

## 2.

# IL TEMPO NEL POEMA

## Analisi dei frammenti

Dopo aver mostrato i termini del dibattito critico e i problemi da esso sollevati, è necessario esaminare il testo del poema, al fine di verificare la presenza delle condizioni teoriche che facciano da sfondo all'idea di atemporalità. Prenderò in considerazione i passi dei frammenti in nostro possesso, nei quali la critica ha a volte riconosciuto un riferimento al tempo o alla sua negazione.

Non essendo intenzione di questo studio proporre una reinterpretazione generale del pensiero parmenideo, tale da pretendere di risolvere la maggior parte dei problemi da esso sollevati, non analizzerò ogni singolo frammento. Considererò da un lato i frammenti 1, 4, 8, appartenenti alla parte del poema dedicata alla *Verità*, dall'altro i versi finali del frammento 8, i frammenti 9 e 19, che invece rientrano nel parte sull'*Opinione*. Come appare ovvio, dedicherò maggiore attenzione al frammento 8, che oltre ad essere il passo più lungo del poema a noi giunto<sup>1</sup>, custodisce il verso che la maggioranza degli storici intende come esplicita dichiarazione dell'atemporalità. Infine, un cenno agli studi critici. La letteratura se-

---

<sup>1</sup> Ricordo che è ormai un dato acquisito dagli studiosi la continuità tra i frammenti 7 ed 8 (in alcune edizioni troviamo infatti un unico frammento 7/8). In tal modo, il passo diviene ancora più lungo.

condaria sui frammenti parmenidei è sterminata. Date le mie intenzioni circoscritte, a differenza di ciò che è stato fatto con la questione dell'eternità, non esaminerò le varie opzioni interpretative a fronte dei problemi dei frammenti cui dedicherò attenzione. Farò riferimento ai testi che ho potuto consultare e alle sole proposte che io giudico significative, perché ne condivido l'approdo ermeneutico, o all'opposto, perché le ritengo emblematiche di un approccio fuorviante al pensiero di Parmenide.

## 2.1. FRAMMENTO 1. I BATTENTI DELLA VERITÀ

Il frammento 1 lo ricaviamo da una citazione di Sesto Empirico (*M.* VII, 111 s.). L'importanza di questo passo sta nel fatto che, oltre ad essere uno dei due frammenti lunghi dell'opera (consta di 32 versi), contiene il proemio del poema, la cui conoscenza ci permette di comprendere meglio sia la struttura del poema, che la cornice culturale all'interno della quale esso si inseriva. Il proemio si sviluppa su di un registro stilistico diverso da quello degli altri frammenti: in questi ultimi, infatti, troviamo ciò che resta della *esposizione* della dottrina parmenidea, condotta con uno stile che agli antichi apparve arido<sup>2</sup>, per l'essenzialità concettuale con cui il filosofo annunciava l'impensabilità del nulla, descriveva l'essere e i suoi attributi, e presentava le teorie fisiche. Gli unici passi in cui Parmenide sembra concedere qualcosa all'enfasi, sono quelli in cui denuncia l'incapacità dei mortali di discernere tra l'essere e il non-essere, o impone l'unicità della via di ricerca, in nome di una necessità che stringe violentemente nelle sue catene l'essere. A fronte di questa esposizione, nel proemio troviamo una *narrazione*, in cui abbondano i richiami a figure mitiche e alla tradizione della poesia epica. La freddezza logica dell'esposizione è, dunque, preceduta dalla grandiosità della descrizione iniziale.

Parmenide racconta di un suo viaggio a bordo di un carro trainato da cavalle, che lo conduce al cospetto di una Dea, la cui

---

<sup>2</sup> 28 A 16, 17, 18 D.-K.

identità non è meglio specificata. Per raggiungerla, il filosofo, che dice di seguire le indicazioni delle fanciulle Eliadi, deve attraversare una porta immensa, la Porta che divide i sentieri della Notte e del Giorno, le cui chiavi sono possedute da Δίκη, la Giustizia. Verso di essa intercedono le fanciulle affinché la porta venga aperta al giovane auriga. Oltrepassata così la porta, Parmenide può continuare il suo viaggio, fino a che non incontra la Dea, che, accogliendolo con benevolenza, inizia un discorso nel quale ogni cosa gli sarà rivelata: sia la verità immutabile che le opinioni dei mortali.

Il primo elemento che traiamo dal proemio è che in tutta la parte restante del poema (e quindi in tutti gli altri frammenti a noi giunti), non è Parmenide ad esporre la sua dottrina, come saremmo stati indotti a ritenere, se non avessimo posseduto il frammento 1, ma una Dea. Ora, sebbene il significato complessivo del proemio sia chiaro, non tutti i riferimenti in esso contenuti sono comprensibili, e molti sono ancora i problemi posti da questo lungo passo. Il problema principale è certamente il significato di questo viaggio e il senso del rapporto tra questo evento introduttivo e l'esposizione della dottrina. Ma sono oscuri anche i dettagli narrativi di questo itinerario. Dove si reca precisamente Parmenide? Che cosa rappresenta la Porta della Notte e del Giorno e a quale luogo dà accesso? Tali questioni ne implicano un'altra, d'importanza ben maggiore, e cioè: chi è la Dea? È a lei infatti che il poeta Parmenide affida l'esposizione del contenuto della dottrina. Dobbiamo attribuire alla vaghezza dei riferimenti una voluta indeterminatezza, oppure dobbiamo dedurne soltanto la nostra incapacità di decifrarne il senso?

Numerose sono state le interpretazioni e le soluzioni dei problemi del proemio, sezione del poema che è passata dall'essere colpevolmente trascurata a, in taluni casi, una vera sopravvalutazione del suo ruolo nell'economia dell'opera<sup>3</sup>. Non v'è dubbio che questo frammento sia estremamente importante dal punto di vista storico e culturale, oltre che per il contenuto dei suoi versi finali, in cui la Dea presenta una sorta di programma didattico, che ci per-

---

<sup>3</sup> Per una ricognizione delle interpretazioni del proemio si vedano G. Reale, «La questione del 'proemio' del poema» in E. Zeller, R. Mondolfo, G. Reale (a cura di), *op. cit.*, Parte prima, vol. III, pp. 320-335, e L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles 1986 (2a ed. 1990), pp. 76-129.

mette di conoscere la struttura del poema; e tuttavia, l'idea di interpretare la parte in cui Parmenide sviluppa il ragionamento sull'essere, *a partire* dalla narrazione del proemio e dalle figure mitiche in esso contenute, mi sembra non tenga conto del fatto che quei versi rappresentano pur sempre un proemio e che Parmenide ha scelto di esprimere il suo pensiero *dopo* questo proemio, e su di un registro diverso<sup>4</sup>, sebbene fondato sull'autorità di una Dea<sup>5</sup>.

Ciò che, però, a noi interessa è il riferimento alla Porta della Notte e del Giorno (1.11-20):

ἔνθα πύλαι νυκτός τε καὶ ἡματος εἰσι κελεύθων,  
καὶ σφας ὑπέρθυρον ἀμφὶς ἔχει καὶ λάϊνος οὐδός·  
αὐτὰ δ' αἰθέρια πλήνται μεγάλοισι θυρέτροις·  
τῶν δὲ Δίκη πολύποινος ἔχει κληΐδας ἀμοιβούς.  
τὴν δὴ παρφάμεναι κούραι μαλακοῖσι λόγοισιν.  
πεῖσαν ἐπιφραδέως, ὥς σφιν βαλανωτὸν ὄχηα  
ἄπτερέως ὥσειε πυλέων ἄπο· τὰ δὲ θυρέτρων

<sup>4</sup> Non è, dunque, vero che Parmenide non avesse i mezzi linguistici per esprimere concetti astratti e fosse costretto ad utilizzare in senso concettuale immagini mitiche (si veda M. Untersteiner, *op. cit.*, p. LVIII). Tutta la parte che segue al proemio abbonda di concetti astratti e di congiunzioni e averbi esplicativi. Con ciò non si vuol negare il fatto che Parmenide resti comunque un pensatore arcaico, ma soltanto sottolineare ancora una volta che ritenere l'utilizzo del pensiero mitico come l'esclusivo mezzo espressivo di Parmenide vuol dire dimenticare che il proemio è un'introduzione, e che in esso vi sono molti riferimenti tradizionali solo perché è il mortale Parmenide che parla: una volta affidata alla Dea la parola, l'esposizione (adatta all'espressione della Verità) abbandona la centralità del linguaggio mitico. Il mito offre un sostegno veritativo e divino al linguaggio razionale.

<sup>5</sup> Non convincono, dunque, le letture allegoriche del proemio. Il primo ad offrire un'interpretazione di questo genere fu proprio la nostra fonte, Sesto Empirico, il quale proponeva (ma non sappiamo se egli dipendesse da altra fonte) una lettura platonizzante del passo. Oggi si ritiene, giustamente, improponibile quell'interpretazione che ritrovava meccanicamente per ogni elemento del proemio un corrispettivo allegorico nelle parti dell'animo o del corpo umano. Ma letture ugualmente allegoriche, sebbene più raffinate di quella di Sesto, sono state proposte nel secolo scorso: ad esempio, H. Fränkel, *op. cit.*, pp. 158-161; C.M. Bowra, *The Proem of Parmenides*, «Classical Philology», 32 (1937), 97-113, poi in *Problems in Greek Poetry*, Oxford 1953, pp. 38-53. Trovo altrettanto inaccettabili le letture realistiche come quelle di J.P.D. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964, e, su di un piano del tutto diverso, A. Capizzi, *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del Poema*, Roma 1975.

χάσμ' ἀχανές ποίησαν ἀναπτάμεναι πολυχάλκους  
ἄξονας ἐν σύριγγιν ἀμοιβαδὸν εἰλίξασαι  
γόμοις καὶ περόνησιν ἀρηρότε' ...

Là è la porta dei sentieri della Notte e del Giorno,  
con ai due estremi un architrave e una soglia di pietra;  
e la porta, eretta nell'etere, è rinchiusa da grandi battenti.  
Di questi, Giustizia, che molto punisce, tiene le chiavi che aprono e  
chiudono.

Le fanciulle, allora, rivolgendole soavi parole,  
con accortezza la persuasero, affinché, per loro, la sbarra del chiavi-  
stello  
senza indugiare togliesse dalla porta. E questa, subito aprendosi,  
produsse una vasta apertura dei battenti, facendo ruotare  
nei cardini, in senso inverso, i bronzei assi  
fissati con chiodi e con borchie.

È molto forte la suggestione che porta a vedere in questa porta una sorta di soglia del Tempo, rappresentato dall'avvicendamento di Notte e Giorno. Attraversando questa soglia Parmenide incontrerebbe, al di là del Tempo, la Dea che gli rivela la verità intemporale dell'Essere, anch'esso fuori dal tempo. In altre parole, potremmo leggere in questo passaggio una sorta di anticipazione in forma mitica del verso 8.5. C'è chi ha interpretato il riferimento alla Porta in questo modo. Karl Kerényi, ad esempio, ha scritto:

[...] qui v'è qualche cosa al di fuori della vicenda di giorno e notte, e quindi non soltanto fuori di ogni luogo, ma anche del tempo. Per giungere a una situazione come questa, il filosofo Parmenide, nella visione introduttiva del suo poema didascalico, sale sul cocchio di Helios. Così egli crede, confermando involontariamente l'intuizione fondamentale del mitologema della tazza solare, di giungere, attraverso la porta della vicenda di giorno e notte, a quello che per lui costituisce l'«essere», ma i cui attributi convengono largamente anche ad Oceano. Insieme con Oceano appare tuttavia – espresso così facilmente in termini di mitologia ciò che in termini filosofici è così indicibilmente difficile – la genesi stessa nella aspazialità e atemporalità dell'Essere assoluto.<sup>6</sup>

---

<sup>6</sup> K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zürich 1944, trad. it. *Figlie del Sole*, Torino 1949, pp. 39-40.

Sulla stessa linea anche Untersteiner:

La «via» di Parmenide conduce là dove giorno e notte si fondono nell'unità di un'unica porta, là dove pertanto spazio e tempo sono negati: perciò *πύλαι* sono *αἰθήρια* (vs. 13) in quanto si aprono nell'*αἰθήρ* costituente il confine tra il mondo dello spazio e del tempo e quello dell'aspazialità e dell'atemporalità.

Di questa porta, che vale come il dominio dell'aspaziale e dell'atemporale, tiene *κλήϊδας ἀμοιβούς* la *Δίκη πολύποινος* (vs. 14). *Dike* può aprire alternativamente la porta sia nel senso del Giorno sia in quello della Notte, cioè può aprirla in modo del tutto indifferente, perché l'uno e l'altra si eguagliano dando luogo all'atemporalità.

Il dominio della realtà atemporale spetta alla cosmica *Dike* [...].<sup>7</sup>

Per capire il significato precipuo della porta dobbiamo chiederci innanzitutto se essa fosse stata ricavata da miti precedenti. Ebbene, l'immagine parmenidea non è originale. Di essa si parla nella *Teogonia* di Esiodo, ossia in un testo fondamentale della cultura dell'epoca in cui Parmenide visse, essenziale per capire la tradizione poetica alla quale il filosofo si richiamava<sup>8</sup>. Ne troviamo un'ampia descrizione in *Teogonia* 748-754, 811-812:

... ὄθι Νύξ τε καὶ Ἡμέρη ἄσσον ἰοῦσαι  
ἀλλήλας προσέειπον ἀμειβόμεναι μέγαν οὐδὸν  
χάλκεον· ἡ μὲν ἔσω καταβήσεται, ἡ δὲ θύραζε  
ἔρχεται, οὐδέ ποτ' ἀμφοτέρας δόμος ἐντὸς ἔεργει,  
ἀλλ' αἰεὶ ἐτέρη γε δόμων ἔκτοσθεν ἐοῦσα  
γαῖαν ἐπιστρέφεται, ἡ δ' αὖ δόμου ἐντὸς ἐοῦσα  
μίμνει τὴν αὐτῆς ὄρην ὁδοῦ, ἔστ' ἂν ἵκηται·  
...

---

<sup>7</sup> M. Untersteiner, *op. cit.*, pp. LXXIV-LXXV.

<sup>8</sup> Reale, riferendosi alla porta di Parmenide, ha inspiegabilmente scritto nella nota alla sua traduzione del verso 1.11: «Non abbiamo documenti che attestino la genesi di questa bella immagine» (G. Reale, L. Ruggiu, *op. cit.*, p. 87 n. 4). Sorprende ancora di più il fatto che lo studioso rimandi poi alle pagine dello stesso libro curate da Ruggiu, il quale invece scrive: «[...] in un testo come quello parmenideo, dove ogni particolare sembra meditatamente sottolineato, l'accentuazione della descrizione della porta assume un significato connesso con i motivi mitici che essa intende richiamare. In questo caso, il riferimento è alla descrizione delle porte bronzee del Tartaro da parte di Esiodo, porte che chiudono le case di Notte e Giorno, dove convergono i sentieri da questi percorsi in senso alternato» (p. 192).

ἔνθα δὲ μαρμάρεαί τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός,  
ἀστεμφὲς ῥίζησι διηνεκέεσσιν ἀρηρώς

[...] là dove Notte e Giorno venendo vicini  
si salutano passando alterni il gran limitare  
di bronzo, l'uno per scendere dentro, l'altro attraverso la porta  
esce, né mai entrambi ad un tempo la casa dentro trattiene,  
ma sempre l'uno fuori della casa  
la terra percorre e l'altro dentro la casa  
aspetta l'ora del suo viaggio fin che essa venga;  
[...]  
Là sono le porte splendenti e la bronzea soglia,  
inconcussa, su radici infinite commessa <sup>9</sup>

Potremmo sottolineare la differenza tra la soglia bronzea della porta del Tartaro, e quella petrigna di Parmenide (per il quale bronzei saranno invece gli assi). Ma è un dettaglio che certo non muta il senso dell'immagine, e che possiamo interpretare come un esempio di *imitatio cum variatione*. In entrambi i casi, infatti, si tratta della porta della Notte e del Giorno, e questo è ciò che importa. Non può esservi equivoco alcuno sul fatto che la porta di Esiodo sia la stessa di Parmenide, e del resto così, probabilmente, sarebbe apparso a qualsiasi contemporaneo di Parmenide. La presenza di questa figura in un testo capitale come la *Teogonia* dimostra che essa fosse un *topos* mitico diffuso nel mondo greco e quindi anche ad Elea <sup>10</sup>. E del resto, oltre all'immagine della porta e al riferimento a Notte e Giorno, c'è un altro elemento caratteristico che ritorna nei due testi: il baratro, *χάσμα* in *Tb.* 740 e in Parmenide 1.18 <sup>11</sup>.

---

<sup>9</sup> Trad. di G. Arrighetti in *Esiodo. Teogonia*, Milano 1984 (10a ed. 2000), pp. 110-111.

<sup>10</sup> Ma vi sono elementi significativi anche in Omero. Nell'*Iliade* (VIII, 15), sempre in riferimento all'abisso del Tartaro, è scritto: ἔνθα σιδήρεια τε πύλαι καὶ χάλκεος οὐδός. Nell'*Odissea* (X, 86) troviamo, invece, un verso che, seppure non faccia diretto riferimento alla porta, ha forti analogie con 1.11 di Parmenide: ἐγγὺς γὰρ νυκτός τε καὶ ἡματός εἰσι κέλευθοι. Si veda poi il cenno alla porta del Sole, altro nome della porta dell'Adè, in *Od.* XXIV, 11-13.

<sup>11</sup> In *Il.* VIII, 13 il termine corrispondente è βέρεθρον. Come abbiamo visto, Reale in 1.18 traduce «vasta apertura dei battenti», eliminando così il riferimento all'abisso, ma coerentemente con l'idea che nel proemio non vi sia un vera topografia del viaggio. Nello stesso libro, però, Ruggiu scrive: «[l'apertura della porta]

Una prima conclusione a cui perveniamo è dunque l'esclusione che l'immagine della porta sia il frutto di una concettualizzazione mitica del tempo da parte di Parmenide. Se essa non è un prodotto parmenideo, c'è allora da chiedersi perché il filosofo rievochi quel luogo. In Esiodo la porta è destinata ad ospitare alternatamente la Notte e il Giorno, i quali, dunque, non possono soggiornare contemporaneamente al di là di essa, ma soltanto incrociarsi. Tutto ciò è certamente compatibile con l'idea che qui sia tematizzato miticamente lo scorrere del tempo. Possiamo cioè affermare, senza timore di equivocare il mito, che questo sia uno dei significati dell'immagine.

Tuttavia, attraverso l'analogia con Esiodo scopriamo che la porta della Notte e del Giorno è anche la porta del Tartaro, di cui parla altresì l'*Iliade*. Se ammettiamo che il riferimento alla porta del Sole fosse evidente all'epoca di Parmenide, dobbiamo pensare che lo stesso dovesse valere per il richiamo al Tartaro<sup>12</sup>. Mi sembra allora inevitabile concludere che Parmenide attraverso la porta si rechi proprio negli inferi<sup>13</sup>. Torniamo, dunque, alla questione posta poc'anzi: perché Parmenide ha scelto questa meta? Da Esiodo ap-

---

determina un χάσμα ἄχανές (v. 18) che volutamente ricorda il *chaos* tenebroso di Esiodo (Teogonia, 740)» (G. Reale, L. Ruggiu, *op. cit.*, p. 175). Aggiungo un altro elemento: l'infiammarsi dell'asse del carro, che manda un sibilo acuto, di cui dettagliatamente ci informa Parmenide (1.6-7), dà chiaramente l'idea della grande velocità. È, dunque, molto probabile che Parmenide stia descrivendo una *κατάβασις*. Ma è anche vero che la collocazione dell'aldilà greco poggia su di una geografia molto incerta. In Esiodo, ad esempio, la descrizione del Tartaro si sviluppa su di un piano che oscilla tra il verticale e l'orizzontale, per cui esso viene ad essere talvolta ad occidente (oltre Oceano, dove dimora la Notte, ossia nel luogo del tramonto), talvolta al di sotto della terra. Si veda G. Arrighetti, *op. cit.*, pp. 151-156.

<sup>12</sup> Se tutto ciò è vero, non si possono accettare le letture che ritengono impossibile collocare la meta del viaggio di Parmenide. Quella che a noi appare vaghezza di riferimenti, così non doveva essere per l'uditore del filosofo. Del resto, Parmenide non parla genericamente di una porta immensa, ma *proprio* della ben nota porta della Notte e del Giorno. Allo stesso modo, come dirò subito, ho delle riserve sul fatto che la Dea non abbia una precisa identità.

<sup>13</sup> Così interpretò O. Gilbert, *Die Δαιμόνων des Parmenides*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 20 (1907), pp. 25-45. Recentemente ha proposto una tesi analoga, ma più articolata, G. Cerri, *Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide*, in AA.VV., *Caronte. Un obolo per l'aldilà*, «Parola del Passato», 50 (1995), pp. 437-467.

prendiamo che in quel luogo, «della terra oscura e del Tartaro tenebroso / del mare infecondo e del cielo stellato, / di seguito, di tutti, sono le scaturigini e i confini»<sup>14</sup>. Oltre la porta (di cui Esiodo parla appena dopo) vi sono, dunque, le radici (ρίζαι, *Tb.* 728) delle quattro regioni in cui è diviso il cosmo. La descrizione del Tartaro trova posto nella parte della *Teogonia* in cui più forte appare l'interesse cosmologico di Esiodo. Non è dunque un caso che Parmenide, un filosofo che intende mostrare la natura del Tutto con lo stesso strumento espressivo di Esiodo, decida di chiamare a garanzia della verità del suo messaggio, la Dea che dimora proprio nel luogo in cui è l'origine di ogni cosa, in quel χάσμα-χάος che Esiodo aveva posto al principio della sua cosmogonia-teogonia<sup>15</sup>.

È evidente l'importanza che assume a questo punto l'identità della Dea. Anche qui: come riconoscibile all'uditorio di Parmenide doveva essere il luogo a cui dà accesso la porta, allo stesso modo doveva esserlo la Dea; altrimenti, la funzione persuasiva e di connessione con la tradizione svolta dal proemio sarebbe venuta meno. Molte sono state le proposte fatte: una delle ipotesi più diffuse è quella secondo cui la Dea sarebbe la stessa *Dike*, ossia colei che, come sappiamo dal verso 1.14, possiede le chiavi della porta. Contro questa ipotesi starebbero due elementi. Innanzitutto, Parmenide dice che la Giustizia ha le chiavi della Porta, ne controlla l'accesso, mentre il filosofo, come dimostrano i versi 1.20-21, oltrepassa la Porta per continuare il suo viaggio. E poi nei frammenti 1 e 8, la Dea che parla a Parmenide nomina la Giustizia, come se fosse una divinità 'altra', assieme a *Themis*, *Moirai* e *Ananke*. Proprio quest'ultimo fatto ha indotto taluni a ritenere che la Dea non abbia un'identità precisa, ma si identifichi volta a volta con *Themis*, *Moirai*, *Ananke* e la stessa *Dike*. Ma questa è un'ipotesi di cui non capisco le ragioni. Il fatto che Parmenide nomini tali dee è semmai un argomento a sfavore di questa lettura.

Più fedele all'argomentata ricostruzione sopra condotta sulla porta e sul luogo cui essa darebbe accesso, a me pare l'ipotesi di

---

<sup>14</sup> *Tb.* 807-809, in G. Arrighetti, *op. cit.*, p. 115.

<sup>15</sup> In *Tb.* 814 viene richiamato proprio il χάος che, dopo il lungo proemio, appariva al verso 116 come ciò che fu per primo.

Kingsley<sup>16</sup> e Cerri<sup>17</sup>, secondo i quali la Dea di Parmenide sarebbe Persefone, signora degli inferi, colei che abita al di là della porta della Notte e del Giorno. Kingsley richiama alcune figure vascolari in cui Persefone, regina dell'Ade, accoglierebbe Orfeo ed Eracle, stringendo loro la mano destra (come fa con Parmenide, 1.22-23); Cerri ricorda che Elea era sede di un culto di Core/Persefone (tra l'altro molto diffuso in tutta l'Italia meridionale). E che la Dea sia la signora degli inferi, sarebbe confermato anche dai versi 1.26-27, che dicono: «rallegrati, poiché non un'infesta sorte ti ha condotto a percorrere / questo cammino – infatti esso è fuori dalla via battuta dagli uomini». Questi versi, solitamente intesi come attestazione di orgoglio da parte del filosofo lontano dalle opinioni degli altri uomini, ci dicono molto più semplicemente che Parmenide deve rallegrarsi poiché non è morto (la sorte maligna), anche se è in un luogo lontano dai sentieri dei vivi: appunto, la terra dei morti. Egli è lì, continuano i versi, per «legge e giustizia»: quella Giustizia che gli ha aperto la porta. Anche su *Dike* accanto alla porta dell'Ade, vi sono testimonianze nella pittura vascolare: e ciò spiega anche l'appellativo che Parmenide le dà: *πολύποινος* (1.14), dalle molte pene<sup>18</sup>. Parmenide, insomma, ripercorre la via che Orfeo, Eracle, Ulisse hanno attraversato (ma è un motivo mitico-letterario, di cui troviamo testimonianza anche nella cultura mesopotamica, che troverà poi, molti secoli dopo, la sua massima espressione poetica nella *Commedia* di Dante). Secondo Cerri, la Dea non avrebbe nome perché, essendoci il culto ad Elea, non potrebbe che essere la Dea per antonomasia. E del resto, la precisa collocazione della sua casa non poteva trarre in inganno. Eppure, in un contesto politeistico come quello greco, il silenzio sul nome della Dea appare strano. Va ricordato però che Persefone non era una Dea come le altre; essa,

<sup>16</sup> P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness, California, 1999, pp. 93-100, 243 s.

<sup>17</sup> G. Cerri, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano 1999, pp. 107-108, 180-181.

<sup>18</sup> Oltre che nel poema di Parmenide, questa attribuzione di *Dike* è attestata soltanto in un frammento orfico (fr. 158 Kern), in cui, tra l'altro, viene rievocata la cacciata dei Titani nel Tartaro. Si vedano poi i due frammenti orfici 1 B 18 e 19 D.-K. sulla discesa agli inferi e l'incontro con Persefone.

per il luogo nefasto su cui regnava, induceva un particolare *timor dei*. Nell'*Elena* di Euripide è scritto, in riferimento a Persefone, che «non giova il suo nome dire esplicito» (v. 1307). Al fondo del silenzio di Parmenide potrebbe esserci anche questo.

