco Fronterotta dal titolo *Essere, tempo e pensiero: Parmenide e l'«origine dell'ontologia»*<sup>49</sup>, in cui l'autore assume una posizione eccentrica sulla questione, non inquadabile nel nostro bipolarismo interpretativo, ma, secondo me, non ben argomentata. Intanto Fronterotta sembra rifiutare l'affermazione dell'atemporalità in Parmenide, ma per farlo, piuttosto che discutere un interprete che appoggia la lettura 'avversaria', come abbiamo visto fare reciprocamente dai due fronti del dibattito, prende in considerazione le interpretazioni di O'Brien e Tarán, distinguendole. Ora, i contributi dei due autori sono certo diversi, ma il loro approdo ermeneutico è pressoché identico, e per questo l'operazione di Fronterotta appare poco chiara<sup>50</sup>. Fronterotta batte sul tema del *presente* ma non per usarlo polemicamente contro l'atemporalità. Egli ha una posizione che avvicina il *viv* parmenideo all'istante platonico, senza spogliarlo della sua ambiguità tempora-

---

<sup>49</sup> F. Fronterotta, *Essere, tempo e pensiero: Parmenide e l'«origine dell'ontologia»*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, 24 (1994), 4, pp. 835-871.

<sup>50</sup> È singolare, in realtà, il fatto che lo stesso O'Brien non riportasse l'interpretazione di Tarán (che pure cita) nei suoi contributi, i quali invece non sono che un approfondimento di quella posizione più vecchia di quasi vent'anni.

le. L'essere parmenideo è presente perché solo nel presente può aversi conoscenza (si tenga a mente il nesso essere-pensiero). In questo senso è dentro e fuori del tempo.

Il discorso non manca certo di interesse, ma non sarebbe stato superfluo un approfondimento dell'idea, data la sua originalità. Ciò che interessa qui esaminare sono le obiezioni che Fronterotta muove a Tarán, poiché utili alla nostra ricostruzione del dibattito. Intanto vediamo qual è la ragione che Fronterotta adduce per giustificare la distinzione tra O'Brien a Tarán. Secondo lo studioso, mentre Tarán avrebbe inteso il verso 8.5 come affermazione della perennità, ritenendo i tre momenti temporali espressi nell'*era*, *è*, *sarà*, ma in una forma che negava che l'essere potesse essere *solo* passato o *solo* futuro, O'Brien avrebbe invece letto il verso come una semplice negazione della generazione e della corruzione.

È questa, però, un'osservazione che non capisco. In realtà, le due letture sono equivalenti. Dire «non era senza essere ancora, non sarà senza essere già, perché è (già/ancora) adesso» (Tarán) significa dire «non si è distrutto nel passato, non nascerà nel futuro, perché è (già/ancora) adesso» (O'Brien). Fronterotta crede che rendere nel senso dell'ingeneratezza e dell'indistruttibilità il verso 8.5, significhi non riconoscere in *era* e *sarà* due momenti del tempo: essi sarebbero modalità dell'esistenza. Ma la temporalità dell'essere e il tempo nelle sue dimensioni *sono la stessa cosa*. Non c'è differenza tra *era/è/sarà* come tripartizione temporale e *era/è/sarà* come modalità ontologica. Semmai potrebbe essere un problema per Parmenide (e per la sua epoca) il riconoscimento della forma propria del tempo in quella tripartizione. Ma questo non c'entra con il verso 8.5, dove le tre forme ci sono, ma non si fa cenno a *χρόνος*. Questo non sembra notarlo Fronterotta, poiché fa quest'affermazione: «è infatti improbabile – e metodologicamente dubbio – che si possa, per un verso, intendere la negazione del passato e del futuro come non implicante il tempo, e, per l'altro, pensare poi che il presente, il passato e il futuro, questa volta intesi nel loro complesso in rapporto alla temporalità, indichino l'eterna durata dell'essere»<sup>51</sup>. La negazione del passato e del futuro per Tarán non solo non implica il

---

<sup>51</sup> F. Fronterotta, *art. cit.*, p. 859.



tempo: semplicemente non c'è. Ed è assente la riconsiderazione delle tre forme temporali per indicare l'eterna durata. Per l'interpretazione di Tarán, tutto avviene all'interno del verso 8.5. Per cui non c'è alcun contrasto. Semmai ha più senso l'altra obiezione che Fronterotta fa, e che accolgo, e cioè l'irragionevolezza di una formulazione così contorta nel verso per esprimere ciò che invece può essere fatto in modo più lineare (come avviene in Melisso).

Dall'esame del dibattito è emerso come il rifiuto dell'interpretazione classica comporti, tranne alcune eccezioni<sup>52</sup>, il sostegno alla tesi della *perpetuità*. Questo perché la rilettura del verso 8.5 nel senso dell'ingeneratezza e dell'immortalità, senza più l'affermazione dell'atemporalità, non può che significare infinita estensione temporale. Un essere ingenerato e immortale, di cui non si nega il passato e il futuro in se stessi, ma si afferma la saldezza, la permanenza, è un essere perpetuo, da sempre e per sempre. Un altro dato che ricaviamo è, poi, il fatto che i punti di forza delle argomentazioni dei critici risiedono più nelle obiezioni reciproche mosse dai due fronti del dibattito, che nelle proposte interpretative.

Proviamo, a questo punto, a mettere ordine. Quali sono, dunque, i nodi attorno a cui si concentrano le critiche alla lettura classica?

1. Innanzitutto le incongruenze testuali:  $\nu\acute{\nu}\nu$  [8.5] che esprime un momento temporale (Tarán, Barnes, O'Brien ma anche Owen, Kahn, Mourelatos, Aubenque);  $\u00f3\sigma\tau\epsilon\rho\upsilon\nu \ \eta \ \pi\rho\acute{o}\sigma\theta\epsilon\nu$  [8.10] espressione che presuppone il tempo (Mondolfo);  $\acute{\alpha}\gamma\acute{\epsilon}\nu\eta\tau\omicron\nu$ ,  $\acute{\alpha}\nu\acute{\omega}\lambda\epsilon\theta\rho\nu$  [8.3],  $\acute{\alpha}\nu\alpha\rho\chi\omicron\nu$ ,  $\acute{\alpha}\pi\alpha\upsilon\sigma\tau\omicron\nu$  [8.27],  $\mu\acute{\epsilon}\nu\epsilon\iota$  [8.30], ossia il lessico della permanenza (Albertelli, Fränkel, Tarán);  $\epsilon\sigma\tau\alpha\iota$  [8.36] ossia il ricorso al futuro in un contesto in cui pare affermarsi la durata (Tarán);
2. Poi, l'assenza di affermazioni esplicite, inequivocabili, e di una dimostrazione, come avviene invece per gli altri caratteri (Tarán, Schofield, Whittaker);
3. Infine, il problematico nesso 'tempo-divenire' come presupposto dell'atemporalità (Tarán, Whittaker)<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Barnes e Fronterotta che hanno, come abbiamo visto, una posizione originale ma poco chiara.

<sup>53</sup> Si potrebbe aggiungere un quarto punto. In esso riporterei due problemi riconosciuti (stranamente) da alcuni difensori dell'atemporalità. A mio avviso, però,

A queste critiche, i difensori della lettura classica hanno risposto in questo modo:

- a. Molti degli esempi di incongruenza linguistica possono essere ritradotti in senso atemporale (Kahn, Mourelatos, Reale, Sorabji). E quando ciò non può avvenire, bisogna ricordare l'arcaicità del pensiero di Parmenide, il fatto che l'idea di atemporalità nasceva con lui, e che il linguaggio è inadeguato all'espressione di quest'idea: tutte condizioni che giustificano la presenza di tali incongruenze (Owen, Kahn, Mourelatos).
- b. Il verso 8.5 è un'affermazione di per sé esplicita e, per quanto possibile in un pensatore arcaico, inequivocabile. La dimostrazione, poi, c'è ed è nella coppia di versi 8.19-20 (Kahn, Reale, Sorabji, Groarke).
- c. Infine, la giustificazione teorica rappresentata dal nesso tempodivenire è immediata (Reale), ricavabile attraverso ragionamento (Owen), o comunque ricollegabile alla negazione di genesi e distruzione (Mondolfo, Sorabji); questa non è, tuttavia, l'unica giustificazione possibile dell'atemporalità (da me indicata con il nome di argomento 'fisico'): vi è un altro modo (l'argomento 'logico-ontologico'), che consiste nell'implicazione del non-essere da parte della logica temporale. «Era» e «sarà» significano «non è» (Calogero, Kahn, Groarke, Hoy).

Prima di discutere gli argomenti dell'uno e dell'altro fronte del dibattito, è opportuno ritornare più ampiamente sul testo di Parmenide, ricercando nei frammenti del poema le possibili tracce dell'idea di atemporalità.

---

di fronte a questi due problemi c'è soltanto un eccesso di zelo, che compromette ulteriormente l'atemporalità, senza però valide ragioni di fondo (e del resto la debolezza di questi due argomenti è rivelata dal fatto che sono sostenuti da autori che non rifiutano la lettura classica). Mi riferisco al carattere della *continuità* reso in senso temporale, che è evidentemente inconciliabile con la puntualità atemporale, e al contrasto (segnalato come problema da Kahn) tra l'atemporalità dell'essere e la temporalità necessaria del pensiero che lo pensa e che con esso si identifica (secondo quanto più volte affermato da Parmenide). Ho già detto che a mio avviso la continuità cui si riferisce Parmenide può difficilmente essere intesa in senso temporale. Per quanto riguarda il secondo problema, credo vi sia al fondo un malinteso: il nesso pensiero-essere in Parmenide non va inteso come semplice coincidenza e identità di caratteri.