Ora, se è vero che la porta della Notte e del Giorno rappresentano l'espressione mitica del tempo, resta da chiedersi perché ciò non possa rappresentare, attraverso un «parlare per miti», un'anticipazione di un tema essenziale del poema come sarebbe l'atemporalità, nell'ottica di chi sostiene la lettura classica. Del resto, anche se questo significato non fosse emerso dall'immagine della porta, avremmo comunque potuto pensare che da parte di Parmenide vi fosse stata una rielaborazione in senso filosofico di un tema mitico, come in effetti egli sembra aver fatto con le figure divine della Giustizia (8.14), della Necessità (8.30), del Fato (8.37). Se così fosse, avremmo un argomento a favore dell'interpretazione atemporalista di 8.5.

Ma questa ipotesi, secondo me, incontra almeno tre difficoltà:

1. La prima difficoltà, che riguarda proprio il valore del soccorso argomentativo di questo passo, sta nel fatto che quella del proemio, ammesso che la porta abbia il senso che abbiamo detto, resterebbe comunque una criptica anticipazione, la quale piuttosto che sostenere l'interpretazione dell'esposizione filosofica seguente, richiederebbe proprio quest'ultima per poter essere decifrata. In altre parole, la porta del proemio non può, di per sé, essere un argomento a favore dell'atemporalità, poiché sono troppi i significati che ruotano attorno ad essa; è semmai solo a partire dall'interpretazione dell'atemporalità che si può, a ritroso, far emergere (e far prevalere) il senso temporale dell'immagine mitica. Dunque, la negazione di passato e futuro di 8.5 non può chiamare a sostegno la porta di 1.11, ma vale il contrario.
2. L'idea, poi, che il riferimento al tempo si converta meccanicamente in un'allusione al suo rifiuto, pecca d'eccesso di speculazione. Che la porta richiami miticamente la cadenza di luce e tenebra, di giorno e notte, e dunque il tempo che caratterizza la realtà, mi sembra evidente. Mi appare invece arbitrario dedurre da questo dato il fatto che alle radici della realtà temporale vi debba essere una realtà a-temporale. L'idea che il principio sia oltre ciò che esso fonda, tanto da averne i caratteri opposti, non

- appartiene a Parmenide<sup>19</sup>. Egli dando avvio ad un poema nel quale verrà rivelata e argomentata una verità sul cosmo, colloca tale rivelazione nel luogo in cui vi è l'abisso (e il mistero) delle cose. La Porta della Notte e del Giorno è certamente *anche* la porta del Tempo: il Sole oltrepassa con regolarità, con giustizia, quella soglia. Ma il tempo rappresentato da quella porta non è il numero del movimento o della genesi; esso è l'ordine soggiacente ad una legge universale e necessaria, aspetti questi che ritroveremo nell'essere di Parmenide. La complessità del proemio sta proprio nel modo in cui interpretarlo, direi nell'attitudine. Esso non è una pura cornice poetica, un abbellimento estrinseco, ma al tempo stesso non tradisce la sua natura di proemio. Parmenide dà valore di verità alla sua dottrina, collocandola in un luogo mitico riconosciuto e affidandola alla rivelazione di una Dea. Mi sembra dunque corretto vedere nel proemio un suggello mitico e al tempo stesso veritativo della dottrina dell'eleate. Ciò che ritengo sbagliato è avviare alcune *deduzioni* a partire da queste immagini. La tesi del riferimento atemporalista della porta, mi sembra appartenga a questo tipo di deduzioni: siccome la porta rappresenta il tempo e siccome Parmenide l'attraversa, *dunque* egli va oltre il tempo. Ma così andiamo anche oltre Parmenide.
3. Ma il vero scoglio è, secondo me, la terza difficoltà. Ho già detto quale sia, a mio avviso, l'identità del luogo nel quale si conclude il viaggio parmenideo. Ho mostrato il soccorso che l'autorità di Esiodo e Omero porta a questa tesi, e ho altresì giustificato la ripresa di questo motivo mitico da parte di Parmenide. Ora, se tutto ciò è vero, se cioè Parmenide voleva raggiungere *quella* Dea, o comunque il Tartaro, *non poteva che passare* dalla porta della Notte e del Giorno. La porta non è la meta che Parmenide ha liberamente scelto, motivando magari questa scelta proprio

---

<sup>19</sup> È vero, come vedremo, che Parmenide ammette per gli enti ciò che rifiuta all'intero essere/esistente, ma il rapporto che si viene a creare tra queste due sfere della realtà non è quello che intercorre tra il fondamento e ciò che vi deriva, e comunque tale rapporto si fonda proprio sulla coappartenenza, cioè sul fatto che gli enti *sono*. Non vi è dunque l'idea che il fondamento implichi l'opposizione radicale, come avverrebbe se il principio degli enti consistesse nel *niente*. È invece questa logica *dialettica* che fa da sfondo all'idea che il fondamento del tempo sia atemporale, perché lo precede ed è quindi oltre esso.

con la possibile semantizzazione dell'atemporalità. Parmenide ha ereditato la topografia del Tartaro e ha dovuto attraversare la porta per giungere alla meta reale del suo viaggio. Si può certamente obiettare che nulla costringeva il filosofo a soffermarsi sulla porta e si può anche immaginare che sia stata proprio la porta in qualche modo a trascinare poi con sé il Tartaro, poiché a Parmenide importava solo quella figura grandiosa e i suoi significati. Tuttavia, ciò sminuisce il valore del proemio, poiché, se così fosse, significherebbe che *un* singolo aspetto teoretico, l'atemporalità rappresentata dalla porta, prevale sul valore veritativo dell'insieme espresso dal centro del cosmo, che meglio si addice ad una introduzione. Per quanto riguarda, poi, la grande importanza data alla porta, abbiamo visto che essa accompagna anche prima di Parmenide la geografia del Tartaro, e del resto noi scopriamo che sia questo il luogo del suo viaggio proprio a partire dalla porta.

Come ho già avuto modo di ripetere, non è mia intenzione esplorare tutti i problemi del frammento 1. Mi basta aver giustificato la mia perplessità sul fatto che già in questo primo frammento si faccia riferimento al tema dell'atemporalità; per questa ragione ho ritenuto corretto accennare alla lettura generale del proemio che trovo più convincente.

## 2.2. FRAMMENTO 4. DISTANZA E PROSSIMITÀ DEGLI ENTI

Uno dei passi più complessi del poema di Parmenide è costituito senza dubbio dal quarto frammento:

λεῦσσε δ' ὄμως ἀπεόντα νόοι παρεόντα βεβαίως·  
οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχθεσθαι  
οὔτε σκιδνάμενον πάντῃ πάντως κατὰ κόσμον  
οὔτε συνιστάμενον.

Considera come cose che pur sono assenti, alla mente siano saldamente presenti;  
infatti non potrai recidere l'essere dal suo essere congiunto con l'essere,  
né come disperso dappertutto in ogni senso nel cosmo,  
né come raccolto insieme.

Il senso generale del frammento sembra essere chiaro. Parmenide sta sostenendo la solidarietà tra gli enti, la loro indivisibilità dal punto di vista 'ontologico'. Gli enti, in quanto enti, sono continui, poiché non c'è nulla, o meglio *il* nulla, che li separi. Ma questa lettura complessiva dei versi all'apparenza lineare, non tiene conto di alcuni problemi. Coloman Viola ha così sintetizzato l'insieme delle questioni poste dal frammento: «Les difficultés sont d'ordres divers: difficultés purement grammaticales concernant le sens de ὄμω; l'ambivalence morphologique de ἀποτήξει; problèmes d'appartenance de νόω; problème du sujet de la phrase; problème d'allusions polémiques; problème de la place du fragment, nouveauté du langage et j'en passe»<sup>20</sup>.

La collocazione del frammento non è certa. Il richiamo al νόος sembra confermare una certa continuità tematica con i frammenti che vanno dal 2 al 7 (escluso il 5), nei quali Parmenide insiste sulla *pensabilità* dell'unica via, opposta alla via impensabile del nulla sulla quale vanno errando i mortali<sup>21</sup>. Il discorso sul rapporto tra essere e pensiero (tematizzato chiaramente nel fr. 3, sempre che questo non sia una trivializzazione di 8.34) sarebbe riproposto nel primo verso del fr. 4, trovando in esso un'ulteriore articolazione. E tuttavia, la presenza del νόος non sembra bastare per avvicinare B 4 agli altri frammenti dedicati al nesso essere-pensiero; e ciò perché, mentre in questi frammenti Parmenide sviluppa il suo discorso enfatizzando il diniego di ogni ricerca che coinvolga il non-essere, in B 4 il pensiero, la mente, è posta non più sul piano del suo rapporto esclusivo con l'essere, da contrapporre all'impensabilità del non-essere, ma su quello della prossimità in opposizione alla distanza. Questo motivo sembra estraneo al contesto nel quale il frammento è inserito. E del resto, anche i versi 4.2-4, incentrati sulla continuità tra gli enti, sembrerebbero appartenere al discorso sull'essere che troviamo solo nel frammento 8. Ma tale numerazione, che alcuni ri-

<sup>20</sup> C. Viola, *Aux origines de la gnoséologie: réflexions sur le sens du fr. IV du Poème de Parménide*, in P. Aubenque (éd. par), *op. cit.*, vol. II, pp. 69-101.

<sup>21</sup> L'errore dei mortali, secondo Parmenide, non consiste tanto nel percorrere esclusivamente la via del nulla, quanto nell'abbandonare la via dell'essere per poi ritornarvi indecisi, confondendo così l'essere e il nulla.

fiutano<sup>22</sup>, è per certi versi una scelta obbligata. Simplicio afferma di citare per intero il discorso sull'essere, seguito dall'inizio della sezione dedicata alle opinioni dei mortali. Il frammento 4, allora, non poteva che essere prima del frammento 8 e quindi prima del 7 (che è contiguo all'8), ponendo però i problemi che abbiamo visto. Dobbiamo dunque rassegnarci a mantenere il fr. 4 nella sua posizione; altre collocazioni oltre ad essere ingiustificate, non mutano affatto il quadro del poema. È questo uno dei casi in cui è forte il rammarico di non conoscere il poema nella sua interezza.

Ma anche il senso dei versi di questo frammento, al di là di una lettura generale, non pare essere così chiaro. In 4.2-3 Parmenide sostiene che la congiunzione tra gli enti non può essere impedita né nella dispersione, né nel raccoglimento del tutto. Non è chiaro in che senso tale continuità possa essere mantenuta in caso di una dispersione, e perché Parmenide faccia riferimento a queste due situazioni cosmiche opposte, che ci fanno venire in mente Empedocle. Ma il problema sul quale vorrei soffermarmi riguarda la tormentata interpretazione del primo verso. Comunemente esso è inteso nel modo seguente: «Vedi come le cose lontane alla mente siano ad essa saldamente vicine». La vicinanza e la lontananza sarebbero riferite alla mente, che è in grado di figurare ciò che non è presente. In altre parole, distanza e prossimità indicherebbero assenza e presenza, significati che hanno indotto a pensare al tempo. Ciò che è assente, infatti, diverrebbe 'presente', in senso temporale, grazie alla mente. Il nesso posto tra pensiero ed essere, e l'affermazione che Parmenide farà più avanti in 8.5, comunemente letta come l'asserzione dell'atemporalità dell'essere racchiuso nel presente, troverebbero in 4.1 un sorta di chiusura del cerchio: essere, pensiero e presenza si coimplicherebbero. Parmenide affermerebbe, semplicemente, che il pensiero rende tutto 'presente'. Ruggiu, ad esempio,

---

<sup>22</sup> Ad esempio U. Hölscher (*Parmenides: vom Wesen des Seienden*, Frankfurt am Main 1969) e P.J. Bicknell, (*Parmenides D.-K. 28 B4*, «Apeiron», 13, 1979, p. 115) hanno visto nel frammento la possibile conclusione del poema, e dunque da porre dopo B 19. L. Couloubaritsis (*op. cit.*, pp. 333 s.) ha sostenuto che il frammento andrebbe collocato nella seconda parte del poema, tra B 8 e B 19. Giovanni Casertano, invece, (*Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli 1978, 2a ed. 1989) scambia i frammenti B 4 e B 6.

ha scritto: «i termini assenza-presenza indicano anche le dimensioni temporali nelle quali il processo si sviluppa, cioè da un lato il passato e futuro come espressione di ciò che non è presente, e dall'altro appunto il presente»<sup>23</sup>. In senso temporale (e quindi *a*-temporale) aveva interpretato il verso anche Untersteiner:

La 'via' atemporale e aspaziale non contiene ἀπεόντα e παρεόντα distinti, ma solo παρεόντα, vale a dire una realtà fuori del tempo e dello spazio, poiché essa si oppone (28 A 30) a passato e a futuro; a ciò che si trova prima o dopo nello spazio. Nell'aspazialità e nell'atemporalità la ὁδός si risolve in παρεόντα, vale a dire solo percorrendo la via fuori del tempo e dello spazio si sarà nel dominio di παρεόντα.<sup>24</sup>

Ancora una volta è il verso 8.5 a giustificare retrospettivamente una rilettura di passi che, presi a sé, parrebbero non avere alcun rapporto con la problematizzazione del tempo. Non solo mi pare arbitrario passare dal tema della lontananza-vicinanza a quello dell'assenza-presenza in senso temporale: è la stessa traduzione che può essere discussa. Mentre i versi 4.2-4 si riferiscono manifestamente al rapporto tra ente ed ente e all'intervento della mente in questo rapporto, il verso 4.1, secondo la lettura che stiamo discutendo, rapporterebbe gli enti alla mente. Così le cose vicine sarebbero «vicine alla mente». È però possibile un'altra traduzione. Come ha scritto Calogero, nell'interpretazione più comune del verso 4.1, «la relazione sarebbe tra realtà e pensiero, mentre nel verso che segue, e ne dà la dimostrazione, il rapporto è tra realtà e realtà. Logico sarà invece che il νόος, come sempre in Parmenide, non sia già un reale accanto al reale, ma il semplice specchio non veduto della verità del reale: νόος non varrà quindi *intellectui*, bensì *intellectu*»<sup>25</sup>. Calogero, dunque, contesta «la concezione temporale degli ἀπεόντα e dei παρεόντα, che invece, per quadrare coi versi seguenti del frammento e specialmente col terzo e col quarto, non possono avere che un significato spaziale»<sup>26</sup>. In altre parole, la Dea inviterebbe Parmenide a ve-

<sup>23</sup> G. Reale, L. Ruggiu, *op. cit.*, pp. 245-246.

<sup>24</sup> M. Untersteiner, *op. cit.*, p. XCVIII.

<sup>25</sup> G. Calogero, *Studi cit.*, p. 27.

<sup>26</sup> *Ivi*, p. 28.

dere con la mente come le cose lontane *tra loro*, siano in realtà vicine. E ciò perché, come verrà chiarito dopo, non c'è nulla che le separi. Se questo fosse il senso del verso (che, sebbene non risolve certo tutti i problemi del frammento, a me sembra il più probabile) sarebbe escluso il riferimento alla presenza-assenza, e quindi al tempo.

## 2.3. FRAMMENTO 8.1-49. ONTOLOGIA DELL'INTERO

### 2.3.1. *La via e i suoi segnali* (vv. 8.1-6)

Abbiamo detto che il frammento 8 è la parte maggiore del poema in nostro possesso. Al suo interno troviamo un vero e proprio *ragionamento*, che prende le mosse dall'intrinseca necessità di esistere di un 'oggetto', identificato con la nozione indeterminata di *esistente* (ἔόν). Presupposto della lunga deduzione degli aspetti e dei modi d'essere di questo esistente, è l'inconcepibilità-ineffabilità del nulla, posta, direi assiomaticamente, come verità indiscutibile al principio della deduzione. Dopo aver negato ogni discorso sul nulla, Parmenide, partendo da questo rifiuto, si dedica al solo discorso possibile, quello appunto su ciò che esiste. Ha così avvio la *ricerca*: delle due ὁδοὶ διζήσιος si è scelta per necessità l'unica percorribile (8.1-2a):

μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο  
λείπεται ὡς ἔστιν ...

La traduzione più comune di questi versi è: «allora, un unico discorso resta di via, [ossia] che è». Il senso, in altre parole, sarebbe che l'unica via possibile è quella che afferma e pensa «è». Sebbene il significato generale non possa che essere questo, vale a dire che la sola prospettiva di ricerca è quella sull'esistente, non mi sembra irrilevante la questione della corretta traduzione di questi versi. Prendendo l'ἔστι senza soggetto, la traduzione appena vista trascina con sé una lettura 'logico-linguistica' del poema. L'interpretazione che meglio ha rappresentato questo punto di vista è stata quella di Ca-

logero<sup>27</sup>, il quale riteneva che la riflessione parmenidea prendesse le mosse dal semplice verbo «è», poi ontologizzato in un ente. Gli studi di Calogero hanno molti meriti, in particolar modo per le soluzioni proposte di alcuni problemi del poema. Tuttavia, l'impianto generale di questi studi non convince, perché propone, tra l'altro, una trasformazione dell'oggetto del discorso parmenideo in corso d'opera, ossia il passaggio dall'ἔστι iniziale all'ἔόν finale, dall'*ente dicibile* all'*ente visibile*<sup>28</sup>. Ora, io non sottovaluto la fondazione logica del pensiero di Parmenide, ma non la ritengo così estranea al fondo delle riflessioni centrali del poema da richiedere un cambiamento d'oggetto (dall'è all'*esistente*). In altre parole, se fondazione logica ci deve essere, essa è già contenuta nel rifiuto del nulla e nella posizione dell'esistente. Non ritengo necessaria una tematizzazione dell'è indeterminato<sup>29</sup>.

Per intendere questi primi versi del frammento 8, è inevitabile cercare di capire il rapporto tra l'ἔόν e le due ὁδοί che rigano tutta la prima parte del poema. Dobbiamo, dunque, tornare al frammento 2, dove quasi certamente (se l'ordine che riconosciamo ai frammenti è giusto) Parmenide presenta per la prima volta nel poema le sue vie:

εἰ δ' ἄγ' ἐγὼν ἐρέω, κόμισαι δὲ σὺ μῦθον ἀκούσας,  
αἴπερ ὁδοὶ μόναι διζήσιός εἰσι νοῆσαι·  
ἡ μὲν ὅπως ἔστιν τε καὶ ὡς οὐκ ἔστι μὴ εἶναι,

<sup>27</sup> G. Calogero, *Studi* cit., pp. 1-67.

<sup>28</sup> G. Calogero, *Storia* cit., pp. 136-138.

<sup>29</sup> Recentemente Pierre Aubenque (*Syntaxe* cit.) ha offerto un'interpretazione analoga a quella di Calogero (per quanto l'autore affermi di non condividere in pieno la lettura dello studioso italiano). Secondo Aubenque, l'intuizione di Parmenide sarebbe stata originariamente (e quindi all'inizio del poema) di carattere sintattico, concentrandosi sull'uso veritativo dell'essere. L'ἔστι starebbe per «è così». Procedendo nel poema, però, avverrebbe una sorta di lessicalizzazione dell'essere. In questo modo, alla verità sintattica si aggiungerebbero i caratteri tratti dalla semantica dell'essere, come la permanenza, fino ad una confusione dei due piani. L'errore di Parmenide consisterebbe in questo passaggio dalla sintassi alla semantica, che richiederebbe poi il parricidio platonico, dando origine alla metafisica occidentale. Come vedremo discutendo la tesi di Calogero, quest'interpretazione di Aubenque, come tutte le letture logico-linguistiche, poggia su di un fondamento, a mio avviso, errato.

πειθοῦς ἐστὶ κέλευθος (ἀληθείη γὰρ ὀπηδεῖ),  
ἢ δ' ὡς οὐκ ἔστιν τε καὶ ὡς χερῶν ἐστὶ μὴ εἶναι,  
τὴν δὴ τοι φράζω παναπευθέα ἔμμεν ἄταρπὸν·  
οὔτε γὰρ ἄν γνοίης τό γε μὴ ἐόν (οὐ γὰρ ἀνυστόν)  
οὔτε φράσαις.

Orbene, io ti dirò – e tu ascolta e ricevi la mia parola –  
quali sono le vie di ricerca che sole si possono pensare:  
l'una che «è» e che non è possibile che non sia  
– è il sentiero della Persuasione, perché tien dietro alla Verità –  
l'altra che «non è» e che è necessario che non sia.  
E io ti dico che questo è un sentiero su cui nulla si apprende.  
Infatti, non potresti conoscere ciò che non è, perché non è cosa fattibile  
né potresti esprimerlo.

Sono questi i versi che, forse, più di ogni altro hanno tormentato i critici, ricevendo numerose interpretazioni (e conseguenti traduzioni) <sup>30</sup>. Poiché il tema delle vie parmenidee non è l'oggetto del mio studio ed è comunque troppo complesso per un'analisi parentetica, mi limiterò soltanto a qualche piccola osservazione <sup>31</sup>.

Che ai versi 2.3 e 2.5 si parli di «è» e «non è» in sé, anche qui, lascia perplessi. E infatti, per garantirne la leggibilità, spesso i traduttori aggiungono un «dice» sottinteso, in modo da avere «l'una via che (dice) è» e «l'altra che (dice) non è», che lascia l'è e il *non è* indeterminati. Non è più possibile ritenere soggetto sottinteso delle

---

<sup>30</sup> Per una rassegna delle diverse soluzioni, si veda G. Reale, «Le esegèsi del fr. 2 (già 4)», in E. Zeller, R. Mondolfo, G. Reale (a cura di), *op. cit.*, Parte prima, vol. III, pp. 184-190. La critica si è divisa tra chi riteneva che in 2.3 e 2.5 vi fosse un soggetto sottinteso («l'essere», «la realtà», «la verità», «esso», «qualcosa») e chi invece assumeva ἔστι (e οὐκ ἔστι) senza soggetto, in senso impersonale (come «piove»), indeterminato o come riferimento all'è logico-verbale.

<sup>31</sup> Una seppur breve trattazione del tema delle vie è da parte mia un'operazione ineludibile. Mourelatos (*op. cit.*, p. 105) ha scritto: «The most direct indication of Parmenides' awareness of the tenselessness of the ἐστὶ is in the statement of the two routes in B2». Questo perché le due espressioni «è» (2.3) e «non è» (2.5) sarebbero atemporalì. Anch'io credo che, in un certo senso, esse lo siano, poiché esprimono l'esistenza senza riferirsi al presente momentaneo e dunque valgono come verità atemporalì (esattamente come «2 più 2 è uguale a 4»). E tuttavia, non prendo queste due parole al di fuori del contesto in cui sono inserite, come se fossero tra virgolette. Solo in questo caso, infatti, si potrebbe parlare di una consapevolezza dell'atemporalità da parte di Parmenide, che invece io non vedo.

due frasi l'ἔόν del frammento 8, come in passato era spesso fatto, così come non convincono le altre proposte fatte: in tutti questi casi, infatti, non si capirebbero le ragioni del silenzio sull'identità del soggetto. L'ipotesi migliore parrebbe, a questo punto, lasciare l'è e il *non* è senza soggetto, come negli ultimi tempi è stato fatto. Il nodo resta, però, il rapporto con l'ἔόν del frammento 8. Se pensiamo che l'ἔόν si strutturi a partire dall'ἔστῃ iniziale, stiamo in qualche modo riconfermando la lettura di Calogero, che, tra l'altro presenta un vantaggio rispetto alle altre interpretazioni, che con essa rifiutano l'individuazione di un soggetto specifico ai versi 2.3 e 2.5. Infatti, Calogero spiega perché Parmenide parli proprio di è in questo frammento. Se il filosofo fosse giunto all'ἔόν a partire dall'essere indeterminato come oggetto di pensiero e non proprio dall'è predicativo, sostenuto da Calogero, a strutturare l'essere finale sarebbe bastato il frammento 3, che unisce l'essere e il pensare. E invece Parmenide, in questo frammento, parla proprio di è e *non* è, e non di *essere* e *non essere*. Al tempo stesso, Calogero è costretto ad ammettere un andamento pendolare del pensiero di Parmenide, che cioè oscilla tra l'origine verbale e l'esito ontologico del discorso.

Io, al contrario, credo che Parmenide e la sua Dea abbiano chiaro fin dall'inizio quale sia l'oggetto del loro discorso. Non è necessario, infatti, immaginare trasformazioni o oscillazioni nel pensiero di Parmenide, se, come propose Untersteiner<sup>32</sup> e come poi sostenne Casertano<sup>33</sup>, si riconosce nelle stesse vie il soggetto dei due versi. Il senso del frammento 2 sarebbe questo: *ti dirò quali vie sono concepibili: una via che esiste ed è impossibile che non sia, ed una che non esiste ed è necessario che non sia*. In più, secondo Untersteiner, al verso 2.3 ὅπως non andrebbe tradotto con «che» in senso dichiarativo, ma con «come» in senso interrogativo:

Difficilmente può essere dichiarativo, poiché in questo senso (e non ancora in Omero) viene usato dopo un verbo di 'dire' o di 'opinare'

<sup>32</sup> M. Untersteiner, *op. cit.*, cap. II. A p. LXXXV Untersteiner scrive: «[...] io sono convinto che il soggetto non debba essere cercato né in precedenti versi perduti, né in qualche cosa d'indeterminato, ma nel testo stesso dei due passi da considerarsi fra quelli capitali nel pensiero di Parmenide».

<sup>33</sup> G. Casertano, *op. cit.*, pp. 91-108.

solo se preceduto da negazione. Sarà quindi da intendere interrogativo conforme a un uso che invece è già di Omero [...]. A un ὅπως si contrappongono tre ὡς: infatti Parmenide deve dimostrare *come* (ὅπως), cioè in quale modo e, quindi, per quali ragioni una 'via' meriti il nome di esistente, e perciò egli dovrà rivelarne le complesse predicazioni; quanto segue (*che* questa non può non esistere; *che* l'altra via non esiste e *che* non deve logicamente esistere) sono tutte solo pure e semplici conseguenze sgorganti dopo che sia stato chiarito ἢ μὲν ὅπως ἔστιν. Per me, dunque, il soggetto di ἔστιν è la stessa ὁδὸς διζήσιος.<sup>34</sup>

E, del resto, che si tratti proprio dell'esistenza delle vie, lo dimostrano inequivocabilmente i versi 8.16-18:

... κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
τὴν μὲν ἕαν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθὴς  
ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

Si è quindi deciso, come è necessario,  
che una via si deve lasciare, in quanto è impensabile e inesprimibile,  
perché non del vero  
è la via, e invece che l'altra è, ed è vera.

Parmenide dice chiaramente che la via vera è la via che *esiste*. Ciò conferma, allora, che l'unica via percorribile non è quella *che dice* «è», ma proprio quella *che è*<sup>35</sup>.

Il problema più grave cui deve fare fronte questa interpretazione è il rapporto con l'ἔόν, che compare più avanti e che diventa oggetto di indagine. Quello che dicevamo a proposito dell'ἔστι può valere anche per la ὁδός: perché e in che modo il discorso sulla via si trasformerebbe poi in un discorso sull'essere? C'è tuttavia una differenza tra la lettura che insiste sull'ἔστι e quella che invece si

---

<sup>34</sup> M. Untersteiner, *op. cit.*, pp. LXXXV-LXXXVI.

<sup>35</sup> Una traduzione simile a quella di Untersteiner ha dato Francesco Adorno in un suo articolo su Parmenide e Platone: «Ti dirò [...] quali sole *vie* (ὁδοί) di ricerca sono da intendere, intelligibilmente: e, cioè, in quale modo una è e non è possibile che non sia, ed è quella della persuasione – infatti accompagna la verità –, mentre l'altra non è ed è necessario che non sia. Ti spiego come questo è un sentiero (ἀταρπός) inaffidabile: non potresti, infatti, conoscere 'ciò che non è' (μὴ ἔόν) (questo è impossibile), né potresti spiegarlo» (F. Adorno, *Da Platone a Parmenide, da Parmenide a Platone*, «La Parola del Passato», 43, 1988, p. 13).

fonda sull'esistenza della ὁδός. Infatti, nel primo caso bisogna passare dal discorso sul verbo a quello su di un ente. Nel caso della via, invece, è evidente che Parmenide non deve mutare oggetto di discorso, poiché la via di cui sta affermando l'esistenza è quella che percorrerà nel nostro frammento 8. È stato detto (ad esempio, dagli stessi Untersteiner e Casertano) che il discorso delle vie avrebbe un significato metodologico. Ebbene, da questo punto di vista non c'è nessuna evoluzione nel poema, e nessuna conseguente oscillazione tra due posizioni diverse, come vorrebbe Calogero. Se con le vie Parmenide sta ponendo una sorta di distinzione metodologica preliminare, è evidente che egli non è ancora entrato nel cuore del suo ragionamento, come invece farebbe se stesse già ponendo l'altra faccia dell'ἔόν, ossia l'ἔστι.

Resta tuttavia da capire in che modo la via condurrà all'ἔόν. Untersteiner ritenne di aver risolto il problema immaginando una creazione gnoseologica dell'essere da parte della via, proponendo però una soluzione non necessaria (e di fatto immaginando ancora un'evoluzione nel poema come già aveva fatto Calogero). A mio avviso, alla base del rapporto tra via ed essere non vi è alcun problema che richieda la giustificazione di un passaggio dall'una all'altro, e in questo senso la questione è stata sopravvalutata. Anche secondo me la via, evidentemente, non è l'esistente: la prima è la prospettiva di discorso sull'esistente, il secondo è l'oggetto visto in questa prospettiva. Ma al tempo stesso, senza immaginare trasfigurazioni, non si può non vedere lo scambio, la reciprocità che vi è tra via ed esistente. È chiaro che se la sola cosa che esiste è, appunto, l'esistente, l'unica via di ricerca possibile è la via dell'esistente. In altre parole, *la via che esiste è la via di ciò che esiste*. Perché si dovrebbe immaginare una così radicale contrapposizione tra ricerca e oggetto di ricerca? Per Parmenide, pur essendo due cose diverse, via ed esistente esprimono la stessa cosa: la sola possibilità di conoscenza certa, la verità il cui cuore non trema.

Così ogni cosa assume un senso. Anche la via che assolutamente *non esiste*, non può che essere la via di *ciò che non esiste*. Parmenide utilizza magistralmente l'immagine tradizionale del bivio <sup>36</sup>

---

<sup>36</sup> Si veda G. Cerri, *op. cit.*, pp. 191-192.

come figura che esprime l'incertezza, l'alternativa. In questo caso, poi, l'immagine delle vie ha anche un'indiscussa pertinenza filosofica, e da ciò si intuisce in che senso poi Parmenide riesca a comporre il poema senza un prima e un dopo (l'ἔστι e l'ἔόν), ma strutturando un discorso le cui parti si implicano coerentemente. La pertinenza filosofica sta in questo: è evidente che una via è tale solo se conduce da qualche parte; solo in questo caso si può parlare di *via*, e meglio ancora di *via di ricerca*, poiché la ricerca condurrà a qualcosa che *c'è*. Al contrario, una via che non porta da nessuna parte, una via che conduce a *niente*, non è una via, ma un errare: è una via che non esiste. Ecco perché Parmenide dirà *in che modo* (ὅπως) una via esista (poiché conduce a ciò che esiste, ed è dunque impossibile che non esista), mentre afferma *che* (ὡς) l'altra non esiste (poiché non conduce da nessuna parte, porta al nulla, ed è dunque necessario che non esista).

In questo modo il discorso parmenideo assume un'evidente coerenza dall'inizio alla fine. La Dea pone di fronte a Parmenide due cammini: uno sarà percorso nel frammento 8, ossia la deduzione progressiva degli aspetti dell'essere; l'altro si presenterà invece come una via impercorribile, di cui la Dea afferma più volte l'impossibilità di discorso. È questo il cammino del nulla, sul quale Parmenide non deduce niente: non vi sono, infatti, caratteri del nulla opposti a quelli dell'essere, proprio perché quello del nulla non è un vero cammino. E così, dalla presentazione delle vie al percorrimiento dell'unico cammino possibile, nulla di fatto cambia. Non vi è dapprima l'ἔστι e poi l'ἔόν, come non vi è un virgolettatura dei verbi: «è», «non è».

Posto tutto ciò, è evidente che la traduzione corretta di 8.1-2a (μόνος δ' ἔτι μῦθος ὁδοῖο / λείπεται ὡς ἔστιν) mi sembra non possa essere «un unico discorso rimane della via, che è», la cui struttura testimonia il fatto che il verso in tal modo non concorre all'interpretazione generale, ma la subisce, proprio a partire da quella lettura del frammento 2 che ho rifiutato<sup>37</sup>. Non è accettabile, secondo me, nemmeno la traduzione che lo stesso Casertano offre di questo

---

<sup>37</sup> Anche se potrebbe sempre intendersi la via come soggetto, per cui il senso sarebbe: «resta un'unica cosa da dire della via, ossia che [essa] è».

passo, poiché, sebbene sia coerente con la sua lettura del frammento 2, assume erroneamente la congiunzione ὥς in senso pronominale: «rimane ora solo da parlare della via / che esiste»<sup>38</sup>. Più naturale mi sembra l'impianto della traduzione di Untersteiner, di cui però non condivido alcune scelte terminologiche (io, ad esempio, tradurrei semplicemente «discorso», invece del più impegnativo «rivelazione»): «Ne segue, dunque, che esiste realmente ancora una sola rivelazione di via»<sup>39</sup>, ossia esiste soltanto il discorso sull'unica via che esiste, che è la via di ciò che esiste; esistente, via e discorso si implicano a vicenda. E quest'affermazione, che segue alla negazione di ogni possibile discorso sul nulla e quindi sulla via che non esiste<sup>40</sup>, è pienamente sensata. Ma se ciò è corretto, anche qui, allora, non si fa alcun riferimento all'è indeterminato.

Dopo quest'affermazione, con la quale Parmenide sancisce l'unicità della strada intellettuale che intende percorrere, il cammino comincia individuando i segnavia, che indicano il giusto tragitto (8.2b-6a):

... ταῦτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
πολλὰ μάλ', ὥς ἀγένητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
οὐδ' ὄν μουνογενές τε καὶ ἀτρεμές ἢ δ' ἀτέλεστον  
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἐστιν ὁμοῦ πάν,  
ἔν, συνεχές· ...

Gli studiosi sostengono che i σήματα siano proprio gli attributi che Parmenide sta qui enunciando: ἀγένητον, ἀνώλεθρον, οὐδ' ὄν, μουνογενές, ἀτρεμές, ἀτέλεστον, νῦν<sup>41</sup>, ὁμοῦ πάν, ἔν, συνεχές. Troviamo qui l'elenco dei caratteri che saranno dimostrati lungo tutto il frammento. Essi rappresentano le tappe del cammino, che ha inizio subito dopo questi versi. Il gran numero di caratteri presentati in così pochi versi non può che significare un'anticipazione dei risultati del ragionamento.

<sup>38</sup> G. Casertano, *op. cit.*, p. 19.

<sup>39</sup> M. Untersteiner, *op. cit.*, p. 143.

<sup>40</sup> Infatti, il frammento 8 è certamente preceduto dal 7 che tratta del rifiuto del nulla.

<sup>41</sup> Inserisco anche questo importantissimo avverbio tra gli altri attributi, perché, come sappiamo, secondo molti studiosi esso indicherebbe il carattere dell'a-temporalità.

Il problema di questi primi versi è rappresentato dalla presenza di alcune importanti questioni di carattere filologico. Intanto, già al verso 8.3, seppure non si pongano questioni di carattere testuale, vi è una grande incertezza su quale sia la traduzione corretta. Secondo molti studiosi l'ἔόν di 8.3 sarebbe il soggetto dell'elenco iniziale. L'altra lettura possibile, preferita da altri, è quella che mantiene il senso participiale di ἔόν e traduce «essendo»; in tal modo 8.3b diviene una sorta di premessa: *essendo ingenerato e immortale è ...*<sup>42</sup>. In effetti, questi due caratteri sembrano avere una certa preminenza, non fosse altro che per il fatto di aprire il ragionamento di Parmenide. Tra le due traduzioni possibili, è secondo me leggermente preferibile la prima (ἔόν in senso sostantivato) poiché intanto pone tutti i caratteri su di uno stesso piano, e poi, soprattutto, perché esplicita il soggetto di tutta la deduzione.

Non potrebbe accettare la traduzione appena vista («essendo ingenerato e immortale è ...») chi ritiene che l'inizio corretto del verso 8.4 non sia quello riportato da Simplicio (οὐλον μουνογενές), ma quello ricavato da una citazione di Plutarco<sup>43</sup>: ἐστι γὰρ οὐλομελές. È infatti, se si accetta questo testo, non si può lasciare in sospeso l'è del verso precedente, che sarebbe poi ripetuto al principio di 8.4 («essendo ingenerato e immortale è / è infatti intero ecc.»). Il merito del verso di Plutarco, secondo gli studiosi che lo hanno proposto<sup>44</sup>, sta nel fatto di eliminare la contraddizione tra μουνογενές della lezione simpliciana e ἄγένητον del verso precedente: con la lezione di Simplicio l'esistente verrebbe ad essere contemporaneamente ingenerato e unigenito. Ora, se fosse quello di Plutarco il verso originale, l'ἔόν di 8.3 non potrebbe che essere soggetto.

Ma la questione del verso 8.4 non è così semplice. Un'analisi convincente del problema è stata data da Wilson<sup>45</sup>. Lo studioso fa notare come il testo di Plutarco propone un γὰρ che ha senso nel

---

<sup>42</sup> Un'altra traduzione possibile è quella di D. O'Brien: «*étant inengendré, il est aussi impérissable*» (in P. Aubenque, éd. par, *op. cit.*, p. 34).

<sup>43</sup> Plut. *Adv. Colot.* 1114 c.

<sup>44</sup> Così, ad esempio, J. Burnet, *op. cit.*, p. 174 n. 4; W. Kranz nella quarta e quinta edizione dei *Fragmente der Vorsokratiker*. Accetta questa lezione anche Reale, in G. Reale, L. Ruggiu, *op. cit.*, p. 99.

<sup>45</sup> J.R. Wilson, *Parmenides B 8. 4*, «Classical Quarterly», 20 (1970), pp. 32-34.

suo testo, ma non in Parmenide: questo verso infatti spezzerebbe il discorso sui *σήματα*, inserendo un'implicazione poco chiara. Si potrebbe pensare, allora, che la citazione inizi direttamente da *οὐλομελής*, come testimonierebbe anche Proclo <sup>46</sup>, l'unico oltre a Plutarco a citare il verso in questo modo, ma cominciando proprio da *οὐλομελής* <sup>47</sup> (tra l'altro citando *ἀγένητον* al posto di *ἀτέλεστον* <sup>48</sup>). Ma anche così *οὐλομελής* non è completamente soddisfacente. Infatti: 1) non è attestato altrove; 2) implicherebbe divisibilità in parti; 3) e poi, se noi scartiamo *ἔστι γάρ*, dovremmo necessariamente rimpiazzarlo con *οὐλον* di Simplicio, ottenendo «the unmetrical and repetitious sequence *οὐλον οὐλο-*» <sup>49</sup>. Ma anche rigettando il testo di Plutarco, restano le difficoltà del testo di Simplicio, che hanno condotto a preferire l'altro verso: *μονογενές* contraddice *ἀγένητον*, comunque lo si traduca.

E allora, che fare? «A solution is to eliminate the awkward prefix in Plutarch and the illogical suffix in Simplicius» <sup>50</sup> venendo in tal modo a comporre *μονομελής* <sup>51</sup>, «di un unico membro», che amplifica *οὐλον*. A differenza di *οὐλομελής*, *μονομελής* nega ogni divisione ed è, in più, un termine usato anche da Empedocle (B 58), presumibilmente imitando Parmenide, per esprimere proprio l'idea di indivisibilità.

<sup>46</sup> In *Prm.* 1152.24-25 Cousin.

<sup>47</sup> L'assenza di *ἔστι γάρ* impedisce il presentarsi di un ulteriore problema, segnalato da O'Brien (*Problèmes...*, cit., pp. 326-328). Se si mantiene la locuzione esplicativa «è infatti», bisogna ritenere la serie di caratteri elencati ai versi 4-6 come premesse da cui discendono i caratteri di ingeneratezza e immortalità del verso precedente. Ma al verso 4 troviamo *ἀτρεμές*, che indica l'immobilità, carattere che sarà più avanti (8.26-28) giustificato proprio a partire dalla negazione di nascita e morte. Avremmo così un'inversione di premessa e conseguenza: nei versi iniziali è l'immobilità a fondare ingeneratezza e immortalità; nei versi centrali esattamente l'opposto.

<sup>48</sup> Un evidente citazione a memoria, che troviamo anche in Simplicio, e che mostra, come vedremo meglio, la problematicità di *ἀτέλεστον*.

<sup>49</sup> J.R. Wilson, *art. cit.*, p. 34.

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> P. Albertelli, *op. cit.*, p. 143, scrisse: «Per parte mia conservo ancora la lezione più comunemente accettata, non senza però ricordare il *μονομελής* che figura in Empedocle B 58». Questa congettura fu, invece, accettata da D. Gallop, *op. cit.* Una soluzione simmetrica a questa è stata proposta da D. O'Brien in P. Aubenque (éd. par), *op. cit.*, vol. I, p. 34: *μόνον* <τ'> *οὐλομελής*.

Wilson aggiunge poi che la corruzione può essere facilmente spiegata: οὐλομελής potrebbe essere il risultato di un conflazione dell'οὐλον precedente con μουνο-. Ciò troverebbe un parallelo proprio nella corruzione di οὐλον in μουνον in Eusebio, Teodoro e Pseudo-Plutarco. Per quanto riguarda, invece, il μουνογενές di Simplicio e altri, esso può essere spiegato come sostituzione dello strano «di un unico membro» con il più familiare epiteto cristiano «unigenito».

L'unico termine del verso 8.4 su cui non si hanno dubbi è ἀτρεμές, che Parmenide aveva già utilizzato nel frammento 1 per indicare il carattere di saldezza della verità (1.29)<sup>52</sup>:

ἤμὲν ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμές ἦτορ  
e il solido cuore della Verità ben rotonda

Alla fine del verso troviamo ἀτέλεστον che, invece, ha posto molti problemi ed è stato oggetto di varie interpretazioni e tentativi di emendamento. Tornerò più avanti sull'interpretazione di questo carattere, poiché essa coinvolgerà il verso 8.5, che è il vero oggetto del mio studio. Per adesso assumerò il termine nel senso di «senza fine», che è una delle traduzioni più comuni. Segnalo però già da ora che tradurre in questo modo ἀτέλεστον equivale a svuotarlo di senso, poiché esso finisce per diventare di fatto un'inspiegabile ripetizione dell'ἀνώλεθρον del verso precedente<sup>53</sup>.

---

<sup>52</sup> Qui compare anche εὐκυκλέος, che troveremo come attributo della sfera, cui Parmenide paragonerà l'esistente (8.43). È interessante questa corrispondenza di aggettivi tra verità e contenuto della verità, poiché sta a dimostrare l'indistinzione tra discorso dell'essere ed essere stesso, ossia la continuità tra l'esistente e la via di ricerca che ad esso conduce.

<sup>53</sup> Le ripetizioni che troviamo numerose nel poema hanno sempre un senso preciso e, soprattutto, un loro 'ritmo': esse cioè non sono mai così ravvicinate, come in questo caso «immortale» e «senza fine», ma sono ogni volta una ripresa, un ritorno, una riaffermazione volta a volta giustificata dal senso del discorso; giustificazione che in questo caso non appare. Anche nel caso appena visto di οὐλον e μουνομελής, abbiamo detto che, secondo Wilson, il secondo termine amplificerebbe il primo. Anch'io vedo un rapporto tra questi due termini, e tuttavia credo che vi sia una significativa sfumatura che li diversifichi: il primo indica l'interezza come totalità, il secondo come integrità. Questa differenza è significativa perché

Allo stesso modo, non considero il verso 8.5, poiché l'analisi che ora proporrò è condotta proprio al fine di verificarne (meglio, *falsificarne*) l'interpretazione comune, cioè quella che vede in esso l'affermazione dell'atemporalità. Per questo intenderemo «mai fu o sarà, perché è adesso tutto insieme», secondo la lettura tradizionale, come negazione di passato e futuro, e speculare affermazione di un eterno presente.

Dobbiamo però, a questo punto, affrontare un'importante questione: dopo il punto in alto del verso 8.4, si ha una prosecuzione della presentazione dei caratteri oppure ha inizio la loro dimostrazione? In altre parole, il verso 8.5 va accorpato ai versi precedenti o a quelli seguenti? La presenza della congiunzione causale *ἐπεὶ* potrebbe far pensare ad un inizio di dimostrazione. Ma i sostenitori della lettura classica dell'atemporalità parmenidea, sono sempre stati in qualche modo necessitati a ritenere il verso 8.5 unito ai versi precedenti, poiché in esso vi sarebbe l'affermazione di un carattere nuovo come l'atemporalità. Anche io credo che il verso appartenga alla sintesi iniziale: non tanto perché introdurrebbe il carattere dell'atemporalità, che qui discuto, quanto per la presenza di *ὁμοῦ πάν* e dei caratteri di 8.6, *ἔν* e *συνεχές*. È evidente che la Dea sta ancora presentando i modi dell'essere sui quali si soffermerà più avanti, confutando e argomentando. Del resto, che il ragionamento della Dea inizi dopo 8.5, è dimostrato dal verso successivo, nel quale, tornando al primo carattere annunciato, l'ingeneratezza, ella mostra di volere sostenere ciò che ha soltanto presentato. Dunque da 8.3 fino alle prime parole di 8.6, ci troviamo ancora nel prospetto dei caratteri.

Le ultime parole di questa sintesi iniziale, sono i due termini di 8.6a: *ἔν*, *συνεχές*. Anche qui, non sono mancati problemi testuali. Esiste infatti un'altra lezione dell'inizio di questo verso, fatta conoscere da Untersteiner, il quale incentrò su questo testo alternativo la sua interpretazione del pensiero di Parmenide. La lezione è tramandata da Asclepio, e prevede al posto di *ἔν*, *συνεχές*, il termine *οὐλοφύες* («di natura integrale»). Sull'interpretazione di Unterstei-

---

troverà uno sviluppo nel ragionamento successivo. La sfumatura che rende diversi *ἀνώλεθρον* e *ἀτέλειστον* è invece impercettibile, e comunque limitata a questi versi, poiché nei versi seguenti non verrà affatto tematizzata.

ner e soprattutto sulla nuova lezione del verso 8.5 cui questo termine è legato nella citazione di Asclepio, tornerò nel capitolo 3. Per ora, diciamo soltanto che οὐλοφύες è forse da preferire a ἔν, συνεχές, perché oltre a ricorrere anche in Empedocle B 62.4, è senza dubbio *lectio difficilior*, mentre ἔν, συνεχές ha tutta l'aria di una glossa esplicativa<sup>54</sup>.

Dopo 8.6 si può dire che abbia inizio la deduzione di Parmenide. La fitta presentazione degli attributi si conclude, e lascia il posto ad una domanda retorica con cui si apre questa sorta di approfondimento dei risultati anticipati, con il quale la Dea intende persuadere Parmenide, attraverso argomenti vincolanti, della giustezza dell'attribuzione di quei modi d'essere all'esistente. Ora, tenendo presente tutte le proposte di lettura e le modifiche che abbiamo accettato, la traduzione dell'intero passo, comprendendo dunque anche i versi 8.5-6, potrebbe essere questa:

... τὰύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγέννητον ἐὼν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
οὐλον μονομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢδ' ἀτέλεστον·  
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πάν,  
οὐλοφύες: ...

Su questa via ci sono segni indicanti,  
molto numerosi, che l'esistente è ingenerato e immortale,  
totale, d'un solo membro, immobile e senza fine (?).  
Mai fu né sarà, poiché è adesso tutto insieme,  
di natura integrale.

Per quanto l'analisi che intendo svolgere si adatti bene anche al testo tradizionale, e ciò perché è mia intenzione discutere esclusivamente la questione dell'atemporalità, ritengo tuttavia preferibile cominciare la lettura del frammento 8 da questo testo (sul quale pure avrò ancora modo di tornare), poiché mi sembra che meglio espliciti gli snodi del ragionamento successivo. L'elemento iniziale è dato dall'*ingeneratezza*, collegata immediatamente all'*immortalità*; seguono la *totalità*, l'*integrità*, l'*immobilità*. Abbiamo poi *senza fine*, e quindi la negazione di passato e futuro assieme all'affermazione

---

<sup>54</sup> È la tesi di J. Whittaker, *Parmenides* cit., pp. 21-22.

dell'adesso, legate a due caratteri tra loro connessi: *tutto insieme e integro di natura*. Dico connessi perché il primo implica la compattezza, la totalità, ma anche l'immobilità («tutto raccolto nello stesso luogo») e il secondo (οὐλοφύες richiama μοννομελές) sottolinea proprio la radicale integrità, che ὁμοῦ πᾶν non garantiva («tutto insieme» lascia intendere una raccolta di elementi separati), riconfermando la già espressa idea di totalità. Questi caratteri (ὁμοῦ πᾶν e οὐλοφύες), dunque, riprendono chiaramente la triade totale-tutt'uno-immobile, che segue a ingenerato-immortale. Qui, però, la ripresa di tali caratteri segue l'esplicativo ἐπεὶ. Sembra allora che Parmenide, in questo iniziale annuncio sintetico, dopo aver presentato i caratteri di ingeneratezza e immortalità, abbia mostrato tre aspetti interrelati dell'essere (e come vedremo collegati alla stessa ingeneratezza), e quindi abbia ricavato da essi (come dimostra appunto il «poiché» del verso 8.5) ciò che noi troviamo prima di ἐπεὶ, ossia il «mai era e mai sarà». Se tutto ciò è vero, allora nella deduzione che segue dobbiamo ritrovare questi tre elementi: 1) la priorità dell'ingeneratezza (e dell'immortalità) come apertura del ragionamento; 2) la connessione tra i caratteri totalità-integrità-immobilità; 3) la deduzione dell'atemporalità da questi ultimi caratteri<sup>55</sup>.

<sup>55</sup> Ovviamente cercherò ogni possibile spunto che possa essere di rinforzo all'atemporalità. Ma la sottolineatura che qui faccio, e cioè che l'atemporalità debba essere cercata in connessione con i tre caratteri visti (totalità, integrità, immobilità), mi sembra importante. In altre parole, voglio così suggerire implicitamente che l'assenza di una dimostrazione dell'atemporalità può essere dovuta al fatto che la si è cercata dove il testo stesso di Parmenide non la collocava, ossia a ridosso della deduzione dell'ingeneratezza. Questa è, infatti, l'interpretazione comune: l'atemporalità sarebbe collegata alla negazione della nascita (ma anche della morte). Ad esempio, Mondolfo ha scritto: «Ora l'incompatibilità col nascere e perire significa [...] anche esclusioni di ogni predicabilità di un passato e di un futuro» (R. Mondolfo, *Discussioni su un testo parmenideo*, «Rivista critica di storia della filosofia», 19, 1964, p. 313). Io mostro come il testo iniziale del frammento sembri indicare un'altra strada. Se anche questa si rivelerà un vicolo cieco, dovremo porci il problema della correttezza dell'interpretazione tradizionale del verso 8.5. (Che l'atemporalità sia legata all'unità-continuità e non all'ingeneratezza è opinione di C. Stough, *Parmenides' Way of Truth*, B 8.12-13, «Phronesis», 13, 1968, pp. 99-100 in nota: «Lines 5-6 [...] suggest that the absence of temporal distinctions follow from the continuity and unity of what is».) Aggiungo che il punto 3, cui questa nota si riferisce, varrebbe anche con il testo tradizionale: ἔν, συνεχές hanno lo stesso senso di οὐλοφύες. Anche in questo caso, dunque, l'atemporalità non poggerrebbe

In questa ricostruzione, come si è visto, rimangono almeno due punti oscuri: il significato e il ruolo di ἀτέλεστον e il senso di νῦν. È necessario allora seguire il testo nei suoi passaggi e nei suoi assunti impliciti, al fine non solo di verificare le forme in cui avviene la corrispondenza del discorso parmenideo con questi versi iniziali (e mostrare quali siano i caratteri da Parmenide effettivamente presentati), ma anche di cercare di chiarire i due elementi ancora oscuri: *senza fine e adesso*.

### 2.3.2. *Ingenerato, compiuto, immortale (vv. 8.6-21)*

... τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;  
πῆι πόθεν αὐξηθέν; οὐδ' ἐκ μὴ ἔοντος ἕασσω  
φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητόν  
ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρέος ᾧρσεν  
ὑστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῶν;

Quale origine, infatti, cercherai di esso?

Come e da dove sarebbe cresciuto? Dal non essere non ti concedo né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare che non è. Quale necessità lo avrebbe mai costretto a nascere, dopo o prima, se derivasse dal nulla?

La deduzione della Dea inizia in 8.6-7 con due domande che contengono in sé già la loro risposta. Chiedendosi quale nascita possa esserci dell'esistente, in quale modo esso sia venuto all'essere e da dove, Parmenide sta già assumendo che nessuna nascita è possibile. Si noti che le due risposte seguenti (di cui una in forma di domanda) non corrispondono esattamente alle domande iniziali. A ben vedere, la seconda domanda sembra un approfondimento della prima: è ad essa che fanno riferimento le due risposte, sebbene nel solito ordine inverso. La Dea chiede, nella seconda domanda, «come e da dove l'essere sarebbe cresciuto?»; alla prima parte della domanda («come?») si riferisce la seconda risposta («quale necessità ecc.?»); alla seconda parte («da dove?») fa invece riferimento la prima risposta («non dal non-essere»).

---

be immediatamente sull'ingeneratezza, se non attraverso la mediazione dei caratteri di totalità-integrità-immobilità.

Le due risposte offrono, dunque, due argomenti contro la genesi dell'essere. Il primo argomento invoca la pura impensabilità e indicibilità del non-essere. L'esistente non può provenire da qualcosa che non solo non si può dire, ma non si può nemmeno pensare. Il secondo argomento è invece più complesso. Appena un verso dopo il forte diniego a immaginare una qualsiasi genesi dal nulla, ecco che Parmenide ipotizza, direi per assurdo, che l'esistente sia provenuto proprio dal nulla. «Se fosse nato dal nulla, quale necessità lo avrebbe mai spinto a nascere dopo o prima?». Parmenide fa dunque un passo indietro rispetto a ciò che aveva sostenuto proco prima, o, se vogliamo, un passo avanti verso quel sentiero impercorribile<sup>56</sup>. È chiara la funzione di rinforzo polemico che ha il se-

---

<sup>56</sup> C'è un altro punto in cui il rapporto tra nulla e pensiero si pone in modo ambiguo. Nel frammento 2 Parmenide annuncia che solo due vie sono *pensabili* (νοήσαι, 2.2); tuttavia, poco dopo scopriamo che di queste vie solo una esiste davvero, mentre l'altra non solo non esiste, ma è un sentiero che non può essere *conosciuta* (γνοήης, 2.7). Si può pensare che Parmenide abbia voluto dire che sebbene siano immaginabili due vie, una di queste non può essere conosciuta realmente (cioè resta ipotetica) perché non esiste. Qui il pensiero sarebbe opposto alla conoscenza: la via che non è può essere pensata, ma non conosciuta. Ciò però contraddice, ad esempio, il frammento 3 (che è stato posto a ridosso del 2 proprio perché si immaginava una continuità di contenuto). In questo frammento Parmenide dice: τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι (*infatti lo stesso è pensare ed essere*). Questo nesso tra νοεῖν ed εἶναι è confermato in 6.1 e in 8.7-9, oltre che in 8.34-36. Ancora più chiaramente, in 8.17 Parmenide dice che si è deciso di lasciare la seconda via, perché è *impensabile* (ἀνόητον). Stando a queste affermazioni, la via che non è, non dovrebbe essere pensabile, al contrario di ciò che è detto in 2.2. Come si scioglie, dunque, il nodo? Kahn dà un senso finale a νοήσαι: «what ways of search there are for knowing» (C.H. Kahn, *The thesis of Parmenides*, «Review of Metaphysics», 22, 1968, p. 703 n. 4). O'Brien ha obiettato che in questo modo si sostituisce la malafede della Dea alla contraddizione: «Dans cette interprétation, la déesse aurait proposé un but qu'elle savait d'avance impossible à atteindre» (D. O'Brien in P. Aubenque, éd. par, *op. cit.*, vol. I, p. 135). Ma poi O'Brien propone un'interpretazione che convince ancor meno. Forte della traduzione che ha dato dei versi 2.3 e 2.5 («*La première voie <énonçant>: 'est'*», «*L'autre voie <énonçant>: 'n'est pas'*») O'Brien rimprovera a Kahn di identificare la via di ricerca con ciò che in essa si trova. E dunque se sono *concepibili* due vie è solo perché ad essere impensabile non è la via che dice «non è», ma ciò a cui essa conduce. O'Brien è consapevole del fatto che 8.17 dichiara impensabile proprio la via, e non la sua meta. Per superare questo scoglio lo studioso immagina una sorta di autocritica della Dea, che secondo me riproduce la stessa malafede divina che O'Brien rimproverava a Kahn. I

condo argomento: superato l'ostacolo dell'impensabilità-ineffabilità del nulla, se ne trova un altro. In questo modo, Parmenide sta aprendo la strada alla logica dei paradossi di Zenone, ossia la concessione per assurdo della tesi avversaria, di cui si mostrano le irragionevoli conseguenze.

Ma qual è l'ostacolo del secondo argomento? Evidentemente il punto su cui esso fa leva è rappresentato da ὕστερον ἢ πρόσθεν. Come già fece notare O'Brien, questa formula non va letta come un generico richiamo al prima e al poi. La lettura giusta è: «dopo piuttosto che prima». Il senso della domanda, dunque, sarebbe il se-

---

problemi della soluzione di O'Brien sono, a mio avviso, due. Intanto la traduzione di 2.3 e 2.5. Se invece di tradurre, come abbiamo fatto noi, «come una via esiste» e «che l'altra non esiste», avessimo reso «la via che [dice] è» e «la via che [dice] non è» il problema non sarebbe stato aggirato. Ciò infatti non rende conto oltre che di ἀνόητον del verso 8.17, anche di 8.18, in cui Parmenide contrappone alla via impensabile la prima via, dicendo che questa è vera ed *esiste*. Con ciò è chiaro che nel frammento 2 la questione verta sull'esistenza delle vie, e non esclusivamente su quella del loro contenuto. O'Brien criticava l'identità tra via e meta: io preferirei parlare di *corrispondenza*. Una via che non porta a niente, non è di fatto una via; è cioè una via che non esiste ed è dunque impensabile. L'altro problema è che O'Brien come molti autori, immagina un'evoluzione del discorso della Dea, che invece, secondo me, è compiuto sin dal suo inizio. Ma allora, come intendere 2.2? Il senso del frammento 2 parrebbe essere il seguente: Parmenide dice quali siano le vie *immaginabili*, *ipotizzabili*, prendendo il pensiero in un primo momento in un significato generico; tra queste vie ipotizzabili, però, ce n'è una che non è pensabile affatto, intendendo in questo caso il pensiero in senso forte, cioè come *riflessione*, *idea*, *comprensione* (cfr. G. Cerri, *op. cit.*, p. 188). Ma come giustificare questa ambivalenza del termine? Forse non è metodologicamente corretto pretendere un'eccessiva coerenza terminologica da un pensatore come Parmenide. E tuttavia si potrebbe anche ipotizzare che dicendo «quali siano le sole vie pensabili», Parmenide non si stia riferendo alle vie che sta per mostrare, sia quella che esiste, sia quella che non esiste, ma si pone la questione su *quante* vie si possano pensare davvero: ebbene una via esiste ed è pensabile; l'altra via non esiste, e dunque l'alternativa non c'è. Come ha scritto Casertano: «non ci sono due vie, due metodi, da poter seguire nella conquista della verità, ma uno solo» (G. Casertano, *op. cit.*, p. 100); «Parmenide vuol dire semplicemente che non esiste un'altra via: il metodo che raggiunge e che espone la verità è uno solo e non può essercene un altro» (p. 122). Dunque, si potrebbe vedere nel frammento 2 un andamento di questo tipo: ti dirò quali siano le sole vie pensabili; una via effettivamente esiste, ed è pensabile, altra via non c'è. In questo modo, il «pensiero» di Parmenide manterrebbe il suo senso forte e la Dea non sarebbe tacciabile di *mauvaise foi*.

guente: «quale necessità avrebbe impedito all'essere di nascere prima piuttosto che dopo?», perché è chiaro che la necessità che ha costretto a nascere dopo, è, reciprocamente, la stessa che ha impedito di nascere prima. E poiché la risposta è «nessuna necessità», Parmenide sta sostenendo che, se l'essere fosse sorto dal niente, sarebbe dovuto nascere *già* prima di quando è nato; in altre parole, l'essere non sarà mai nato, perché ci sarà sempre un 'prima' e dunque esiste *da sempre*. In questo senso, l'osservazione di Mondolfo (di cui ho già parlato nel primo capitolo), secondo cui in questo passo Parmenide avrebbe reintrodotta il tempo, mi sembra corretta. Infatti, il tempo non è qui evocato in maniera paradossale assieme alla genesi. In altre parole, non è perché la nascita trascina con sé l'irrazionalità del tempo, che Parmenide ritiene l'essere ingenerato. L'argomento ha tutt'altro aspetto: è proprio sull'inconciliabilità tra nascita e tempo del nulla che esso gioca. La nascita, infatti, non è collocabile in nessun punto del tempo del nulla, perché nel nulla non c'è un momento privilegiato che la giustifichi. Il nulla è nel tempo indifferente, e in questa indifferenza non può esserci alcuna genesi. Si può allora pensare che l'impossibilità della nascita derivi dal fatto che è il nulla ad essere indifferente al tempo, mentre la genesi richiede un tempo che faccia sentire i suoi effetti (per cui ciascun momento è diverso da ogni altro). Ma anche in questo caso, il problema verterebbe non sul tempo preso in astratto, quanto sul rapporto tra tempo da un lato e genesi e nulla dall'altro. Il tempo, come vedeva bene Mondolfo, è qui inteso come *contenente*, e questo punto dell'argomentazione parmenidea, più di ogni altro, ci dice in che modo Parmenide si rappresentava la temporalità. Infatti, egli non sostiene l'inapplicabilità al nulla della serie 'prima-poi' eventualmente richiesta dalla nascita, affermando magari che nel nulla non c'è alcun prima e alcun dopo (cosa comunque problematica, perché per chi sostiene l'atemporalità, è nell'essere che non c'è prima e dopo e non nel nulla!). Parmenide applica tale struttura temporale al nulla, e attraverso questa mostra come non sia possibile ricavare alcun momento *privilegiato*, ossia un momento che favorisca la genesi. Il problema, allora, non verte sull'esistenza del momento in sé, quanto su quella di un momento diverso da tutti gli altri, il che vuol dire che Parmenide intendeva il tempo come separato da ciò che avviene al suo interno, e dunque come *contenente*. A

sua volta, ciò dimostra la neutralità del tempo rispetto al divenire: per Parmenide non c'è un prima e un dopo *solo* laddove vi è genesi o mutamento (come ad esempio sostiene Reale), ma anche laddove non accade niente, ossia nel nulla, come dimostrano questi versi. Il tempo, allora, non è un risultato della genesi: esso è già prima della nascita. È un presupposto. In quanto tale, possiamo già supporre che esso valga anche per quell'ente in cui nulla accade, e cioè proprio l'ἔόν parmenideo.

Un'ultima osservazione sui versi 8.6-10. Al verso 8.7 Parmenide ha usato il termine ἀύξηθῆν: il significato proprio di questo termine è *crescere, aumentare*; al verso 8.10 troviamo il termine φῶν che vuol dire *nascere*, ma anche *crescere, germogliare*. Ciò, più che un uso metaforico per indicare la nascita<sup>57</sup>, mi sembra mostri l'unità di fondo che Parmenide pone tra la nascita e la crescita. Per Parmenide questi due aspetti sono strettamente connessi: ciò che nasce, cresce, si sviluppa. Negare la nascita significa eliminare anche la crescita. E questo spiega il senso del verso seguente, 8.11:

οὐτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί.

Perciò è necessario che sia per intero o che non sia per nulla.

Se Parmenide avesse inteso negare solo la genesi, questo verso avrebbe poco senso in tale contesto. Il punto è che, come abbiamo visto, per Parmenide la nascita non è un evento 'puntuale', senza spessore temporale. La nascita è un germogliare, implica uno sviluppo. Dunque, se nascita e sviluppo sono fenomeni connessi, è evidente che, essendo escluso che l'esistente possa avere una genesi, esso non potrà nemmeno avere uno sviluppo, e cioè crescere, completarsi, raggiungere la sua ἀκμή, o, in un senso aristotelico, la sua ἐντελέχεια. Una volta negata la genesi, l'essere ha solo due alternati-

---

<sup>57</sup> Così, ad esempio, Barnes: «I take 'grow' as a picturesque synonym for 'come into being'» (J. Barnes, *op. cit.*, p. 65); lo studioso fa questa osservazione contro coloro che vedono una distinzione tra la questione della nascita e quella della crescita. E ciò perché «I find nothing in the subsequent lines that reflects such a distinction» (*ibidem*). Ma Barnes non trova quella distinzione proprio perché Parmenide non separa le due questioni: nascita e crescita vanno insieme, si implicano a vicenda.

ve: o esiste già, oppure non è affatto. Ma se esiste già, dev'essere un tutto, perché non può crescere. La crescita, che comincia con la nascita, implica un aumento che raggiunge il suo punto massimo allorché si giunge alla completezza. Questa è la diretta conseguenza di ὑστερον ἢ πρόσθεν del verso precedente. Se l'εὖν è *da sempre* esistente, esso non può che essere già un tutto completo, perfetto, perché non ha mai avuto nascita e crescita; altrimenti, se non è già esistente (se non è *prima piuttosto che dopo*), non nascerà più, e dunque non sarà affatto.

Con 8.11 Parmenide ci ricorda che non sono possibili terze vie: l'εὖν è o non è. La via esclusa è quella del perfezionamento progressivo. Mi sembra corretto parlare qui di *vie*, poiché, a mio avviso, il senso del bivio parmenideo sta proprio in questa alternativa: da un lato l'essere completo, dall'altro la sua assoluta inesistenza. Non è possibile un sentiero che passi dall'una all'altra via, come il completamento, il mutamento dovuto a nascita e crescita, che confonde essere e non essere<sup>58</sup>. Anche qui, queste considerazioni permettono di capire i versi seguenti (8.12-18), segno questo di uno sviluppo coerente di questa sezione del frammento:

οὐδέ ποτ' ἐκ μὴ ἐόντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς  
 γίγνεσθαι τι παρ' αὐτό· τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι  
 οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε δίκη χαλάσασα πέδησιν,  
 ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν·  
 ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν· κέκριται δ' οὖν, ὥσπερ ἀνάγκη,  
 τὴν μὲν ἐὰν ἀνόητον ἀνώνυμον (οὐ γὰρ ἀληθῆς  
 ἔστιν ὁδός), τὴν δ' ὥστε πέλειν καὶ ἐτήτυμον εἶναι.

E neppure dal non essere<sup>59</sup> concederà la forza di una certezza  
 che nasca qualcosa che sia accanto ad esso. Per questa ragione né il  
nascere  
 né il perire concesse a lui la Giustizia, sciogliendolo dalle catene,  
 ma saldamente lo tiene. La decisione intorno a tali cose sta in questo:

<sup>58</sup> Nel fr. 6 Parmenide polemizza con i mortali che ritengono la stessa cosa (ma anche *non* la stessa cosa) l'essere e il non-essere. Così anche al verso 8.40 Parmenide tornerà polemicamente su questa arbitraria congiunzione: essere e non-essere.

<sup>59</sup> In realtà qui Reale traduce «dall'essere» poiché accetta un emendamento di cui parlerò fra poco.

«è» o «non è». Si è quindi deciso, come è necessario,  
che una via si deve lasciare, in quanto è impensabile e inesprimibile,  
perché non del vero  
è la via, e invece che l'altra è, ed è vera.

I versi 8.12-13 hanno posto alcuni problemi ai critici. Essi parrebbero esprimere un'idea inutile ai fini del ragionamento fin qui condotto: così come non può esserci nascita dell'esistente dal nulla, allo stesso modo non può nascervi qualcosa che gli sia affianco. Sembrerebbe una precisazione affatto superflua, e invece pare che Parmenide veda in essa un dato particolarmente significativo. Infatti, subito dopo, il filosofo torna ad affermare l'impossibilità della nascita, ma in questo caso accompagnata dalla negazione della morte. Da qui, Parmenide giungerà a riproporre il bivio iniziale tra essere e non-essere. È evidente che i versi 8.12-13 che aprono a queste riaffermazioni di elementi centrali come l'ingeneratezza e il bivio, debbono aggiungere un dato essenziale. Noto intanto che il rifiuto della generazione e della distruzione in 8.13-14, viene posto come una *conseguenza*. Parmenide infatti dice: «*per questa ragione né che nasca, né che muoia consente la Giustizia*». Per quale ragione? Parmenide si riferisce al pensiero che immediatamente precede quest'affermazione, ossia quello espresso in 8.12-13, oppure sta in qualche modo ricapitolando i versi 8.6-13? È probabile che qui il filosofo stia facendo il punto della situazione, traendo dagli argomenti proposti fino a questi versi la giusta conclusione. Ma anche così, è evidente che 8.12-13 devono avere un ruolo centrale, perché fino al verso 8.10 (ma, se ho inteso in modo corretto, anche al verso 8.11), Parmenide ha argomentato esclusivamente contro la nascita. In 8.14, invece, Parmenide fa riferimento anche alla negazione della morte: ne risulta che solo in 8.13-14 può esservi una negazione della distruzione. Hanno inteso in questo modo, ad esempio, Albertelli e O'Brien. Ma come vanno interpretati questi versi?

Ad una prima lettura il senso parrebbe essere un altro: più che della distruzione, sembrerebbe che qui si tratti di una variazione sul tema della nascita dal nulla. E il senso appare così evidente che alcuni critici (Karsten, Reinhardt, Albertelli, Tarán) hanno proposto di emendare il verso 8.13, in modo da trarre da esso un completamento della negazione della genesi, più che una precisazione inuti-

le. Invece di ἐκ μὴ ἐόντος, a parere di questi studiosi, nel verso dovrebbe leggersi ἐκ τοῦ ἐόντος. Appare subito il vantaggio in termini di chiarezza che offre questa lezione. Parmenide proporrebbe nella prima parte della sua deduzione un ragionamento in forma di dilemma: ciò che nasce, può venire dal non essere o dall'essere; ma dal non essere è impossibile che provenga qualcosa (vv. 8.7-10); allo stesso modo è impossibile una genesi dall'essere (8.12-13). Non potendo provenire dal non-essere o dall'essere, l'esistente è ingenerato (v. 8.13-14). Ma, come abbiamo visto, in 8.13-14 non è negata solo la nascita ma anche la morte. Solitamente si assume che la negazione della morte sia simmetrica a quella della nascita<sup>60</sup>. Ma quest'interpretazione, dall'emendamento al ragionamento implicito sulla morte, pecca forse di un'eccessiva volontà di sistema. Per esigenza di simmetria, Parmenide avrebbe negato *sia* la nascita dal non-essere, *sia* quella dall'essere; sempre per simmetria avrebbe dedotto che, come non può provenire da essere e non-essere, così non può tornarvi.

In realtà, se c'è davvero un ragionamento dietro la negazione dell'immortalità, il silenzio su questo corno della deduzione pesa. Non solo: come ha scritto Calogero «l'esclusione dilemmatica della genesi dall'ente e dal non ente sarà dunque (come di fatto è) in Melisso, ma non è detto che sia in Parmenide»<sup>61</sup>. Lo studioso riteneva che l'esclusione di γένεσις e ἄλεθος poggiasse sull'eterna presenza dell'essere, espressa dall'ἐ. Ciò ammesso, «cade anche l'esigenza di una rigorosa esclusione dilemmatica della genesi dall'ente e dal non ente»<sup>62</sup>. Calogero, dunque, collega questi versi alla questione dell'atemporalità. Come vedremo, questa lettura non sta in piedi. Essa, però, non offre l'unico motivo in base al quale cade l'esigenza dello schema dilemmatico. Si può pensare che Parmenide, il quale fonda

<sup>60</sup> Il migliore esempio di lettura simmetrica lo ha offerto P.B. Manchester, *Parmenides and the Need for Eternity*, «The Monist», 62 (1979), p. 92, che ha ritradotto i versi 8.6-21 nel senso di una negazione della morte.

<sup>61</sup> G. Calogero, *op. cit.*, p. 76, in nota. Più radicale, su questo punto, è Barnes: «I do not find a dilemmatic argument in Parmenides' poem; nor do I find one in Melissus, who summarily repeats Parmenides' argument against generation; not yet in Empedocles, who makes self-conscious use of the same argument» (J. Barnes, *op. cit.*, p. 185).

<sup>62</sup> G. Calogero, *op. cit.*, p. 77.

sull'esclusione del non-essere tutto il suo ragionamento, non immagina altra generazione che quella dal nulla. Il filosofo, infatti, dirà in 8.36-37 che niente è fuori dall'essere. Immaginare una nascita da un essere che lo preceda, significa immaginare qualcosa prima e fuori di esso, che è una possibilità che Parmenide non pone affatto. Va tenuto a mente che Parmenide non sta discutendo astrattamente *il fenomeno della genesi*, ponendosi quindi in modo sistematico il problema di quante siano le genesi possibili. Parmenide sta negando che l'ἔόν abbia avuto una nascita; e ciò poiché esso, ai suoi occhi, se fosse nato, *non sarebbe potuto che provenire dal nulla*, il che è assurdo. La riduzione in forma di dilemma del suo ragionamento sarà un prodotto successivo (da Gorgia in poi) <sup>63</sup>.

Ma il problema di questo passo non sta soltanto in ἐκ μὴ ἔόντος del verso 8.12 che si è tentato di emendare. La frase dice che non è possibile che «dal non essere» (o «dall'essere») nasca qualcosa che sia «accanto ad esso» (παρ' αὐτό, 8.13). A che cosa si riferisce questa espressione? È evidente che se si emenda il verso 8.12 nel modo che abbiamo detto, il senso non può essere che uno: non è possibile che nasca dall'essere qualcosa che gli (= all'essere) sia accanto. Ma mantenendo il testo tramandato, le letture possibili sono due. Possiamo leggere παρ' αὐτό come un riferimento al non-essere da cui emergerebbe 'qualcosa'; se così fosse, Parmenide starebbe formulando il principio *nihil ex nihilo*: «giammai dal nulla consentirà la forza di una certezza che nasca qualcosa *accanto al nulla*». È parimenti possibile, però, che παρ' αὐτό si riferisca al soggetto del ragionamento, cioè all'ἔόν. In questo caso il senso sarebbe: «giammai dal nulla consentirà la forza di una certezza che nasca qualcosa *accanto all'essere*». Ora, quest'affermazione sembrerebbe un'ovvietà: come non nasce l'essere, così non nasce qualsiasi altra cosa <sup>64</sup>. Al tempo stesso, un'affermazione del principio *nihil ex nihilo*, per quanto non sia in contrasto con l'argomentazione parmenidea, sembra in questo punto un'inutile ripetizione di ciò che è stato in qual-

---

<sup>63</sup> Si veda C.L. Stough, *art. cit.*, pp. 91-107, che critica sia l'idea che in questi versi vi sia un ragionamento dilemmatico, sia l'ipotesi di emendamento.

<sup>64</sup> E di certo, non si può pensare che qui vi sia un argomento a favore dell'unicità dell'ἔόν. Il fatto che non possa nascere qualunque altro esistente, non è un buon argomento per dimostrarne l'inesistenza. Anche l'ἔόν, infatti, non nasce, ma non per questo non esiste!

che modo già affermato; e per di più ciò avverrebbe prima che Parmenide annunciassero come conseguenza certa che l'essere non nasce e non muore, mentre il principio appena ricordato non dice nulla contro la distruzione. All'apparenza, non resta che emendare il verso 8.12, accettando l'andamento sistematico in forma di dilemma del ragionamento parmenideo.

Ma come abbiamo visto, dai versi seguenti parrebbe che in 8.12-13 Parmenide abbia argomentato anche contro la morte. In questo senso hanno interpretato O'Brien e Albertelli, e le loro interpretazioni non mancano certo di ingegnosità. Albertelli<sup>65</sup> condivide l'emendamento ἐκ τοῦ ἐόντος, e intende questo verso non come la negazione della nascita dell'essere dall'essere (come fanno le letture 'simmetriche'), ma come la negazione della morte dell'essere, in quanto ciò che si aggiunge all'essere venendo dall'essere sarebbe il non-essere, la sua fine. E questo è proprio ciò che il verso escluderebbe<sup>66</sup>. Anche O'Brien<sup>67</sup> (che non accetta l'emendamento) legge nel passo una prova dell'immortalità ma, se vogliamo, nel senso opposto a quello di Albertelli: data la stabilità dell'essere, la sua immutabilità, l'unica cosa che potrebbe farlo cessare di essere, che potrebbe distruggerlo, è qualcosa che gli sia accanto (accentuando il significato oppositivo di παρά), ma questo non è possibile<sup>68</sup>. In questo modo, O'Brien ritiene già assodato ciò che invece Albertelli vorrebbe che qui si affermasse, e cioè che la fine dell'essere non può venire da se stesso.

Anche queste letture si rivelano insoddisfacenti, poiché O'Brien dà una spiegazione senza dubbio ingegnosa ma improbabile (tanto da doversi ravvedere egli stesso, rinunciando a questa lettura alcuni anni dopo<sup>69</sup>), mentre Albertelli offre una resa troppo

---

<sup>65</sup> P. Albertelli, *op. cit.*, p. 144 n. 16.

<sup>66</sup> La stessa interpretazione è stata proposta da J. Barnes, *op. cit.*, p. 189.

<sup>67</sup> D. O'Brien, *art. cit.*, pp. 267-268.

<sup>68</sup> O'Brien ha scritto: «C'est pour ne pas avoir vu dans la négation d'une naissance 'à côté' de l'être un élément du raisonnement en faveur de l'immortalité que plusieurs auteurs [...] ont corrigé le texte des manuscrits, de façon à avoir dans ces deux vers (vv. 12-13) un nouvel argument contre la possibilité d'une 'première' naissance» (D. O'Brien, *art. cit.*, p. 268 n. 29).

<sup>69</sup> D. O'Brien in P. Aubenque (éd. par), *op. cit.*, vol. I, p. 51, laddove accetterà l'emendamento di Karsten.

‘logica’ del ragionamento parmenideo, che invece, per stare alla distinzione che fece Calogero, più che all’*ente dicibile*, credo si riferisca ad un *ente visibile*. Parmenide immaginava il nulla come un’assenza e non come un ‘qualcosa’ che potesse provenire, seppure paradossalmente, dall’essere.

Sembrerebbe, dunque, che nessuna interpretazione si adatti perfettamente ai due versi che stiamo esaminando, riuscendo a risolverne i problemi. Se, però, riprendiamo le osservazioni fatte sui versi immediatamente precedenti a 8.12-13, ci accorgiamo che questo passo mostra una certa coerenza. Abbiamo visto che Parmenide ha negato che l’esistente possa nascere dal niente. Non potendo nascere, non può nemmeno crescere: per questo deve essere completo o non essere affatto. Siamo arrivati così al verso 8.11. È a questo punto che Parmenide fa l’osservazione che a noi sembra oscura. Se l’esistente non può nascere e accrescersi (cioè crescere da sé, *fiore*), tanto meno può *aumentare* attraverso qualcosa che gli si aggiunga, che vada *verso* di esso e gli sia *accanto*, παρ’ αὐτό. È questo perché anche questa parte mancante proverrebbe dal niente (se manteniamo ἐκ μὴ ἔόντος). Come Parmenide ha affermato nel verso precedente, 8.11, non avendo nascita, l’esistente deve essere un tutto o non essere affatto. Non può che essere *già* un tutto, poiché ogni parte che venisse a completarlo, proverrebbe dal nulla, e ciò non è possibile<sup>70</sup>. È evidente che qui Parmenide non offre un argomento nuovo: come sopra, sta ribadendo che dal nulla non può nascere nulla. Ma la sua precisazione non è affatto superflua. Egli sta affermando, a partire dalla stessa premessa (cioè che il nulla non può generare), che non solo ciò che esiste non è nato e non può aumentare e perfezionarsi da sé (ragion per cui, è tutto o non è affatto), ma nemmeno può aumentare *per composizione*, grazie a qualcosa che gli si aggiunga dal di fuori, che gli sia accanto e gli si stringa in quel continuo di cui parlerà a breve. In questo modo, Parmenide

---

<sup>70</sup> L’alternativa che Parmenide non tiene in considerazione è l’incompletezza costante dell’essere: in altre parole, un esistente ancora parziale e imperfetto che non può completarsi. Ma ciò, dobbiamo sospettare che esca dai canoni culturali di Parmenide. Imperfetto è solo ciò che può essere perfezionato. Del resto, su questo punto Parmenide è chiaro; in 8.33 scrive: ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές; [μὴ] ἔὸν δ’ ἂν παντός ἔδειτο (*infatti non manca di nulla; se invece lo fosse, mancherebbe di tutto*).

sta utilizzando un unico argomento per mettere in luce più aspetti del problema della nascita e della crescita dell'esistente. A differenza dell'ipotesi di un ragionamento dilemmatico, con la quale pareva che il filosofo si fosse concentrato sulla negazione della genesi in genere, qui si mostra la continuità con cui Parmenide si dedica alla questione della nascita e della crescita dell'esistente.

Impostata in questo modo la lettura dei due versi e riconosciuto il ruolo del passo all'interno della deduzione, anche l'emendamento ἐκ τοῦ ἑόντος acquisterebbe un senso diverso da quello per il quale è stato proposto. «La forza di una certezza non consentirà che nasca dall'essere qualcos'altro che sia accanto ad esso», può significare appunto l'impossibilità dell'esistente di crescere da sé<sup>71</sup>. E tuttavia a parità di interpretazioni, mi sembra più corretto mantenere il testo tradito (tanto più che l'emendamento aveva solo ragioni ermeneutiche e non testuali). In più, questa lettura sarebbe forse ingiustificata: mentre con il testo tradizionale Parmenide ricaverrebbe un'ulteriore conclusione (come dimostra anche l'οὐδέ iniziale) dal fatto che nulla può nascere dal nulla, con ἐκ τοῦ ἑόντος il filosofo ripeterebbe il rifiuto del nascere come germogliare.

Questa lettura, però, mantiene aperto il problema dei versi successivi. Come abbiamo detto, appena dopo 8.12-13, Parmenide aggiunge, come se fosse una conseguenza, che l'esistente non può né nascere né morire. La dimostrazione dell'indistruttibilità, con la mia lettura, continua ad essere taciuta. Se ho avuto molte riserve sul fatto che Parmenide negasse la nascita sia dal non essere che dall'essere, non mi sembra impossibile invece che la simmetria possa valere per la morte. E tuttavia, il nesso immediato che Parmenide pone tra ingeneratezza e immortalità fa pensare anche a qualcos'altro. Se la mia lettura è corretta, ossia se davvero Parmenide ha fino a questo punto argomentato contro la nascita e la crescita, è possibile che egli abbia così anche eliminato la possibilità conseguente della morte. Ciò che nasce e cresce, infatti, *non può che morire*. Avendo negato l'evoluzione, la crescita, egli ha eliminato anche la possibilità di una degenerazione dell'essere: non nascendo e non crescendo, l'essere non può che essere immortale. Ecco perché Parmenide scrive: «Per questa ragione né il nascere né il perire conces-

---

<sup>71</sup> È questa la 'seconda' interpretazione che dà al passo O'Brien.

se a lui la Giustizia». Se così non fosse, ci troveremmo in un certo senso di fronte ad un *non sequitur*<sup>72</sup>. Così, rispetto alle altre interpretazioni di 8.12-13, quella da me proposta presenta il vantaggio di ammettere una continuità fattuale tra nascita, crescita e morte, che negli altri casi non era riconosciuta. Ma su questo nesso importante di nascita e morte tornerò più avanti.

Torniamo ai versi di Parmenide. In 8.15-18 Parmenide riprende il discorso delle vie. Questi versi sono, a mio avviso, estremamente importanti; e lo sono anche per la questione del tempo, che è il nostro principale interesse. Qui infatti Calogero<sup>73</sup> ha visto una conferma del presupposto dell'atemporalità. Egli riteneva che la negazione del tempo fosse una tesi fondamentale del pensiero di Parmenide, alla base della stessa ingeneratezza (e dell'immortalità); ed è questa un'interpretazione che discende direttamente dalla lettura che lo studioso dava dell'essere parmenideo. Come sappiamo, per Calogero l'essere di Parmenide sarebbe il prodotto di un'ontologizzazione dell'è. È chiaro che, se esiste soltanto l'è, come prodotto di un'indistinzione tra la funzione predicativa e il senso esistenziale, non avranno senso né l'*era* né il *sarà*, poiché rientrano nel dominio del *non è*. Ma se ciò è vero, allora l'essere non potrà avere nascita e morte, poiché non ha passato e futuro, ma riposa in un eterno presente. È per questa ragione che qui, all'interno del passo in cui Parmenide sta argomentando l'ingeneratezza, ritroviamo la *kerisis* tra *è* e *non è* (che secondo Calogero, Parmenide avrebbe già presentato nel frammento 2), riproponendola come fondamento di questa deduzione.

Anch'io sono convinto che qui sia riproposto il bivio iniziale e che esso abbia un senso in questa deduzione. Credo, però, che si debba dare un'interpretazione più articolata del ragionamento sul-

---

<sup>72</sup> Ma in Parmenide il passaggio dall'ingenerabilità all'immortalità, attraverso la negazione dell'accrescimento, non è una deduzione lineare. I tre aspetti, nascita, crescita e morte, si implicano a vicenda. Parmenide inizia il suo ragionamento a partire dalla nascita perché è, innanzitutto, cronologicamente il primo aspetto del processo, perché coinvolge meglio degli altri l'assurdità del nulla (la nascita, a differenza della morte, affida al nulla l'iniziativa), ma anche perché è l'idea più innovativa: Parmenide deve confrontarsi con le tradizioni teogoniche e cosmogoniche, oltre che con la fisica del «principio» (ἀρχή).

<sup>73</sup> G. Calogero, *Studi* cit., p. 78 in nota.

l'ingeneratezza. L'idea che Parmenide abbia posto come premessa l'è e da qui abbia fatto discendere l'impossibilità di nascita e morte, non sembra tenere conto delle forme in cui avviene tale ragionamento. Ora, concedendo pure che il primo argomento contro la nascita, ossia quello che verte sull'impensabilità-indicibilità del nulla, possa conciliarsi con quanto afferma Calogero, va certamente in un'altra direzione il secondo argomento (quello che introduceva ὕστερον ἢ πρόσθεν). Infatti, quest'ultimo argomento in forma di domanda retorica («quale necessità ecc.?») pone per assurdo la possibilità che l'esistente provenga dal nulla. Ma se il discorso vertesse sul *non è*, come vuole Calogero, un ulteriore argomento di rinforzo non avrebbe senso. Parmenide sta infatti ragionando sulla genesi di *ciò che è* a partire dal nulla, senza ricorrere al *non è*. Possiamo certamente pensare che qui vi sia una speculare ontologizzazione del *non è* nel *nulla*. Dovremmo allora concludere che il primo argomento, che si fonda sul *non è*, e il secondo che lo fa sul *non è* ontologizzato, sono il segno dell'indistinzione che sta al fondo del pensiero parmenideo. Ma, secondo me, alla base del pensiero parmenideo vi sono meno oscillazioni di quello che appare. L'interpretazione di Calogero *deve* ricorrere a queste categorie (oscillazione, indistinzione) proprio perché non riesce a conciliare la lettura iniziale (quella del fr. 2) con l'interpretazione del fr. 8. Le oscillazioni, allora, sono nell'interpretazione più che nel poema, ed è il fraintendimento dei versi più difficili di Parmenide, cioè 2.3 e 2.5, che conduce a queste conclusioni. Una volta, però, ammesso che sono le stesse vie che esistono e non esistono, proprio perché conducono rispettivamente a *ciò che esiste* e a *ciò che non esiste*, il problema non ha più ragione di porsi. L'è dismette il suo valore logico-verbale, uscendo dalle virgolette. E che sia questa la lettura corretta, lo ribadisco, è confermato proprio dai versi che stiamo esaminando, ossia 8.15-18. «La decisione su queste cose sta in questo: / è o non è. Si è quindi deciso, come è necessario, / che una via si deve lasciare, in quanto è impensabile e inesprimibile, perché non del vero / è la via, e invece che l'altra è, ed è vera». Se dunque *è* e *non è* del fr. 2 non sono tra virgolette, la *krisis* di 8.15 non può certo riproporle. Semmai, essa ripresenta il bivio che in quel frammento era implicitamente contenuto, e cioè quello tra *ciò che esiste* e *ciò che non esiste* (laddove portano rispettivamente la via che esiste e la via che non esiste).

Perciò, *è* e *non è* non possono che riferirsi all'essere, che tra l'altro vale come essere completo, e dunque il Tutto. Da un lato c'è il Tutto che esiste completamente, dall'altro il non essere del Tutto, ossia il Nulla. È questo il senso che dobbiamo trarre dai versi precedenti, ed è per questo che la riproposizione del bivio assume un significato particolare in questo punto. Parmenide ha fondato assieme all'ingeneratezza, anche l'impossibilità di ogni accrescimento dell'essere, il suo perfezionamento, completamento, e in 8.11 ha contrapposto l'essere completo alla sua inesistenza. Nel versi 8.15-18 ribadisce lo stesso concetto, mostrando come l'alternativa sia proprio tra l'essere e il non-essere. Ogni terza via che permetta la comunicazione tra il piano vero della realtà e quello assurdo del nulla, insomma ogni via che ammetta un divenire (come il completamento) è esclusa. L'unica alternativa all'Intero che non nasce, non diviene e non muore, è il Nulla.

Al contrario, una lettura come quella di Calogero comporterebbe una grave confusione proprio intorno alla questione dell'eternità. Se infatti torniamo al primo argomento contro la generazione, che si basa sull'impensabilità-indicibilità del nulla, notiamo che Parmenide sostiene di fatto la necessità dell'esistenza passata. Se l'essere provenisse dal nulla, dice Parmenide, ciò vorrebbe dire che prima di nascere esso non era, il che è impossibile. Il filosofo, dunque, sta dicendo che *è impossibile che l'essere non sia stato in passato* (cioè nel passato che precede l'evento della nascita). Ora, se il ragionamento che Parmenide compie per fondare l'atemporalità fosse quello descritto da Calogero (ma anche da Kahn e altri, oltre che dalla manualistica) Parmenide starebbe sostenendo, al contrario, che *è impossibile che l'essere sia stato in passato* (oltre che essere in futuro), perché se dico «era», dico «non è». Da un lato Parmenide nega la nullità del passato, prima della nascita, dall'altro egli invece l'ammette. Se l'eleate avesse impostato su queste basi logico-linguistiche il suo rifiuto del tempo, non avrebbe potuto non accorgersi di una tale aporia. Al tempo stesso, se noi ammettiamo che nel pensiero di Parmenide siano possibili aporie di questo genere, dobbiamo sospettare che il livello di ragionamento parmenideo non fosse di tipo esclusivamente logico, secondo canoni inadeguati al pensiero presofistico. E del resto, come già fece Albertelli, il quale di fronte alla contraddizione tra immortalità e atemporalità, più che

pensare ad un'incertezza di Parmenide, aveva ritenuto che bisognasse scegliere solo il primo carattere, poiché esplicito, così noi dovremmo rifiutare l'argomento della nullità del passato (e specularmente del futuro), poiché prodotto di una ricostruzione, a fronte invece dell'argomento opposto, quello che sostiene la necessità dell'esistenza passata, che troviamo chiaramente esposto nel poema.

Veniamo così ai versi 8.19-20:

πῶς δ' ἄν ἔπειτα πέλοι τὸ ἕν; 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.

Questi due versi sono probabilmente i più difficili di tutto il frammento. Schofield, come abbiamo visto, ha proposto di riconoscere in questo passo un'interpolazione. Sarebbe tuttavia una ben strana interpolazione quella che invece di chiarire il testo (magari trivialisandolo), lo complicasse con un passo oscuro.

Non è forse un caso che all'interno della difficoltà di questi versi si sia innestata l'interpretazione atemporalista, che vi legge una ripresa del verso 8.5. La lettura che questa interpretazione propone, appare in effetti coerente. Se 8.5 affermava la sola possibilità del presente per l'essere, e quindi l'impossibilità del passato e del futuro, questi versi argomenterebbero quell'asserzione, mostrando l'implicazione del nulla da parte del passato e del futuro. *L'era* e *il sarà* implicano il *non è*. Siamo dunque ancora nell'argomento logico, di cui ho appena mostrato quella che ai miei occhi appare essere l'aporia fondamentale. Questa lettura dei versi 19-20, suffragata dal riferimento al futuro e al «non è» che vi è in essi, ha il vantaggio di offrire un'evidenza testuale a questo argomento che altrimenti apparirebbe soltanto come una congettura. Il punto è però che la traduzione naturale del passo non regge questa interpretazione. Come si vede, è qui ancora operante il ragionamento intorno alla genesi. E ciò è confermato anche dal verso successivo, 8.21:

τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

Così la nascita si spegne e la morte rimane ignorata.

Quest'affermazione può indicare due cose: o la conclusione di un discorso, oppure l'implicazione di un ragionamento. Nel primo caso Parmenide giunge lì dove il suo discorso doveva arrivare, ed è ciò che in effetti a noi appare. Parmenide con quest'affermazione sembra chiudere la serie di versi dedicati all'ingeneratezza. L'altra lettura possibile è invece quella che vede in questo verso una sorta di deduzione dai versi immediatamente precedenti. Se Parmenide in 8.19-20 sta argomentando l'atemporalità, è evidente che, nell'assenza di ogni passato e ogni futuro, non può esservi nascita e morte. Se ciò è compatibile con l'argomento logico, non lo è di certo con quello fisico, cioè quello che ricava l'atemporalità dall'immutabilità, perché in questo caso sarebbe l'immutabilità (nella forma dell'ingeneratezza e dell'immortalità) ad essere dedotta dall'atemporalità. Anche qui, però, si potrebbe pensare (come io credo che sia) che in Parmenide non vi siano deduzioni lineari ma familiarità di concetti: e così immutabilità e atemporalità potrebbero richiamarsi a vicenda. Il punto è che se qui vi fosse davvero un richiamo all'unità di atemporalità e ingeneratezza, sarebbe strano che sia in 8.19-20 sia in 8.21 vi fossero chiari riferimenti alla genesi ma non all'esistenza passata, come in 8.5. Dovremmo allora pensare che parlando di genesi in 8.19-20 Parmenide si stesse in realtà riferendo al tempo, da cui ricaverà nuovamente l'ingeneratezza al verso 8.21. Oltre che troppo complicato, mi sembra che abbia poco senso.

L'idea che in questi versi vi sia una traccia di atemporalità è data dal riferimento al futuro. Da un lato, infatti, Parmenide parla chiaramente della nascita passata («Come potrebbe essere nato? ... Se è nato ...»), e dall'altro dell'esistenza futura («Come potrebbe essere in futuro? ... se mai sarà in futuro»). Ora, escludendo che egli abbia incrociato un discorso sull'ingeneratezza con quello sull'atemporalità, intrecciando cioè inspiegabilmente nascita passata ed esistenza futura, le ipotesi sono due: o si vede nella nascita passata un riferimento all'esistenza passata, o nell'esistenza futura un riferimento alla nascita futura. Ma è evidente che la nascita passata non può essere intesa, senza forzatura, come un obliquo riferimento all'esistenza passata in genere. Si deve giocoforza accettare la seconda alternativa: «sarà in futuro» equivarrà a «verrà ad essere (= nascerà) in futuro». Che Parmenide qui accenni al tempo è, quindi, da escludere.

Ma che cosa vogliono dire questi versi? I due versi sono divisi in quattro sezioni: due domande per il primo verso, e due risposte per il secondo, disposte in ordine chiasmico. La seconda domanda e la prima risposta riguardano la nascita passata: «Come potrebbe essere nato? / Se è nato, non è». Già questa sezione del passo pone una difficoltà. Parmenide ha dimostrato che non può esservi nascita dall'impensabile nulla, anche perché nessuna necessità consentirebbe la nascita in un dato momento. Ciò implica che la nascita è esclusa, poiché o l'essere non è affatto, o è completo. E tuttavia, leggere «se è nato, non è» lascia perplessi. Ci aspetteremmo un «non era», anche se il «non è» può assumere implicitamente un «prima della nascita». Un altro senso potrebbe essere «non esiste», intendendo con ciò la negazione di ciò che ha nascita: «se è nato, non esiste» nel senso di «non esiste ciò che ha nascita»<sup>74</sup>.

Per poter risolvere tale questione, è necessario considerare nell'insieme i due versi. Leggiamo dunque le parti restanti, la prima domanda e la seconda risposta. «E come l'essere potrebbe esistere in futuro? [...] / [...] neppure è, se mai dovrà essere in futuro». Come ho detto, l'esistenza futura indica, quasi certamente, il venire ad essere futuro. Dunque, il senso più probabile del passo mi sembra il seguente: «Come potrebbe venire ad essere in futuro? E come potrebbe essere nato in passato? / Infatti, se nacque, non è, e non è nemmeno se dovrà nascere in futuro». Leggendo in questo modo la coppia di versi, anche il «se nacque, non è» sembra chiarirsi. Possiamo supporre che qui vi sia una sorta di comparazione: «se nacque non è [così come] non è se dovrà nascere in futuro». Parmenide allora farebbe riferimento all'essere nulla presupposto dalla nascita, sia passata che futura.

È evidente che anche questa lettura, sebbene mi appaia la più aderente al testo e al contesto del passo, non elimina tutti i dubbi. Intanto perché il significato dei versi continua a mantenere una certa asperità, che può forse indicare la presenza di una forzatura nel-

---

<sup>74</sup> Questa difficoltà non va però enfatizzata. Anche all'inizio del ragionamento, Parmenide ha affermato «[che l'essere sia provenuto] dal non essere non ti concedo né di dirlo né di pensarlo, perché non è possibile né dire né pensare che *non è*» (8.7-8) ed è chiaro che il «non è» a cui pensa il filosofo è il «non è» passato (cioè il «non era»).

l'interpretazione da parte nostra. E poi, l'esclusione della 'nullità' che precede la nascita, sembrava essere ormai un dato acquisito e ben argomentato. Perché Parmenide ci torna? Che cosa aggiunge di nuovo questa coppia di versi? O'Brien, come abbiamo visto, ha dato una lettura interessante di questo passo, rapportandolo in modo originale al verso 8.5, operando però una ricostruzione generale che non convince. Ammetto che il sospetto che qualcosa ci sfugga di questi versi, che anzi qui possa trovarsi anche un oscuro riferimento all'immortalità, è forte<sup>75</sup>.

### 2.3.3. Indivisibile e immobile (vv. 8.22-33)

οὐδὲ διαίρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστὶν ὁμοῖον·  
οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,  
οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἐόντος.  
τῶι ζυνεχὲς πᾶν ἐστὶν· ἐὼν γὰρ ἐόντι πελάζει.

E neppure è divisibile, perché tutto intero è uguale;  
né c'è da qualche parte un di più che possa impedirgli di essere unito,  
né c'è un di meno, ma tutto intero è pieno di essere.

Per ciò è tutto intero continuo: l'essere, infatti, si stringe con l'essere.

I versi 8.22-25 contengono una palese negazione di ogni divisione dell'intero esistente. Questo passo, ad una prima lettura, appare come il più chiaro del frammento, poiché nei quattro versi viene annunciato e argomentato un carattere ben preciso, cosa che, abbiamo visto, non è avvenuta con l'ingeneratezza, per la quale l'argomentazione era notevolmente più articolata.

Per prima cosa, va detto che l'affermazione dell'indivisibilità di cui si parla in questi versi, non deve essere intesa come una mera

---

<sup>75</sup> Infatti, siamo ancora una volta di fronte ad uno strano silenzio sull'immortalità, poco prima di una conclusione che invece sembra confermarne l'avvenuta dimostrazione. Per questa ragione, Karsten congetturò il seguente emendamento del verso 8.19: πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιο ἐόν· (*come potrebbe poi morire se è?*) – oppure ... *morire ciò che è?*), accettato poi da Kranz nella quinta e sesta edizione dei *Fragmente der Vorsokratiker*. In realtà, poco otterrebbe una correzione di questo genere: essa riaffermerebbe soltanto ciò che Parmenide ha già ripetuto; ma certo non ne espliciterebbe le ragioni, che è ciò su cui Parmenide tace.

constatazione dell'impossibilità di separazione tra le parti dell'esistente, ma come una radicale attestazione dell'inesistenza di parti. Sebbene si parli di enti che si stringono tra loro <sup>76</sup>, i versi sono inquivocabili su questo punto: il tutto è continuo e uguale. L'uguaglianza giustifica l'assenza di discontinuità, le venature che segnano l'esistenza di parti, perché se il tutto è uguale ovunque, non possono esserci regioni che si diversifichino in quanto parti potenziali. Questa lettura si concilia con la congettura di Wilson, secondo il quale in 8.4 va letto *μουνομελής*. L'esistente è di un'unica parte, consiste solo di se stesso, senza molteplicità interna, poiché è un intero. Ma ciò è possibile soltanto perché esso è uguale ovunque.

Questo punto mi sembra molto importante, poiché ci permette di capire che cosa Parmenide molto probabilmente intendesse per «ente». Lo stringersi degli enti tra loro non esprime l'idea di un *agglomerato* di parti diverse, come un continente che risulta dall'incontro-scontro di placche tettoniche separate. Parmenide non immagina alcuna separazione possibile tra gli enti che aderiscono tra loro, poiché ciò che sottende la loro unione è il fatto che *non sono il nulla* <sup>77</sup>. Gli enti si stringono perché non sono separati da niente, e *dal* niente: come Parmenide dirà in 8.48, l'esistente è *ἄσυλον*. Ma sono uguali (e il tutto è *ὁμοῖον*) poiché tutti ugualmente esistono. Nell'essere, dunque, non vi sono differenze di grado oltre che di natura, non vi sono gerarchie: l'essere livella gli enti. Non si può esistere «più o meno» <sup>78</sup>, non può esserci un difetto o un eccesso d'essere che rompa l'unità degli enti, i quali essendo tutti uguali, di fatto confluiscono in un solo *εἶν*. Nel pensiero parmenideo (contrariamente a quanto immaginava Untersteiner <sup>79</sup>) l'unità è un concet-

<sup>76</sup> Sembra esserci qui un richiamo al frammento 4: οὐ γὰρ ἀποτιμήξει τὸ εἶν τοῦ εἶντος ἔχουσθαι (4.2). La vicinanza tematica tra i due passi ha indotto alcuni studiosi a proporre l'inserimento del frammento 4 a ridosso dei versi 8.22-25: chi appena prima, come Coxon – nell'opera del 1934 – chi appena dopo, come Ritter, Zeller, Cornford, Kirk-Raven, Diès, Platon. Si veda G. Reale in E. Zeller, R. Mondolfo, *op. cit.*, pp. 209-210 in nota. A meno di immaginare una lacuna nel testo pervenuto a Simplicio, dobbiamo rifiutare questa proposta poiché, come sappiamo, la nostra fonte dichiara di citare per intero il passo corrispondente al frammento 8.

<sup>77</sup> Cfr. L. Ruggiu in G. Reale, L. Ruggiu, *op. cit.*, pp. 294-296.

<sup>78</sup> La negazione del *più* e del *meno* verrà ripresa in 8.44-45 e 8.47-48.

<sup>79</sup> Sull'interpretazione di Untersteiner tornerò nell'ultimo capitolo.

to fondamentale: gli enti che si stringono in modo tale da non consentire l'ingresso del nulla (inteso anche fisicamente come 'vuoto') creano un unico *éon* (che non a caso è il soggetto della deduzione di Parmenide), perché l'essere di ogni ente è lo *stesso* per tutti. L'essere non si moltiplica negli enti: non ci sono esseri diversi, ma uno solo, condiviso e costituito dai singoli enti, i quali sono uguali tra loro proprio per il fatto di esistere. Non c'è un esistere diverso da un altro esistere: l'unica alternativa è il non-essere. Gli enti, dunque, non possono separarsi perché si attraggono, e si attraggono perché *esistono* tutti identicamente; di fatto sono indivisibili tra loro poiché lo spazio di essere nel quale essi stanno e che essi riempiono completamente, non ha parti: è uno. La riflessione di Parmenide si muove, così, su di un piano che è al tempo stesso ontologico e fisico, ancora inseparabili per il pensiero arcaico. Il livello che invece credo sia escluso da queste riflessioni, come ho detto più volte, è quello logico-linguistico.

Che questa continuità tra gli enti debba essere intesa in senso temporale, come alcuni autori hanno proposto, è cosa che possiamo escludere con una relativa certezza. L'idea che l'*éon* indichi un evento, cioè uno stato in successione, piuttosto che un ente, non trova nessun riscontro nel testo.

Ma che cosa intende dire Parmenide allorché sostiene che il 'più' impedisce al tutto di essere unito? È immediatamente comprensibile l'opposto, e cioè che sia il 'meno' a rendere impossibile l'unione: un difetto di essere in qualche punto, e cioè una zona fatta di nulla (poiché il meno dell'essere non può che essere il niente) impedisce la continuità e quindi l'unità. Ma perché anche l'eccesso dovrebbe minare la continuità? Il passo non sembra affatto consentire una spiegazione convincente<sup>80</sup>. Dobbiamo dunque intendere il verso in un senso non strettamente letterale. Parmenide, come abbiamo visto, connette l'unione con l'uguaglianza degli enti. Ora, l'eccesso e il difetto rompono questa uguaglianza e quindi anche l'unione.

---

<sup>80</sup> Per risolvere il problema Th. Gomperz propose di scambiare gli emistichi finali di questo gruppo di versi in modo da legare l'impossibilità dell'unione al difetto (e non all'eccesso). Si veda G. Reale in E. Zeller, R. Mondolfo, G. Reale (a cura di), *op. cit.*, Parte prima, vol. III, pp. 209-210 in nota.

La questione ulteriore che dovremmo porci è: da che cosa ricava Parmenide questo aspetto dell'essere? Come lo argomenta? Parmenide *dice* che l'essere è uguale, continuo, che gli enti si stringono, che non può esserci un più o un meno. Ma sembra non dirci il *perché*. In realtà i quattro versi non sono affermazioni sciolte, ma hanno legami razionali ben precisi: «E neppure è divisibile, *perché* tutto intero è uguale; / né c'è da qualche parte un di più che possa impedirgli di essere unito, / né c'è un di meno, ma tutto intero è pieno di essere. / *Perciò* è tutto intero continuo: l'essere, *infatti*, si stringe con l'essere». Proviamo a vedere dove ci portano questi legami (*perché*, *perciò*, *infatti*) e a quale presupposto o conclusione guadagnata già prima di questi versi, essi rimandano. È evidente che l'indivisibilità, la continuità e l'aderenza degli enti indicano tutti la stessa cosa. Significato diverso dalla continuità, sebbene connesso (ed è proprio su questa connessione che giocano questi versi) hanno l'uguaglianza, l'impossibilità del più e del meno, e la pienezza d'essere. Dunque, Parmenide ricava (*perché*) l'indivisibilità dall'uguaglianza, che sembra essere chiarita in 8.23-24 come inesistenza di gradi e dunque come pienezza nel senso di sufficienza, come negazione di eccesso e difetto. Di nuovo, da ciò (*perciò*) discende la continuità-indivisibilità, chiarita (*infatti*) come aderenza. Anche qui siamo di fronte ad una composizione ad anello: il tutto è indivisibile perché è uguale, ossia senza più e meno ma pieno, e dunque è continuo, ossia gli enti si stringono (cioè è indivisibile).

Il fondamento, l'aggancio che esce da questo anello, è l'uguaglianza, il che conferma la nostra ipotesi interpretativa sul senso del passo. Ma da dove è ricavata questa uguaglianza? Su che cosa poggia? Non appartiene allo stile parmenideo proporre un carattere svincolato dal ragionamento che lo precede, come mostrerò anche per i versi successivi. Se è vero, quindi, che è sull'uguaglianza che questo passo si basa, dobbiamo trovare un elemento che giustifichi quest'uguaglianza al di fuori di questi versi. Secondo me, come per l'ingeneratezza, il presupposto è ancora una volta l'esclusione del nulla. Pochi versi prima Parmenide ha posto l'alternativa fondamentale: l'essere esiste o non esiste. Non vi sono terze vie, e dunque non ci sono gradi, più o meno: si è deciso che l'essere esiste, ed esiste completamente (è pieno). È per questo che è uguale, perché non ammette differenze da sé: l'unica differenza per esso sarebbe il non-

essere affatto, il che è assurdo<sup>81</sup>. Da questa uguaglianza discende, così, l'assenza di divisioni interne.

Abbiamo detto che il discorso si muove su di un piano contemporaneamente ontologico e fisico. Ontologico è certamente il riferimento all'equivalenza degli enti, il fatto comune di esistere; fisica è invece l'affermazione dell'indivisibilità, poiché l'insieme degli enti è immaginato come un unico *esistente*, cioè il Tutto, ma potremmo anche dire l'Universo<sup>82</sup>.

Il passo ulteriore del discorso parmenideo è rappresentato dalla confutazione del movimento dell'esistente. I versi coinvolti in questo momento dell'argomentazione sono 8.26-33:

αὐτὰρ ἀκίνητον, μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν,  
ἔστιν ἀναρχον ἄπανστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος  
τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθῆς.  
ταῦτόν τ' ἐν ταῦτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται  
χοῦτως ἔμπεδον αὔθι μένει· κρατερὴ γὰρ ἀνάγκη  
πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔεργει,  
οὐνεκεν οὐκ ἀτελεύτητον τὸ ἐὼν θέμις εἶναι·  
ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευές [μῆ] ἐὼν δ' ἄν παντός εἰδεῖτο.

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.  
E rimanendo identico e nell'identico, in sé medesimo giace,  
e in questo modo rimane là saldo. Infatti, Necessità inflessibile  
lo tiene nei legami del limite, che lo rinserra tutt'intorno,  
poiché è stabilito che l'essere non sia senza compimento:  
infatti non manca di nulla; se, invece, lo fosse, mancherebbe di tutto.

Come ogni gruppo di versi, anche quello dedicato all'immobilità presenta molti problemi di interpretazione. Innanzitutto, l'avvio di

---

<sup>81</sup> È proprio su questo punto che avverrà il famoso parricidio del *Sofista* platonico.

<sup>82</sup> Fuorviante, dunque, mi pare la domanda che fa da titolo all'articolo di Y. Lafrance, *Le sujet du Poème de Parménide: l'être ou l'univers?*, «Elenchos», 20 (1999), pp. 265-308. L'autore propende per l'idea che le riflessioni di Parmenide vertano sulla natura dell'universo. E tuttavia, anch'egli non riesce ad evitare una fondazione ontologica dei caratteri del cosmo. Ciò dimostra che non ha senso opporre nel pensiero di Parmenide essere e universo.

questo passo collega esplicitamente l'immobilità all'ingeneratezza e all'immortalità. A ben vedere, Parmenide non dice che l'essere è immobile *perché* ingenerato e immortale. Egli deduce l'assenza dell'inizio e della fine dal rifiuto di nascita e morte, il che parrebbe tautologico, se Parmenide non avesse apposto a «senza inizio» e «senza fine» l'attributo immobile. Dunque, un legame tra l'ingeneratezza e l'immortalità da un lato, e l'immobilità dall'altro (attraverso un più generale riconoscimento che l'essere non ha inizio e non ha fine) sembra esserci. Ma quale?

Si può pensare che il rifiuto di inizio e fine nel tempo (vale a dire genesi e distruzione) comporti anche il rifiuto dell'inizio e della fine del movimento. Ma il paragone, evidentemente, non tiene. Negare inizio e fine significa (a meno di indicazioni differenti) ammettere un'estensione infinita dell'esistenza. Allo stesso modo, se Parmenide negasse l'inizio e la fine del movimento, avrebbe dovuto dedurre il moto perpetuo e non l'immobilità. Può essere questo un punto rivelatore del fatto che Parmenide non immaginava l'essere perpetuo, ma senza inizio e senza fine *perché* atemporale? Solo nell'atemporalità, infatti, l'assenza di ogni inizio e fine impedisce il moto perpetuo.

Questa lettura sembra poter essere esclusa proprio dai versi che seguono, i quali specificano in che senso Parmenide intendeva l'immobilità. «E rimanendo identico nell'identico [cioè nello stesso luogo], in sé medesimo giace / e in questo modo rimane là saldo» (8.29-30). Come vide bene Fränkel<sup>83</sup>, qui è chiaramente affermata la permanenza dell'essere.

Spesso, e a mio avviso giustamente, è stato visto in questo gruppo di versi una negazione del mutamento, oltre che del movimento<sup>84</sup>. E tuttavia non è necessario interpretare ἀκίνητον come il carattere che contiene in sé sia l'immobilità che l'immutabilità. Possiamo lasciare a questo termine il suo senso letterale. Movimento e mutamento sono collegati, e Parmenide esprime questo nesso attraverso il ricorso all'identità del verso 8.29: l'essere resta identico e nell'identico posto, ossia è immutabile e immobile. Dunque, Par-

---

<sup>83</sup> H. Fränkel, *op. cit.*, p. 191 n. 1.

<sup>84</sup> H. Fränkel, *op. cit.*, p. 193; G. Calogero, *Storia* cit., p. 140; L. Tarán, *op. cit.*, p. 109 s.

menide esprime chiaramente l'immutabilità presentandola come un mantenimento dell'identità. Questa identità non è la stessa uguaglianza di cui Parmenide parlava a proposito della continuità-contiguità degli enti. Lì avevamo un'omogeneità, un'equivalenza o parità, direi simultanea, tra gli enti nell'unico essere. Qui invece il rapporto è del tutto *con se stesso*: non abbiamo uguaglianza, ma proprio *lo stesso*<sup>85</sup>. Questa permanenza dello stesso non può che implicare la durata. A ciò che nel tempo muta, Parmenide oppone fermamente ciò che nel tempo resta sempre *lo stesso*. E quindi, l'immutabilità non è contenuta nell'immobilità, ma legata a questa. Parmenide esprime l'una e l'altra ponendole accanto come mantenimento di identità e luogo.

Ora, il divenire era stato negato nei versi dedicati all'ingeneratezza. L'essere che non nasce, non può svilupparsi e morire. Questo legame di movimento e mutamento coinvolge allora l'ingeneratezza. Ecco perché Parmenide presenta il nuovo carattere, l'immobilità, legandolo agli attributi già affrontati, cioè l'ingeneratezza e l'immortalità, specificandone il senso. È evidente, infatti, che se assenza di nascita e morte significa assenza di inizio e fine, Parmenide ha così presupposto quella durata perpetua all'interno della quale sarà possibile riconoscere il mantenimento dell'identità e del luogo.

Ma come argomenta Parmenide l'immobilità? Anche sulla dimostrazione di questo carattere sono stati avanzati dubbi. È stato sostenuto<sup>86</sup> che Parmenide non avrebbe dimostrato affatto l'immobilità. Ci ritroviamo di fronte al solito problema, già incontrato a proposito dell'immortalità e dell'indivisibilità. Proseguiamo la lettura dei versi: «[...] Infatti, Necessità inflessibile / lo tiene nei legami del limite, che lo rinsera tutt'intorno, / poiché è stabilito che l'essere non sia senza compimento: / infatti non manca di nulla; se, invece, lo fosse, mancherebbe di tutto» (8.30-33). Sembrerebbe che

---

<sup>85</sup> Questa è un'ulteriore conferma del fatto che la continuità non si pone sul piano temporale, diacronico, come 'continuazione', ma come contiguità. È invece in questi versi che si passa dalla continuità sul piano dello spazio al mantenimento dell'identità su quello del tempo.

<sup>86</sup> E. Zeller, R. Mondolfo, G. Reale (a cura di), *op. cit.*, Parte prima, vol. III, p. 213 n. 11; K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916 (Frankfurt am Main 1959), p. 108 s.

qui Parmenide stia introducendo un nuovo attributo dell'esistente: la completezza. Eppure, i γάρ di 8.30 e 8.33 e οὐνεκεν di 8.32 lasciano pensare che qui si nasconda l'argomentazione che cerchiamo. Intanto, di fronte al nuovo carattere della completezza dovremmo chiederci, così come abbiamo fatto per gli altri, quale sia la sua affermazione e come Parmenide intenda sostenerla. Qui, però, sembra che Parmenide più che presentare la compiutezza, la utilizzi come argomento. Egli, dunque, la presuppone. Ed in effetti l'eleate ci ha già fatto conoscere questo aspetto. Al verso 8.11 leggevamo: «Perciò è necessario che sia per intero, o che non sia per nulla». In quel caso, ci trovavamo di fronte ad una conclusione, più che ad un argomento: Parmenide infatti deduceva l'interezza dell'essere. Ora, in questo frammento sono due i modi dell'interezza a cui Parmenide fa riferimento: l'integrità, ossia l'indivisibilità, la continuità, e la completezza, la totalità. È in questo secondo senso che Parmenide in 8.11 intendeva l'intero, e che qui evidentemente riprende.

Egli sostiene che per necessità l'esistente non può essere senza compimento. Lo abbiamo visto: se non nasce è già completo, altrimenti non è affatto, perché non può completarsi e nulla può nascere per completarlo (8.12-13). Ma siccome non può non essere, esso è compiuto. Questa alternativa è ripresa al verso 8.33, il quale ha posto alcuni problemi testuali<sup>87</sup>, ma il cui senso è inequivocabile: se l'essere mancasse di qualcosa non sarebbe affatto, perché non potrebbe completarsi. Il fondamento inconcusso, sul quale Parmenide tace, è, come abbiamo già visto, l'impossibilità che qualcosa resti costantemente incompiuto. L'incompiutezza per Parmenide implica necessariamente il completamento: se non può esserci il completamento, non può esserci nemmeno l'incompletezza.

La compiutezza, dunque, chiude l'essere, lo finisce, lo determina<sup>88</sup>. È qui che Parmenide trova le ragioni del rifiuto del movimento. Se l'essere è finito, è chiuso, allora non può uscire da sé e muoversi. E questo perché niente è fuori di esso, essendo manche-

<sup>87</sup> Si veda E. Zeller, R. Mondolfo, G. Reale (a cura di), *op. cit.*, Parte prima, vol. III, pp. 216-218, e G. Cerri, *op. cit.*, pp. 234-235.

<sup>88</sup> Dobbiamo qui forse vedere l'influenza del pensiero pitagorico e della preminenza da esso accordata al limitato sull'illimitato, come opposizione del compiuto all'incompiuto, del perfetto all'imperfetto.

vole di nulla. Se fosse incompiuto gli mancherebbe qualcosa, che sarebbe quindi fuori di esso. Ma è compiuto: dove potrebbe andare l'esistente se fuori non c'è nulla? Si potrebbe anzi dire che non c'è affatto un *fuori*, perché l'essere fa luogo a se stesso (identico nell'identico)<sup>89</sup>. Si capisce così il perché del riferimento all'assenza di inizio e fine. Infatti, l'inizio e la fine del movimento sono il *da dove* e il *verso dove*, due luoghi che non potrebbero che essere *altri* dall'essere, così come l'inizio e la fine dell'essere (ossia la nascita e la morte) implicano l'alterità del nulla.

Si chiude così il cerchio: se la compiutezza da un lato deriva dall'ingeneratezza e dall'altro fonda l'immobilità, si comprende come all'inizio del passo dedicato all'immobilità Parmenide anticipi questa conclusione legando le due estremità del ragionamento (ingeneratezza – assieme al suo corollario, l'immortalità – e immobilità): «Ma immobile, nei limiti di grandi legami / è senza un inizio e senza una fine, poiché nascita e morte / sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza» (8.26-28). E che l'ingeneratezza e l'immortalità implicassero l'immobilità, Parmenide lo aveva già accennato in 8.13-15: «Per questa ragione né il nascere / né il perire concesse a lui la Giustizia, sciogliendolo dalle catene, / ma saldamente lo tiene»<sup>90</sup>.

---

<sup>89</sup> Troviamo qui, probabilmente, la traccia di quella identità tra luogo ed ente che verrà utilizzata da Zenone per fermare la freccia, confermando così che nel terzo paradosso sul movimento non è in gioco il tempo, ma lo spazio e il movimento.

<sup>90</sup> La spiegazione che io do è diversa ma convergente con quella che Melisso darà per argomentare l'immobilità: per il filosofo di Samo, il movimento richiede il nulla, una sorta di luogo vuoto in cui il mobile possa spostarsi. Per Parmenide, al contrario, il movimento richiederebbe un essere al di fuori dell'essere; ma questo essere esterno non c'è, è nulla e dunque il movimento è impossibile. Per Melisso, allora, il movimento richiede immediatamente il nulla, per Parmenide lo richiede attraverso la mediazione di un ente che non esiste. È comunque una sfumatura, che non impedì a Platone di accomunare la negazione del movimento dei due filosofi sotto un unico argomento: l'inesistenza per l'essere di un luogo in cui andare (*Tht.* 180e). Contrari all'ipotesi di avvicinare le dimostrazioni dell'immobilità di Parmenide e Melisso, G.S. Kirk, M.C. Stokes, *Parmenides' Refutation of Motion*, «Phronesis», 5 (1960), pp. 1-4. Secondo questi studiosi, in Parmenide l'immobilità non è sostenuta tramite l'«argomento fisico» (quello che chiama in causa il vuoto), ma attraverso quello «ontologico» (che verte sul non-essere). L'er-

2.3.4. *Il fondamento della verità e gli errori dei mortali* (vv. 8.34-41)

Io credo che Parmenide abbia a questo punto esaurito la sua deduzione. Spesso si è sezionato il frammento in parti che corrisponderebbero puntualmente all'elenco dei caratteri. Anche io ritengo che questa corrispondenza ci sia. E tuttavia, ho cercato di mostrare come i gruppi di versi dedicati ai singoli caratteri non fossero mai isolati, ma coinvolgessero gli altri attributi dell'essere; in più, a differenza di altre ricostruzioni del ragionamento parmenideo, credo che la dimostrazione dei caratteri si fermi al verso 8.33 (mentre, comunemente si ritiene che il ragionamento prosegua fino al verso 8.49, allorché Parmenide passa alla sezione dedicata alle opinioni dei mortali). Da questo punto in poi, secondo me, Parmenide 1) mostra il fondamento del suo ragionamento, 2) torna sugli errori dei mortali, 3) ricompone l'oggetto del discorso in un'immagine, come sintesi finale. Ecco i versi 8.34-41, in cui troviamo i punti 1 e 2:

ταὐτὸν δ' ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὖνεκεν ἔστι νόημα.  
οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔοντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἐστίν,  
εὐρήσεις τὸ νοεῖν· οὐδὲν γὰρ <ἦ> ἐστίν ἢ ἔσται  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔοντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν  
οὐδλον ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· τῷ πάντ' ὄνομ(α) ἔσται,  
ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ,  
γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναί τε καὶ οὐχί,  
καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροῶ φανὸν ἀμείβειν.

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. Infatti, nient'altro o è o sarà all'infuori dell'essere, poiché la Sorte lo ha vincolato ad essere un intero e immobile. Per esso saranno nomi tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere: nascere e perire, essere e non-essere, cambiare luogo e mutare luminoso colore.

---

rore di Kirk e Stokes sta, secondo me, nel fatto di ritenere separati il piano fisico e quello ontologico che invece in Parmenide fanno tutt'uno. Si veda, in risposta a questo articolo, P.J. Bicknell, *Parmenides' Refutation of Motion and an Implication*, «Phronesis», 12 (1967), pp. 1-5.

I primi versi di questo passo riconfermano il nesso che unisce l'essere al pensiero, in una forma che ha impegnato la critica in numerosi tentativi di interpretazione<sup>91</sup>. Essi sono certamente collegati col frammento 3 (τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι), anche se pare esprimano un concetto analogo in una forma più complessa<sup>92</sup>. I termini che pongono problemi sono οὐνεκεν e πεφρατισμένον. Quale relazione c'è tra pensiero ed essere? E perché il pensiero sarebbe espresso nell'essere e non viceversa? Ritengo che la difficoltà di questo passaggio non vada sopravvalutata<sup>93</sup>. È evidente che Parmenide pone un legame stretto tra legge del pensiero e legge ontologica. L'essere è *ciò a causa del quale* c'è pensiero, e al tempo stesso il pensiero si esprime nell'essere, perché è anch'esso, ma anche perché esso è sempre pensiero dell'essere.

Quest'affermazione non è cosa da poco, poiché dimostra la grande consapevolezza che Parmenide aveva della sua opera intellettuale. Egli è pervenuto alla tesi di un essere compiuto e omogeneo partendo da una necessità logica e muovendosi di passaggio in passaggio seguendo questa necessità. Certo, Parmenide non riflette sulle leggi logiche, perché oltre a non essere ciò il suo reale interesse (egli ragionava sul Tutto *attraverso il* pensiero e non *sul* pensiero), non possedeva nemmeno gli strumenti atti a questo tipo di riflessione (alla quale comunque ha contribuito).

Ai miei occhi appare molto più complesso capire il passaggio successivo. Una volta affermata (o riaffermata) la solidarietà di pensiero ed essere, Parmenide aggiunge: «Infatti, nient'altro o è o sarà / all'infuori dell'essere, poiché la Sorte lo ha vincolato / ad essere

---

<sup>91</sup> Come sempre rimando all'aggiornamento di Reale in E. Zeller, R. Mondolfo, G. Reale (a cura di), *op. cit.*, Parte prima, vol. III, pp. 218-231.

<sup>92</sup> La forma semplificata del frammento 3, il suo prestarsi facilmente alla citazione, alimenta il sospetto che questo verso derivi da 8.34-36, e sia stato tramandato attraverso un florilegio. È anche vero, però, come ho detto più volte, che le ripetizioni (con leggere variazioni) sono caratteristiche dello stile compositivo parmenideo.

<sup>93</sup> Torno ancora a Calogero, poiché meglio rappresenta la lettura logico-linguistica che io escludo: lo studioso italiano dava alla costruzione di questo passo una notevole importanza, vedendo in quel richiamo all'*espressione* del pensiero attraverso l'essere, la conferma della sua lettura che pone nel verbo «essere» il cardine del pensiero parmenideo.

un intero e immobile». Dopo il richiamo al metodo, si torna a parlare dell'oggetto del discorso, l'essere. Eppure, un legame con quanto detto appena prima sembrerebbe esser rivelato da quel γάρ. E, come abbiamo visto, le parole esplicative in Parmenide sono sempre segni di un nesso soggiacente. Parmenide, del resto, è stato ricordato dalla tradizione come un pessimo poeta, per l'aridità del suo linguaggio, ma non come un rozzo ragionatore. Dunque, che nesso c'è tra il legame essere-pensiero e i versi successivi?

Dal fatto che la Μοῖρα abbia sancito l'interezza e l'immobilità dell'esistente, Parmenide deduce che nulla c'è o ci sarà oltre ad esso; e questa conclusione confermerebbe il nesso tra pensiero ed essere. Esaminiamo i due passaggi separatamente. Per prima cosa, dunque, chiediamoci perché l'interezza e l'immobilità dell'essere escludano l'esistenza dell'altro dall'essere. Il carattere dell'intero (che qui probabilmente comprende in sé sia la totalità che l'integrità) richiede immediatamente l'inesistenza di ogni altro ente all'infuori dell'essere. Qualsiasi altra cosa che fosse oltre l'essere, sarebbe una parte mancante, poiché tutto ciò che è gli appartiene. Dunque, se qualcosa fosse o dovesse nascere in futuro all'infuori dell'essere, minerebbe la sua completezza. Ma perché anche l'immobilità? A ben vedere, questo passo conferma la nostra interpretazione delle ragioni dell'immobilità. Come abbiamo visto sopra, l'esistente è, secondo Parmenide, immobile *perché* intero, completo, perché fa luogo a se stesso. Se ci fosse qualcosa oltre ad esso, non sarebbe più *identico nell'identico*. In altre parole, ci sarebbe un luogo oltre il suo luogo. A questo punto, l'attrazione degli identici che porta gli enti a stringersi tra loro (perché nulla può separarli), attiverebbe il movimento. Per converso, allora, se l'essere è intero e immobile, poiché così stabilito in modo vincolante dalla Μοῖρα, e come mostra del resto la necessità logica con cui tali caratteri sono stati dedotti, nulla può esistere, né ora né mai, oltre l'essere. Ancora una volta si conferma la coimplicazione degli attributi: il ragionamento, attraversandoli, gira su se stesso.

Prima di indagare il significato dell'altro passaggio (quello cioè che conduce al nesso essere-pensiero) è necessario fare alcune osservazioni sui versi appena descritti, in quanto chiamano nuovamente in causa la questione dell'atemporalità. È stato Tarán, come abbiamo visto, a segnalare questo passo, per la presenza del futuro.

In effetti, dire che niente è o sarà oltre l'essere non sembra conciliarsi con l'immagine atemporale dell'essere. Se la mia lettura è corretta, qui il futuro è ammesso, poiché Parmenide starebbe negando che in nessun momento del tempo l'essere potrà divenire incompiuto, avendo qualcosa al di fuori. È questo un modo per negare il futuro (come intendono i sostenitori dell'atemporalità)? Ma se così fosse non si capirebbe perché Parmenide oltre al futuro aggiunge il presente, dicendo «niente è o sarà». E noi sappiamo che l'eventuale atemporalismo di Parmenide si fonda proprio sul presente, il *timeless present* di Owen. Possiamo pensare, allora, che il presente che è qui negato, sia il presente temporale. Ma incorriamo ancora una volta in un problema insuperabile: perché Parmenide da un lato affermerebbe il *timeless present* con un avverbio temporale, *vōv*, e dall'altro negherebbe il presente temporale espresso con un ἔστι senza alcuna specificazione, che meglio si adatterebbe invece all'espressione dell'eternità (e come del resto farà Platone)?

C'è però un'ulteriore osservazione da fare. Se la deduzione dei caratteri termina in 8.33, come sto mostrando, dobbiamo concludere che il carattere dell'atemporalità espresso in 8.5 non trova alcuna ripresa nel frammento, a differenza di ciò che avviene per tutti gli altri<sup>94</sup>. L'ingeneratezza e l'immortalità, l'indivisibilità, l'immobilità e la totalità hanno tutti una sorta di dimostrazione o comunque di sviluppo. Di una ripresa dell'atemporalità, fino a questo punto, non c'è traccia. Noto tuttavia che il verso 8.36 ha almeno un punto di analogia con 8.5, ossia l'ἔσται. Abbiamo visto come in 8.19-20 (nonostante l'oscurità del senso di quel passo) non vi sia alcun legame con 8.5. Qui invece il «niente è o sarà» rievoca fortemente il «non era e non sarà»; non siamo però ancora in grado di comprendere il senso di questo collegamento. Abbiamo detto che in 8.36 non sembra esserci alcun riferimento alla negazione del tempo: dobbiamo, allora, sospettare che sia questo il punto in cui Parmenide ritorna su quel segmento dell'enunciazione dei caratteri tradizionalmente attribuito all'espressione dell'atemporalità (8.5-6), e che sia proprio l'inadeguatezza della lettura tradizionale ad impedirci di compren-

---

<sup>94</sup> Ciò non solo è estraneo alla strategia compositiva di Parmenide, ma nega anche quella circolarità e complicazione dei caratteri dell'essere, che mi pare sia l'aspetto dominante del pensiero dell'eleate.

dere il senso di questa ripresa in 8.36-37. Dunque, una volta reinterpretato 8.5, potremmo forse essere in grado di cogliere il nesso che corre tra i due passi.

Ma per adesso torniamo ai versi. «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». Nulla può esistere al di fuori dell'essere, come abbiamo visto, e questo poiché esso è immobile e intero. Dunque, nemmeno il pensiero può andare fuori dall'essere, perché non vi troverebbe niente. Esso appartiene all'essere, come tutto il resto, e non può che pensare l'esistente. Parmenide è consapevole di questa natura riflessiva del pensiero<sup>95</sup>. Troviamo un accento al pensiero anche nella sezione fisica del poema. Nel frammento 16, peraltro di difficilissima interpretazione, Parmenide, parlando delle membra umane, ad un certo punto aggiunge: τὸ γὰρ πλεόν ἐστὶ νόημα (16.4). Quale che sia la lettura corretta di questo frammento, a me pare estremamente significativa quest'affermazione, poiché, se affiancata a quelle del frammento 3 e di 8.34-36, sembra confermare la reciproca implicazione di essere, pensiero e totalità. È il Tutto, infatti, ciò che si riflette nel pensiero.

Dunque, i primi versi di questa sezione del frammento presentano questa linea di ragionamento: immobilità e interezza determinano necessariamente l'inesistenza di qualsiasi alterità dall'essere; è per questa ragione che il pensiero non potrà essere separato dall'essere. È un altro modo per ritornare sull'impensabilità del nulla; infatti, l'unico altro dall'essere non può essere che il nulla. Ora, è proprio questa la radice degli errori dei mortali, che Parmenide, dopo aver mostrato e argomentato il fondamento della sua dottrina, presenta come ostacoli evitati durante tutta la deduzione. «Per esso saranno nomi tutte / quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere: / nascere e perire, essere e non-essere, / cambiare luogo e mutare luminoso colore.» Questa lista sembra fare da contraltare a quella iniziale in cui comparivano gli attributi dell'essere. Qui c'è, in un certo senso, una sintesi negativa del tragitto percorso, riletto dal punto di vista dei mortali.

---

<sup>95</sup> Torniamo così a quanto diceva Calogero, da me citato a proposito dell'interpretazione corretta del primo verso del frammento 4 (si veda il nostro paragrafo 2.2).

Su questi caratteri negativi, non ci sono grossi problemi di carattere interpretativo<sup>96</sup>. La nascita e la morte, la confusione di essere e non-essere (l'andirivieni degli enti dall'uno all'altro), il movimento e il mutamento mi sembrano limpidamente negati nei versi precedenti<sup>97</sup>. La difficoltà sta nel modo in cui Parmenide presenta questi errori. Egli sostiene che per l'essere<sup>98</sup> tutti questi eventi sono solo nomi. Che cosa vuol dire? Parmenide pensa ad un mero *flatus vocis*? Ciò contraddice l'affermazione del legame stretto che unirebbe il pensare e il dire all'essere. E appare strano che questa separazione del dire dal pensiero dell'essere, avvenga poco dopo la riaffermazione del nesso essere-pensiero. È già la seconda volta che Parmenide sembra contraddirsi di fronte a questo punto: già nel frammento 2 abbiamo visto che la via del non-essere era ritenuta una via «pensabile». Come si supera questa difficoltà? Intanto va detto che questa contraddizione non sembra esser stata causata da una distrazione del poeta Parmenide, poiché nell'ultimo frammento, il 19, troviamo riconfermata la dicibilità del mondo immaginato dai mortali:

οὐτῶ τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καί νυν ἕασσι  
καί μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·  
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι.

---

<sup>96</sup> Concordo con O'Brien sul fatto che quella dei mortali non sia una terza via, quanto uno *sviamento* (O'Brien in P. Aubenque, éd. par, *op. cit.*, vol. I, p. 143). *Contra* F.M. Cornford, *Parmenides Two Ways*, «The Classical Quarterly», 27 (1933), pp. 97-111; K. Reinhardt, *op. cit.*, pp. 32-51. Ma si veda anche L. Couloubaritsis, *Les multiples chemins de Parménide*, in P. Aubenque (éd. par), *op. cit.*, vol. II, pp. 25-43; G. Giannantoni, *Le due vie di Parmenide*, La Parola del Passato, 43 (1988) pp. 207-221; F. Fronterotta, *art. cit.*, pp. 835-855.

<sup>97</sup> Forse solo il riferimento al mutamento esterno aggiunge un elemento nuovo, che però non mi sembra produrre grosse difficoltà ermeneutiche. Non fa problema nemmeno l'inserimento dello stesso *essere* nella lista, poiché esso non può che essere letto in congiunzione con il *non essere*. È, insomma, come se essere e non essere rappresentassero un unico carattere, in sé contraddittorio.

<sup>98</sup> Giusta mi sembra la traduzione di Reale: τῶι (8.38) vale «per esso» e non «perciò». Il che significa che l'errore dei mortali non consiste tanto nel credere veri quegli aspetti, ma di ritenerli veri anche per l'essere intero, e dunque, dato il nesso tra essere e pensiero, razionali (cosa sulla quale lavorerà Zenone).

In questo modo secondo l'apparire queste cose sono nate e ora sono e in seguito cresceranno e poi finiranno;  
ad esse gli uomini hanno posto un nome, per ciascuna come un segno distintivo.

Anche in questo caso, non è forse necessario pretendere un'eccessiva coerenza nel linguaggio parmenideo. Avanzo ugualmente un'ipotesi. Parmenide ha sostenuto più volte che non è pensabile e dicibile che l'essere non sia (o che sia ciò che non è), e che al contrario sono necessari il pensiero e la parola dell'essere (2.7-8; 6.1; 8.7-8, 17). Ritengo che non sia scorretto vedere in questa doppia impossibilità sul nulla (pensiero e parola) una preminenza del pensiero. E del resto, Parmenide in 8.34-36 (come nel frammento 3) lega il solo pensiero all'essere. Possiamo dunque intendere quei rifiuti nel senso dell'impossibilità di pensare il nulla, a cui è legata l'indicibilità di quel pensiero. Il nulla sarebbe impensabile, e il *pensiero del nulla* sarebbe indicibile. Non deve meravigliare questo rinforzo polemico in forma di paradosso. Anche nella prova dell'ingeneratezza Parmenide aveva dapprima negato l'impossibilità del nulla, per poi ammetterla ricavandone un'ulteriore ostacolo. Con ciò, dunque, Parmenide non sta negando che si possano dire e nominare cose senza pensiero. E questo è proprio ciò che egli contesta ai mortali, un dire senza pensiero, un vuoto parlare e non un dire il nulla (che è di fatto indicibile, nel senso che è indicibile il pensiero del nulla). Ed è per questo che egli invita più volte a *pensare*, a seguire il suo ragionamento e le sue confutazioni (come fa in 2.1, 6.2-3, 7.5-6).

Dunque, tutti gli eventi sopra descritti (nascita e morte, essere e non essere ecc.) sono nomi vuoti, poiché introducono la separazione, l'alterità, che nell'essere (e quindi nel pensiero) sono negate. Si mostra così con chiarezza quale sia l'errore dei mortali. Parmenide è adesso pronto per concludere il discorso veritativo, dando un'immagine al prodotto finale del suo ragionamento: la Sfera.

2.3.5. *L'immagine dell'esistente (vv. 8.42-49).*

«Essere» non è «vivere»

αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί  
πάντοθεν, εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι,  
μεσσόθεν ἰσοπαλὲς πάντη· τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον  
οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεὸν ἐστί τῆι ἢ τῆι.  
οὔτε γὰρ οὐκ ἔδον ἐστί, τὸ κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι  
εἰς ὁμόν, οὔτ' ἔδον ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἔδοντος  
τῆι μᾶλλον τῆι δ' ἦσσον, ἐπεὶ πᾶν ἐστίν ἄσυλον·  
οἱ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει.

Inoltre, poiché c'è un limite estremo, esso è compiuto  
da ogni parte, simile a massa di ben rotonda sfera,  
a partire dal centro uguale in ogni parte: infatti, né in qualche modo  
più grande  
né in qualche modo più piccolo è necessario che sia, da una parte o da  
un'altra.

Né, infatti, c'è un non-essere che gli possa impedire di giungere  
all'uguale, né è possibile che l'essere sia dell'essere  
più da una parte e meno dall'altra, perché è un tutto inviolabile.  
Infatti, uguale da ogni parte, in modo uguale sta nei suoi confini.

Giungiamo così al punto 3: Parmenide tira a questo punto le fila del suo discorso. Quello che ottiene è un oggetto di pensiero del tutto compiuto, finito, limitato e dunque perfetto. Il filosofo in questo passo insiste molto sull'uguaglianza interna di tale oggetto, e in pochi versi ribadisce due volte l'inesistenza di un più e un meno, una parte maggiore ed una minore. Tutto è livellato all'interno dell'essere, non c'è il non-essere che impedisca l'unità e l'omogeneità. Parmenide dice che il suo oggetto sta *in modo uguale* nei suoi confini. Questa uguaglianza significa molte cose: 1) l'omogeneità interna della totalità degli enti; 2) l'identità *nel* tempo, il mantenimento dell'identico, la permanenza; 3) l'identità spaziale, l'inesistenza di spigoli, angoli, punte, *abissi e vette*, poiché tutto è livellato, meglio, arrotondato.

Parmenide racchiude, così, tutte le caratteristiche dell'esistente da lui dedotte, nell'immagine della Sfera. Secondo le letture logiche, ci troveremmo qui di fronte al punto di massima ontologizzazione dell'ente parmenideo, il perfetto passaggio dall'ente dicibile a

quello visibile. Io credo, invece, che qui si svela la reale natura dell'essere parmenideo e del piano di pensiero sul quale la riflessione si è mossa, che è contemporaneamente fisico e ontologico. Che la Sfera sia il prodotto di un lungo ragionamento che prende le mosse dall'è logico-verbale è cosa che non convince affatto.

Il solido sferico si offre immediatamente come immagine adatta ad indicare la compiutezza, la perfezione (come confermerà anche Platone, *Ti.* 33b). E tuttavia, anche di fronte all'efficacia icastica di questo passo, si presenta una difficoltà. Parmenide paragona l'essere alla massa (*ὄγκος*) della sfera, e non alla sua superficie. Egli sostiene che a partire dal centro, è dappertutto uguale. Ciò è poco comprensibile, poiché è evidente che solo la superficie ha per ogni suo punto la stessa distanza dal centro<sup>99</sup>. Come fa la massa ad essere tutta uguale?

---

<sup>99</sup> Ancora una volta, Calogero, di cui pure ho mostrato la pertinenza di alcune osservazioni, propone una soluzione del problema che, seppure suggestiva, non ha alcun fondamento. Egli intende questo partire dal centro della sfera, come un aumento progressivo del volume, un farsi sempre più grande, mantenendo però sempre la forma della sfera. Questa proposta ha suscitato dei consensi: R. Mondolfo, *L'infinito* cit., p. 365 s.; G. De Santillana, *The Origins of Scientific Thought*, Chicago 1961, trad. it. *Le origini del pensiero scientifico*, Firenze 1966, p. 107; G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, vol. I, Napoli 1972, pp. 105-106. Tuttavia, essa non è diventata l'interpretazione maggioritaria. Si vedano tra i critici: G. De Ruggero, *La filosofia greca*, vol. I, Bari 1958 (8a ed.), p. 137 n. 116; L. Tarán, *op. cit.*, p. 156; B. van Hagens, *Parmenide*, Brescia 1945, p. 74. Per parte mia osservo che, intesa in questo modo, la sfera dovrebbe necessariamente uscire costantemente dai suoi confini. Calogero può ben dire che questo ampliamento consiste in fondo in uno spostare, un dilatare i confini, che non significa appunto uno sconfinamento, poiché l'irraggiamento della sfera si mantiene uniforme, non essendoci un di più e un di meno, ma un'espansione uguale ovunque. Ma ciò vuol dire non tener conto di un'immagine che, come ogni cosa in Parmenide, non pare essere semplicemente accessoria, vale a dire il riferimento alle catene, i limiti, i ceppi che imprigionano l'essere, lo stringono, impedendogli di uscire da sé. Ebbene, quelle catene rappresentano proprio i confini. Come ha notato bene Casertano, che in un primo momento aveva abbracciato l'ipotesi di Calogero (G. Casertano, *Una nuova lettura di Parmenide*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze», 85, 1974, pp. 379-421), questa soluzione, seppure compatibile con la finitezza dell'essere (perché la Sfera nel suo irraggiamento si mantiene sempre finita, chiusa), implicherebbe l'*illimitatezza*, la mancanza di limiti invalicabili, che contraddice quanto detto più volte da Parmenide (G. Casertano, *Parmenide* cit., pp. 197-198).

Per una volta ancora, la chiarezza del senso generale urta contro il significato letterale dei versi. E ancora una volta credo che il problema non vada sopravvalutato. Se l'immagine della sfera risulta indubabilmente efficace, ciò vuol dire che Parmenide ha comunque saputo rendere l'idea. La Sfera rappresenta chiaramente la perfezione e l'equilibrio, la compattezza e l'omogeneità. E ciò credo che basti.

Il punto vero della questione è, però, un altro. Parmenide immaginava davvero l'essere come una sfera, oppure l'immagine resta una semplice similitudine (ἐναλίγκιον infatti può significare sia «simile» che «uguale») <sup>100</sup>? L'ipotesi di un essere realmente sferico è senza dubbio affascinante, e probabilmente fondata: se Parmenide pensava davvero all'essere come al Tutto, nulla vieta di ritenere che egli lo immaginasse realmente in forma di sfera. Del resto, come dirà Eudemo (fr. 45 Wehrli), non c'è differenza tra il dire che un ente è paragonabile ad una sfera e il dire che è sferico esso stesso.

Non è solo l'equilibrio che l'immagine della sfera offre, a presentare un indubbio vantaggio nella ricostruzione dell'essere. C'è un aspetto che non viene solitamente considerato. La Sfera rispetto alle altre forme permette una sorta di movimento invisibile: può girare su se stessa senza mutare luogo, restando uguale nell'uguale. A rigore, ἀκίνητον e ἀτρεμές negano la locomozione e il tremito, cioè un uscire dal proprio luogo, che il girare su se stessa della sfera impedisce. Mi rendo conto che questa è una semplice congettura, peraltro non necessaria. Il testo non solo non fa alcun riferimento al giro della sfera (a meno di non intendere εὐκυκλον come «ben ciclica, rotante, girante» <sup>101</sup>), ma non dà nemmeno certezza sul fatto che

---

<sup>100</sup> Si veda W. Kranz, *Gleichnis und Vergleich in der frühgriechischen Philosophie*, «Hermes», 73 (1938), pp. 99-122, trad. it. «Comparazione e similitudine nella filosofia greca arcaica», in A. Lami, *op. cit.*, pp. 38-39.

<sup>101</sup> Non sarebbe forse nemmeno necessario accettare in 1.29 εὐπειθός (Plutarco, Sesto Empirico, Clemente ecc.) o εὐφεγγέος (Proclo) al posto di εὐκυκλέος. Il frammento 5, infatti, allude ad un girare su se stessa della verità. A questo proposito noto che alla tesi di una consapevolezza da parte di Parmenide della circolarità del suo pensiero, non si oppone nemmeno il verso 6.9, che chiama παλιντροπος, «che torna indietro», il cammino dei mortali. La differenza sta in ciò: la Verità torna su se stessa andando sempre avanti (come chi gira); il cammino dei mortali, invece, torna indietro in segno d'incertezza, e procede dunque anche al contrario.

Parmenide immaginasse l'essere realmente sferico (nonostante ciò a me appaia molto probabile).

Ciò che Parmenide enfatizza e che, in conclusione, è importante ribadire, è il carattere di compattezza, equilibrio, omogeneità che offre la figura della Sfera. Quest'ultimo gruppo di versi ripete le conclusioni del ragionamento, ricomponendo armoniosamente i vari risultati ottenuti. Non mi sembra che esprima caratteri nuovi.

La rivelazione razionale della Verità si conclude dunque con la composizione di un oggetto, che per Parmenide rappresenta il Tutto, l'intero Essere. Questo approdo fisico-ontologico del ragionamento dell'eleate ha senza dubbio il carattere dell'innovazione nel campo della riflessione cosmologica. Prima di Parmenide, infatti, l'universo era paragonato al vivente (così, ad esempio Anassimene o i pitagorici<sup>102</sup>) e gli si davano, conseguentemente, gli attributi della dinamicità. Parmenide, all'opposto, elimina i caratteri che sono propri di ogni vivente, la nascita, la crescita e la morte. In più deduce l'*inorganicità* dell'Intero, cioè l'assenza di parti, mentre vi era una tradizione precedente che proponeva l'analogia tra le parti del cosmo e quelle del corpo umano (i vari esempi di *μελοθεσία*, il *περί ἑβδομάδων* appartenente al *Corpus hippocraticum*, o il trattato ermetico *κόρη κόσμου*, che trovano tutti antecedenti nelle cosmogonie orientali). Per Parmenide l'intero è *μονομελές* (se la congettura di Wilson è corretta) o comunque *ἄδιαίρετον*: al suo interno è omogeneo, tutto si equivale, non vi è capo o addome, non vi sono gerarchie. Allo stesso modo l'essere parmenideo non si muove, carattere che contraddice più di tutti gli altri l'analogia col vivente. Esso non diviene, né cresce, né decresce, non è più o meno, non ha escrescenze o cavità, è perfetto come una sfera che sta nei suoi confini.

Possiamo pensare che Parmenide fosse consapevole di questa rottura. Alcuni elementi inducono a crederlo. Innanzitutto, il fatto che Parmenide deduce la negazione della morte da quella della nascita e della crescita (sempre che la nostra interpretazione sia cor-

---

<sup>102</sup> «I Pitagorici, al pari di Anassimene, per spiegare la vita e il movimento del cosmo gli hanno attribuita la respirazione: e per via di questa essi fanno provenire al mondo dall'infinito circostante (vuoto = aria) così il fiato, che è condizione della vita, come il vuoto degli intervalli fra le singole cose, che è condizione della loro distinzione e del loro movimento» (R. Mondolfo, *L'infinito* cit., p. 71).

retta) significa che egli pensava ad un oggetto che una volta nato, non può che crescere, svilupparsi e quindi morire. Questi sono, evidentemente, gli attributi di ciò che vive. L'esistente di Parmenide non può accrescersi (per composizione) e non può dunque invecchiare (morendo per decomposizione)<sup>103</sup>. Ancora, la ricorrenza dell'immagine delle catene e dei legami, sembra rivelare, in negativo, ciò a cui Parmenide di fatto pensava (negandone gli attributi). Infatti, le catene immobilizzano e tengono insieme ciò che naturalmente tende a fuggire o a disperdersi. Ma l'essere di Parmenide non ha queste caratteristiche. Perché dunque pensare ad un'immagine così forte? È escluso che questa immagine (come tutto in Parmenide) abbia una funzione meramente esornativa. Ebbene, se pensiamo che il riferimento polemico del filosofo possano essere le teorie vitalistiche dell'universo, con il richiamo alle catene e ai lacci, Parmenide sembra proprio che stia pensando ad un animale immobilizzato, per una superiore necessità.

Una conferma indiretta del fatto che all'origine dell'eleatismo possa esservi un'opposizione alle teorie dell'universo come vivente, la offre anche Melisso<sup>104</sup>, il quale nella lunga deduzione esposta nel

---

<sup>103</sup> Si può, però, fare un'osservazione: Parmenide sembra *separare* nascita e morte, dicendo che né l'una, né l'altra ha concesso la Giustizia (8.13-14). Sarebbe dunque ben strano che nell'argomentazione abbia trattato le due nozioni unitariamente, per poi separarle nella conclusione. È, tuttavia, anche vero che nascita e morte indicano tutto l'arco di esistenza di ogni vivente. Parmenide ha argomentato tenendo unite le nozioni, ma lo sbocco non può che essere la negazione degli estremi di quell'unico processo che è la vita. E in più, siccome il discorso non è teologico, è caratteristico di ogni vivente proprio l'iniziare e il finire; al contrario la tradizione teogonica narrava una storia di nascite di dei, che però non conoscevano la morte. Insistere, come fa Parmenide, su questa negazione coordinata di nascita e morte, è invece un motivo di rinforzo per la nostra lettura.

<sup>104</sup> Tra l'altro, sempre in Melisso troviamo un'altra analogia con Parmenide, e cioè il rapporto immediato tra ingeneratezza e immortalità. Nel frammento 2, infatti, leggiamo: ὄτε τοίνυν οὐκ ἐγένετο, ἔστι τε καὶ αἰεὶ ἦν καὶ αἰεὶ ἔσται καὶ ἀρχὴν οὐκ ἔχει οὐδὲ τελευτήν, ἀλλ' ἀπειρόν ἐστιν. εἰ μὲν γὰρ ἐγένετο, ἀρχὴν ἂν εἶχεν (ἦρξάτο γὰρ ἂν ποτε γενόμενον) καὶ τελευτήν (ἐτελεύτησε γὰρ ἂν ποτε γενόμενον) – *Dacché, quindi, non è provenuto, è, ed anche sempre era, e sempre sarà, e principio non ha, né termine, ma è indefinito. Se in effetti fosse provenuto, principio avrebbe (e infatti sarebbe principiato una volta, se provenuto), e termine (e infatti sarebbe terminato una volta, se provenuto)* (trad. di A. Lami, *op. cit.*, p. 315). Il provenire garantisce non solo l'origine, ma anche la fine. Dobbiamo a Simplicio la versione sistematica del

frammento 7, dedica una buona parte alla negazione del dolore e della sofferenza dell'essere. Questo fatto sorprende, poiché supera i confini del mero discorso *fisico*. La confutazione del dolore si affianca a quella di alterazione, movimento, pluralità, addensamento e rarefazione, finitezza, tutti aspetti che lascerebbero pensare ad un essere già in partenza inanimato. Invece il richiamo al dolore tradisce una «implicita intuizione animistico-teologica (in cui rivive forse anche il Dio-Uno senofaneo) dell'ente come vivente assoluto»<sup>105</sup>. E tuttavia ciò non significa che Melisso immaginasse l'essere come un vivente, ma, al contrario, lascia pensare che egli deducesse i caratteri dell'essere attraverso un'eliminazione di ciò che appartiene al vivente. Così, a partire dal dolore, che è evidentemente il punto della deduzione melissiana in cui più si fa evidente questo presupposto, è possibile reinterpretare in questo senso anche gli altri momenti del suo ragionamento. Solo il vivente può essere soggetto alla sofferenza; ma il vivente ha anche i tratti dell'alterazione, del movimento, di addensamento e rarefazione (si pensi alla respirazione), della divisibilità degli organi, della finitezza del corpo (e quest'ultimo è esplicitamente negato da Melisso nel frammento 9). Resta da capire quanto questo aspetto del pensiero di Melisso dipendesse da Parmenide.

Questi elementi, seppure non aggiungano nulla al quadro che ho ricostruito al fine di indagare la posizione di Parmenide nei confronti della storia dell'eternità, mi sembra offrano comunque importanti spunti di riflessione, poiché ricollocano l'eleatismo nel solco di un dibattito cosmologico di cui, forse, ci sfuggono in dettaglio i termini.

---

ragionamento: con essa la fine verrebbe rifiutata da Melisso per ragioni simmetriche a quelle della confutazione dell'origine. Aggiungo che non è, dunque, necessario sostituire γινόμενον a γενόμενον nel frammento appena visto, come ad esempio propose Calogero, e accetta Reale, il quale in *Melisso* cit., p. 373, così traduce: «infatti, se si fosse generato, avrebbe un principio (avrebbe infatti cominciato a generarsi ad un certo momento) e una fine (avrebbe infatti finito di generarsi ad un certo momento)». E comunque, anche questa traduzione mostrerebbe come per lo stesso Melisso la nascita non è un fenomeno puntuale ma implica un divenire.

<sup>105</sup> G. Calogero, *Studi* cit., p. 88.

2.4. FRAMMENTI 8.50-61, 9, 19.

I MORTALI E IL MONDO DEGLI ENTI

Con il verso 8.49 Parmenide termina il suo discorso intorno alla Verità. Può così iniziare a dedicarsi alle opinioni dei mortali (8.50-61):

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἠδὲ νόημα  
ἀμφὶς ἀληθείης· δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας  
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.  
μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·  
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἐστίν, ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν,  
ἀντία δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ σήματ' ἔθεντο  
χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων, τῆι μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ,  
ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἔλαφρόν, ἑωυτῷ πάντοσε τωῦτόν,  
τῷ δ' ἑτέρῳ μὴ τωῦτόν· ἀτὰρ κάκεῖνο κατ' αὐτό  
πάντῃα νύκτ' ἄδαῆ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθέες τε.  
τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰοκότα πάντα φατίζω,  
ὡς οὐ μὴ ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

Qui pongo termine al discorso che si accompagna a certezza e al pensiero

intorno alla Verità; da questo punto le opinioni mortali  
devi apprendere, ascoltando l'ordine seducente delle mie parole.

Infatti, essi stabilirono di dar nome a due forme

l'unità delle quali per loro non è necessaria: in questo essi si sono ingannati.

Le giudicarono opposte nelle loro strutture, e stabilirono i segni che le distinguono,

separatamente gli uni dagli altri: da un lato, posero l'etereo fuoco della fiamma,

che è benigno, molto leggero, a sé medesimo da ogni parte identico,

e rispetto all'altro, invece, non identico; dall'altro lato, posero anche l'altro per se stesso,

come opposto, notte oscura, di struttura densa e pesante. Questo ordinamento del mondo, veritiero in tutto, compiutamente ti espongo,

così che nessuna convinzione dei mortali potrà fuorviarti.

È questo uno dei passi cruciali del poema di Parmenide. Dalla sua corretta interpretazione dipende la comprensione dell'intera struttura del poema e dell'intento di Parmenide. Nondimeno, esso appartiene al numero dei passi di più difficile interpretazione. Ho ri-

portato anche per questo passo la traduzione di Reale; e tuttavia, in nessun punto come in questo, vale proprio ciò che Reale ha scritto: «Parmenide lo si può tradurre solo se lo si capisce, o, meglio, la traduzione del Poema *Sulla natura* dipende *in toto dal modo in cui se ne intende il messaggio filosofico*»<sup>106</sup>. Dunque, questa traduzione rispecchia una certa interpretazione del passo. Ma numerose sono state le interpretazioni e le rispettive traduzioni.

Come ho ripetuto più volte, non è mia intenzione offrire un'interpretazione compiuta del pensiero di Parmenide, che tenga conto di tutti i problemi da esso aperti. Se mi occupo di questo passo è solo perché, a mio avviso, chi ritiene centrale la tesi dell'atemporalità in Parmenide, potrebbe trovare in questi versi un ulteriore motivo di conferma. Si è visto che in questo passo il filosofo presenta due principi fondamentali del cosmo: il Fuoco e la Notte. Questi due principi vengono ripresi, sebbene con una piccola modifica, nel frammento 9:

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται  
καὶ τὰ κατὰ σφετέρως δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,  
πάν πλεόν ἐστιν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου  
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρῳ μέγα μηδέν.

E poiché tutte le cose sono state denominate luce e notte  
e le cose che corrispondono alla loro forza sono attribuite a queste cose o a quelle,  
tutto è pieno ugualmente di luce e notte oscura,  
uguali ambedue, perché con nessuna delle due c'è il nulla.

Ora, se si interpreta il passaggio di Parmenide attraverso la Porta del Giorno e della Notte come un ingresso nel regno dell'atemporale, questa dualità dei principi del cosmo, Fuoco (o Luce) e Notte, potrebbe coerentemente apparire come la cifra della temporalità nel mondo dei mortali<sup>107</sup>. L'alternarsi di luce e buio segnerebbe il

---

<sup>106</sup> G. Reale, L. Ruggiu, *op. cit.*, p. 16.

<sup>107</sup> Così, ancora una volta, Untersteiner (*op. cit.*, cap. IV, «La ΔΟΞΑ di Parmenide») che ad esempio scrive: «Dunque, quando Parmenide dice πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται non fa altro che riconoscere la realtà di ciò che sta al di qua della 'porta', cioè τὰ δοκοῦντα εἶναι [...]. Dice Parmenide: poiché il mondo della temporalità è luce (giorno) e notte ovunque diffusi, ne segue che 'tutto è pieno unita-

tempo del mondo fisico, in opposizione all'assenza di tempo nel regno della Verità, che è oltre la porta della Notte e del Giorno. Parmenide ha attraversato quella porta, mentre i mortali restano di fronte ad essa, in balia del tempo, senza entrarvi. Restano fuori dai battenti della Verità.

La trattazione delle δόξα è stata interpretata in molti modi, ho detto. Con un certo grado di arbitrarietà, trascurando differenze a volte essenziali, possiamo ridurre il numero di tali letture a due fondamentali alternative: 1) nella seconda parte del poema Parmenide esprimerebbe idee sue, che vanno in qualche modo armonizzate con quelle espresse nella prima parte; 2) Parmenide, al contrario, starebbe presentando illusioni necessarie o idee erranee, non sue (o *non più* sue), comunque opposte e non comunicanti con quelle mostrate nella parte sulla Verità<sup>108</sup>. La lettura atemporalista si adatta bene ad entrambe queste linee interpretative. Nel primo caso, Parmenide offrirebbe una visione compiuta del cosmo, sia nel suo fondamento, che nella sua apparenza (o nella realtà derivata, manifestazione del fondamento, o, ancora, semplicemente nell'altra faccia del tutto). L'Intero avrebbe così due volti, quello atemporale e quello temporale<sup>109</sup>. Nel secondo caso, invece, il tempo apparterebbe alla serie delle opinioni errate. La verità è senza tempo, e il mondo delle apparenze illusorie si manifesta proprio nell'inganno del tempo, così come nel mutamento e nel molteplice.

Ora, non si può intedere questo passo, senza tenere conto dei versi finali del frammento 1, in cui la Dea anticipa a Parmenide le tappe del suo discorso (1.28b-32):

---

mente di luce (giorno) e di notte oscura [...]» (pp. CLXXXV-CLXXXVI). Importante è il riferimento che Untersteiner fa al fatto che nella δόξα Parmenide parli degli astri: «Se la δόξα è il dominio della temporalità, essa non poteva raffigurarsi, nel suo fondamento essenziale, in altro modo che in un reciproco rapporto di astri, poiché essi sono appunto i misuratori e, perciò, i creatori del tempo. Fu merito di Parmenide l'aver fissato entro l'unità di una filosofia metodicamente costruita la temporalità di origine astrale di fronte alla atemporalità dell'assoluto éόν» (p. CXCIV).

<sup>108</sup> Rimando a E. Zeller, R. Mondolfo, G. Reale (a cura di), *op. cit.*, Parte prima, vol. III, pp. 292-319.

<sup>109</sup> Così, ad esempio, oltre a Untersteiner, anche W.R. Chalmers, *Parmenides and the Beliefs of Mortals*, «Phronesis», 5 (1960), pp. 5-22.

χρεὼ δέ σε πάντα πυθέσθαι  
ἤμην ἀληθείης εὐκυκλέος ἀτρεμῆς ἦτορ  
ἦδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.  
ἀλλ' ἔμψης καὶ ταῦτα μαθήσεαι, ὡς τὰ δοκοῦντα  
χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περ ὄντα.

Bisogna che tu tutto apprenda:  
e il solido cuore della Verità ben rotonda  
e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza.  
Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono  
bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso.

L'ultimo verso riproduce la stessa difficoltà di traduzione-interpretazione dell'ultimo passo del frammento 8: anche per esso, infatti, l'interpretazione fonda la traduzione. Le traduzioni che ho riportato riflettono la posizione di Reale e Ruggiu di rivalutazione delle δόξαι. Le opinioni descriverebbero la manifestazione positiva (e non illusoria) della Verità, e dunque esprimerebbero idee dello stesso Parmenide. Reale però mantiene delle riserve su questa posizione radicale <sup>110</sup>. È certo difficile oggi credere ancora che la seconda parte sia dedicata ad un elenco sistematico di falsità <sup>111</sup>. Al tempo stesso il verso 8.50 pone con chiarezza un dato, vale a dire che Parmenide sta presentando *ciò che i mortali stabiliscono*. Non c'è apparenza o manifestazione, ma, appunto, *opinione*. E se teniamo a mente il giudizio che più volte Parmenide ha dato dei mortali, è evidente che la presentazione delle opinioni dei mortali non può che avere una connotazione negativa.

Va tenuto conto del fatto che della seconda parte del poema ci sono rimasti pochi versi, che ci impediscono di riconoscerne la struttura. Non sappiamo, dunque, se la δόξα fosse al suo interno divisa tra un'esposizione critica ed una, invece, positiva, nella quale Parmenide proponeva le sue teorie. È, secondo me, possibile che in 8.50-61 Parmenide faccia riferimento ad una cosmogonia diffusa nel contesto eleatico. Il termine δόξα indica, infatti, sia l'*opinione* sia la *fama*, la popolarità (che la teoria di un sapiente non può avere

---

<sup>110</sup> Sull'opera di Reale e Ruggiu, si veda F. Ademollo, *Vecchi e nuovi contributi all'interpretazione parmenidea*, «Prometheus», 20 (1994), pp. 27-43.

<sup>111</sup> Dobbiamo ad alcuni autori italiani la più forte riaffermazione del valore positivo della seconda parte del poema: Untersteiner, Ruggiu, Casertano, Cerri.

re). Qui insomma l'eleate presenterebbe polemicamente una tradizione cosmogonica popolare (che viene dal passato: κατέθεντο), e non una teoria di sapienti. Se ammettiamo che Parmenide nella parte sulla Verità abbia polemizzato con la fisica ionica (cosa che non possiamo escludere), dobbiamo dedurre che egli manteneva una distinzione tra sapienti, con i quali discutere, e mortali che nulla sanno. Parmenide, allora, fa dire alla Dea (versi finali del frammento 1) che ella presenterà la Verità e le opinioni dei mortali, ma anche il modo in cui i contenuti delle opinioni (τὰ δοκοῦντα) esistono davvero all'interno del Tutto. Le opinioni popolari sull'origine del cosmo sono errate, ma ciò non vuol dire che le cose di cui esse parlano non esistano affatto: e Parmenide dirà, appunto, in che modo esse esistono nel Tutto. A me pare possibile, allora, che vi sia una *pars destruens* e una *pars costruens* nella sezione sulle opinioni.

Su quale sia, poi, la cosmogonia con cui Parmenide non poteva che polemizzare, avendo egli immaginato un Tutto senza nascita, si può avanzare un'ipotesi. Ho già mostrato i legami che uniscono Parmenide alla teogonia esiodea: «Esisteva tuttavia in Grecia un'altra versione, o meglio, interpretazione, della stessa antichissima teogonia, che poneva al centro del grande processo creativo in primo piano fra le primordiali forze generatrici non la Terra ma la Notte, la dea Νύξ. È questa la versione che si suol chiamare 'orfica' perché accolta e rielaborata al lume di complesse dottrine mistico-filosofiche [...]. Nota a noi da una documentazione spesso tardissima e contrastante, risale, nei suoi elementi fondamentali, almeno al VI secolo a. C. sì che già ne possiamo cogliere l'eco in un coro di Aristofane [Uccelli 694 s.]»<sup>112</sup>. La Notte genererà per primo Eros, come conferma anche il frammento 13 di Parmenide<sup>113</sup>. Eros è il Πρωτόγονος, detto anche Φάνης, il *risplendente*, l'*infuocato*, poiché il suo corpo irraggia una luce accecante (fr. 86 Kern). Alle origini di questa cosmogonia ci sono, dunque, gli elementi di cui ci occupia-

---

<sup>112</sup> L.A. Stella, *Mitologia greca*, Torino 1956, p. 8. La distinzione della teogonia orfica tra principio luminoso e principio tenebroso, a volte reso nella opposizione tra *Etere* e *Chaos*, corrisponde, con tutta probabilità, all'opposizione iranica tra luce e tenebre, *Ohrmazd* ed *Abriman*.

<sup>113</sup> πρώτιστον μὲν Ἔρωτα θεῶν μητίσαστο πάντων (e primo di tutti gli dei pensò Eros).

mo: Notte e Fuoco-Luce. E che vi siano tracce orfiche in Parmenide stanno a dimostrarlo il *πολύποινος*, che accompagna *Dike* in 1.14, e che troviamo, come ho già avuto modo di dire, oltre che in Parmenide, soltanto in un frammento orfico (fr. 158 Kern), ma anche la stessa descrizione della discesa agli inferi del proemio e la possibile identità della Dea con Persefone. Ciò proverebbe la conoscenza di questa cosmogonia da parte di Parmenide, e il rapporto, direi dialettico, con essa. Se poi facciamo caso alle testimonianze che parlano di una formazione pitagorica di Parmenide, l'ipotesi potrebbe trovare un ulteriore elemento di conferma.

Non ho modo qui di approfondire questa idea, che resta per me solo un'ipotesi di lettura, dettata da uno sforzo di contestualizzazione del passo, nella convinzione che nel momento in cui Parmenide riferisce ciò che i mortali «stabilirono», difficilmente sta esponendo idee sue. Ora, comunque vengano interpretati i primi versi della *δόξα*, a me pare evidente che l'idea di un significato temporale dei due principi, Fuoco-Luce e Notte, non possa essere accettata. Parmenide insiste sulla separazione *sincronica* dei due momenti, e non su di un loro avvicendamento. Che poi questi principi primi delle cose abbiano come riferimento originario l'alternarsi di buio e luce, cioè di notte e giorno, mi pare un'ovvietà. Ma ciò è patrimonio del mito e delle prime forme di riflessione sul cosmo. La prima semantizzazione del tempo avviene proprio a partire dall'osservazione dei movimenti astrali. E tuttavia, il passaggio qui è dal fenomeno astrale alla narrazione mitica, e da questa alla concettualizzazione filosofica: attraverso questi passaggi, luce e notte hanno perso il loro carattere di evento, per diventare principi sostanzializzati, con caratteri opposti: benigno e leggerissimo il primo, denso e pesante il secondo. Tutto è pieno dell'uno e dell'altro, riferisce Parmenide. Sarebbe strano, invece, che il filosofo ripercorresse a ritroso questa astrazione, per tornare al fenomeno originario e indicare con esso lo scandirsi del tempo, senza tra l'altro (per quanto ci risulta) far riferimento al passaggio che il tempo ammette da un principio all'altro. Dunque l'errore o la differenza dalla Verità, in questa prima *δόξα*, starebbe nella separazione simultanea dei due principi, nella compresenza di una dualità, nella rottura contemporanea dell'unità, e non nel loro avvicendamento. Con ciò non escludo del tutto la possibilità di un rapporto tra Notte e Giorno del frammen-

to 1 e Notte e Luce-Fuoco dei frammenti 8 e 9. Abbiamo visto quale sia, a mio avviso, il senso dell'immagine della porta nel proemio: nulla vieta di immaginare un nesso tra questa figura e quelle della seconda parte del poema (proprio in forza dell'interpretazione 'orfica' che può essere data di entrambe). Ciò che mi sento di escludere è la loro concettualizzazione in senso atemporalista.

Ma nella seconda sezione del poema troviamo un altro frammento che potrebbe riproporre la questione del tempo, ossia l'ultimo, il 19, che ho già citato:

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφν τάδε καί νυν ἔασι  
καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα·  
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἑκάστωι.

In questo modo secondo l'apparire queste cose sono nate e ora sono e in seguito cresceranno e poi finiranno;  
ad esse gli uomini hanno posto un nome, per ciascuna come un segno  
distintivo.

È stato Mourelatos, come abbiamo visto, ad indicare questo frammento come un'evidenza del significato temporale dato alla sezione sull'opinione da Parmenide, poiché esso ricalcherebbe la formula «era, è, sarà» contrapposta alla stabilità fuori del tempo dell'essere. Ho già mostrato i motivi della mia perplessità, sostenendo che qui, al contrario della formula eraclitea (e melissiana), non abbiamo un'affermazione della perpetua permanenza, ma proprio quella opposta dell'incessante vicenda dello sviluppo degli enti. Le opinioni e le teorie corrette espresse nella seconda sezione (prima di questo frammento, che probabilmente chiudeva l'intero poema) hanno mostrato le cose che nascono, crescono e muoiono. È importante notare quest'ultimo momento del mutamento degli enti, la morte. Parmenide dice *τελευτήσουσι*, «finiranno» come «giungeranno a termine, compimento». Tornano alla mente altri termini incontrati nella deduzione, apparentati etimologicamente a questo: (*οὐκ*) *ἀτελεύτητον*, *τετελεσμένον*. Ma nel caso dell'essere, la compiutezza indicava uno stato permanente, anzi la negazione del mutamento; al contrario per gli enti si tratta di un «compiersi» che, proprio perché si realizza attraverso il mutamento e lo sviluppo, non può che concludersi con la fine.

E infatti Parmenide, in questi frammenti, presenta gli enti a cui i mortali hanno dato nome, come gli astri, la Luna, il Sole, il maschio, la femmina. Non c'è dunque l'intero esistente (ossia l'essere) che si può dire resti *anonimo*, non c'è la totalità, ma ci sono i vari enti, diversi tra loro e in trasformazione. Parmenide parla ad esempio del sesso del nascituro. È quindi questo un mondo in cui la nascita è ammessa. Ciò che non è ammesso è la nascita dell'*Essere*. Un ente può nascere da un altro ente, ma l'essere intero non può nascere che dal non-essere. Non appartiene a Parmenide l'idea che un ente non possa nascere *nemmeno* da un altro ente. Più volte il filosofo ha usato nel frammento 8 il termine «tutto»: esso è l'intero che non nasce e non muore, che non si trasforma, che è omogeneo e non si sposta da suoi confini. Ma gli enti nascono, si trasformano e muoiono nell'intero.

Non è vero che nella sezione sulle opinioni, la parte in cui Parmenide presenta le sue idee fisiche, egli starebbe trattando del mondo dei *sensi*, come apparenza e visibilità (e quindi, per alcuni, illusione). Nel frammento 18, Parmenide parla dell'incontro tra semi maschili e femminili, che a rigore non si vede. Così come la cosmologia tratta di ciò che l'uomo non vede: le sfere celesti, l'ordine soggiacente al movimento degli astri. Sarebbe ben strano che Parmenide parlasse di illusioni che nessuno ha visto: ciò di cui parla, infatti, non sono manifestazioni, fenomeni, apparenze, in forma di descrizioni. Sono vere e proprie *teorie*, letteralmente «visioni» di ciò che non è immediatamente visibile. Qual è la differenza, allora, dalla parte sulla Verità? Io direi che la differenza sta nel metodo. Con la deduzione parmenidea noi siamo di fronte non ad una teoria, ma ad un *teorema*. La teoria esprime una visione, il teorema deduce per necessità. E siccome Parmenide ha mostrato il nesso stretto che lega pensiero ed essere (e intende l'essere come l'Intero), è evidente che può esserci «certezza» (fermezza di pensiero, connessione necessaria) solo sul Tutto. Ed è per questo che Zenone potrà poi mostrare per paradosso l'irrazionalità del movimento e del molteplice. Perché la ragione sa pensare solo la stabilità e l'interezza dell'essere tutto.

È, allora, questo intero razionale al di fuori del tempo, mentre i suoi enti ne sono immersi? Il frammento 19 dice: le cose nascono, crescono e finiscono. Al contrario, nella parte sulla Verità si era

detto che l'Intero non nasce, non si sviluppa e non muore. L'opposizione non gioca sul tempo, ma sul mutamento. In entrambi i casi, Verità e opinione, Parmenide non fa riferimento alcuno al tempo; ma se lo facesse, più che una negazione, dovremmo al contrario aspettarci un'affermazione: quella di un tempo infinito nel quale le cose *sempre* mutano, che è lo stesso tempo nel quale l'Intero, invece, non muta *mai*.

## 2.5. CONCLUSIONI. LA SOLITUDINE DEL VERSO 8.5

Alla fine del paragrafo 2.3.1. mi ero proposto di verificare 1) la priorità dell'ingeneratezza come apertura del ragionamento; 2) la connessione tra i caratteri di totalità, integrità e immobilità; 3) la deduzione dell'atemporalità da questi ultimi. Al tempo stesso intendevo chiarire i due elementi oscuri del prospetto iniziale, *senza fine* e *adesso*.

Come abbiamo visto, nello schema iniziale del frammento 8 Parmenide aveva posto per primi l'ingeneratezza e l'immortalità, e di questa priorità abbiamo avuto conferma nell'ordine della deduzione (8.6-21). A questi seguivano i caratteri di totalità, indivisibilità e immobilità (ὄλον, μονομελές, ἀτρεμές). Anche questa sequenza è stata confermata. L'inezienza veniva già dimostrata all'interno del discorso su ingeneratezza e immortalità (8.11), per poi essere ripresa più volte successivamente. Seguivano i versi dedicati all'indivisibilità (8.22-25) e all'immobilità (8.26-33). Tali caratteri non ci sono apparsi come slegati tra loro, bensì connessi, accomunati dal rifiuto del nulla. Sono dunque confermati i punti 1 e 2.

Troviamo poi un vuoto allorché, nel prospetto iniziale, dopo ἀτρεμές incontriamo ἀτέλεστον e il verso 8.5-6. Se ἀτέλεστον significasse davvero «senza fine» ci troveremmo di fronte ad una rottura della struttura argomentativa, poiché esso non viene affatto tematizzato nel ragionamento: appare dunque come un'immotivata ripetizione di *immortale* del verso precedente. È vero che al verso 8.27 troviamo ἄπανστον, che sembrerebbe un suo sinonimo: ma è anche vero che quest'ultimo carattere è accompagnato da ἄναρχον, ed in riferimento esplicito a *ingenerato* e *immortale*. La ragione per la quale

Parmenide al verso 8.4 avrebbe proposto ἀτέλεστον senza un termine corrispettivo per «senza inizio», e per di più appena dopo aver presentato proprio *ingenerato e immortale*, è cosa che mi sfugge<sup>114</sup>.

Così come non è tematizzato ἀτέλεστον, allo stesso modo non è ripreso νῦν, che sembrava l'elemento centrale dell'affermazione dell'atemporalità. Ma è proprio l'atemporalità a non comparire più nella deduzione: e quindi non solo essa non è ricavata dalla triade totalità-integrità-immobilità, come ci aspettavamo al punto 3, ma non sembra essere affatto trattata<sup>115</sup>. In nessun frammento, infatti, abbiamo visto riferimenti chiari o impliciti all'atemporalità (o comunque al tempo<sup>116</sup>). L'asserzione del verso 8.5-6 non ha alcuno sviluppo ulteriore e tanto meno una dimostrazione, al contrario di ciò che avviene per tutti gli altri caratteri. È da escludere, come ho già anticipato, che quel verso non appartenga al prospetto iniziale dei caratteri, ma alla dimostrazione dell'ingeneratezza; e ciò intanto perché compaiono altri caratteri (ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές oppure οὐλοφύες), ma poi anche perché non si capirebbe in quale altro modo

<sup>114</sup> Proporrò una soluzione diversa nel capitolo 3, dopo aver meglio impostato il problema. Da questa soluzione ricaverò una possibile spiegazione della questione dell'atemporalità in Parmenide.

<sup>115</sup> Va però ricordato che al verso 8.36 abbiamo notato un'analogia con 8.5, e che nello stesso passo (8.36-38) si fa riferimento proprio all'immobilità e all'interezza. Non siamo però riusciti a ricavare da quel passo alcuna relazione con la negazione del tempo, il che ci ha indotti a pensare che solo reinterpretando 8.5 sia possibile decifrare il senso di quest'analogia, come cercherò di fare nel prossimo capitolo. Per tornare alla nostra analisi, se è vero che non ricaviamo alcun rapporto tra atemporalità e totalità-integrità-immobilità, troviamo invece conferma del fatto che l'atemporalità non ha alcuna relazione con l'ingeneratezza, come al contrario si credeva in passato: i versi che dovrebbero sancire questa corrispondenza, 8.19-20, pur nella loro oscurità, ci sono sembrati estranei alla problematizzazione del passato e del futuro.

<sup>116</sup> Con ciò intendo i temi di cui intenzionalmente Parmenide si occupa di volta in volta. Ad esempio in 8.10 il filosofo utilizza l'espressione ὅσπερ ἢ πρόσθεν, che ha a che fare indubbiamente con il tempo. Ma il tema su cui verte quel verso è la generazione dal nulla, mentre quell'espressione temporale ha solo un ruolo nella strutturazione dell'argomento (per quanto, come ho mostrato nel commento, un ruolo centrale). Che poi essa riveli una certa concezione del tempo è cosa che io sostengo con forza, consapevole del fatto che, appunto, questa espressione resta la spia di un presupposto che qui è in gioco, e non che sia un riferimento intenzionale (e obliquo) a quella concezione.

questo verso potrebbe servire alla dimostrazione dell'ingeneratezza, se non in quello molto problematico di Calogero. Del resto, il ragionamento sulla nascita sembra iniziare chiaramente dalla domanda di 8.6, e quindi dopo il verso 8.5: «Quale origine, infatti, cercherai di esso?». Che poi Parmenide abbia immaginato l'atemporalità, cioè la sua idea più innovativa e complessa, senza offrire alcuna spiegazione, ed esprimendola soltanto in funzione della dimostrazione dell'ingeneratezza, che è al confronto un'idea più banale, mi sembra del tutto bizzarro.

Ma anche il motivo filosofico della negazione del tempo ci è sembrato estraneo alla dottrina parmenidea. Ci è parso che il tema fondamentale del pensiero dell'eleate, che attraversa tutta la deduzione, fosse la completezza dell'essere, la quale si manifesta proprio nella permanenza, cioè nel mantenimento necessario dell'identità. All'opposto, il mondo degli enti introduce la trasformazione, l'incompletezza, la dissipazione, che Parmenide rifiuta per il Tutto. L'opposizione tra permanenza e trasformazione non sembra coinvolgere affatto il tempo. Sarebbe singolare, del resto, che ci trovassimo di fronte ad una doppia opposizione tra ciò che permane ed è fuori dal tempo, e ciò che si trasforma nel tempo. Ogni opposizione implica sempre un elemento comune, un piano di confronto. Questo piano credo che sia rappresentato proprio dal tempo: ciò che si trasforma nel tempo è opposto a ciò che nel tempo permane. Ma il tempo, si badi, vale qui come un *presupposto*, sul quale Parmenide nulla dice poiché non è un problema che ha affrontato. Se così non fosse, l'opposizione tra permanenza e trasformazione avrebbe poco senso, mentre dominerebbe quella tra tempo e non-tempo, che, dopo la lettura dei frammenti, mi sembra del tutto marginale, poiché limitata, fino a prova contraria, al solo verso 8.5.

A tutto ciò vanno aggiunti quei nodi testuali segnalati da Albertelli, Fränkel, Tarán e lo stesso Mondolfo, che mettevano in crisi l'interpretazione dell'atemporalità. Il senso dei passi in questione ci è parso inequivocabile, e ogni tentativo di una loro reinterpretazione in senso atemporale destinato al fallimento. Di conseguenza, gli argomenti proposti da questi studiosi si sono rivelati validi. Ne ribadisco le ragioni:

1. *L'argomento di Mondolfo.* L'espressione ὅσπερ ἢ πρόσθεν (8.10) rimanda ad una concezione del tempo come *contenente*, un tem-

- po assoluto, indipendente dalla successione degli accadimenti. La serie prima-poi è applicabile persino al nulla, in cui nulla accade. Ciò dimostra che il tempo, per Parmenide, non richiede necessariamente il divenire ed è dunque compatibile anche con l'essere immutabile. Ciò che fa problema nel nulla per la nascita dell'ente, non è tanto l'esistenza del tempo, quanto l'inesistenza di un momento privilegiato che giustifichi la nascita, un momento in cui vi sia una ragione sufficiente alla generazione.
2. *Gli argomenti di Albertelli e Fränkel.* Il riferimento all'infinità temporale contenuto in ἀναρχον ἀπαυστον (8.27) e quello alla permanenza contenuto in μένειν (8.29-30) si rinforzano a vicenda, contribuendo assieme all'espressione di una *durata infinita*. Ritenerne che l'esistente non abbia inizio e fine perché non è nel tempo, e sia permanente nel senso di un permanere in sé fuori dal tempo, è certamente possibile; ciò nondimeno equivale di fatto a non leggere il passo per quello che dice, ma per ciò che può dire alla luce di 8.5. Tanto più che *senza inizio* e *senza fine* ritraducono esplicitamente *senza nascita* e *senza morte*, che sono stati dimostrati attraverso l'esclusione del nulla e non del tempo. Per quanto riguarda la permanenza, è vero che «restare identico nell'identico» può essere un'espressione dell'atemporalità come un essere in sé; ma è anche vero che il tema della permanenza nel tempo si è rivelato un motivo centrale nel poema, in contrapposizione alla trasformazione nel tempo dei singoli enti: come abbiamo visto, ritradurre quest'alternativa nella dicotomia tra tempo e non-tempo significa svuotare di senso quella opposizione.
  3. *L'argomento di Tarán.* Nell'espressione «niente è o sarà oltre l'essere» (8.36-37) è chiaramente presupposta l'esistenza del futuro. Non si può pensare che così si neghi proprio il futuro (poiché *niente ci sarà*), in quanto Parmenide dice anche «niente è oltre l'essere»; egli accompagna il presente al futuro. Come ho già detto, non è pensabile che il presente che qui è negato sia il presente temporale, venendo così a crearsi questa strana situazione: in 8.5 l'atemporalità è espressa con un avverbio temporale (vōv) e in 8.36 il presente temporale è espresso da un «è» senza alcuna specificazione (che invece sarà il modo in cui Platone presenterà l'assenza del tempo). Il verso 8.36 dunque mira a ne-

gare l'alterità e non il tempo futuro (assieme al tempo presente): il che significa che Parmenide ammetteva l'esistenza futura. E però, a fronte di tutti questi indizi resta il verso 8.5, con la sua negazione chiara di passato e futuro. Ammettiamo pure che tutti questi elementi possano essere il segno di un'incertezza, una titubanza nel pensiero di Parmenide, una padronanza ancora imperfetta della sua più preziosa conquista intellettuale. Ma chiediamoci, allora, come sia giunto Parmenide all'atemporalità. Abbiamo visto nel capitolo 1 che le letture classiche proponevano due argomenti indipendenti tra loro, per fondare l'atemporalità: l'argomento fisico (l'atemporalità discende dall'immutabilità) e l'argomento logico-ontologico (l'essere non era e non sarà, perché «era» e «sarà» significano «non è»). L'analisi del frammento 8 ha confermato il fatto che essi sarebbero due argomenti impliciti nel ragionamento parmenideo, poiché il filosofo non ne ha parlato.

Il primo argomento è stato oggetto di critica da parte di alcuni degli studiosi che rifiutano la lettura classica, i quali hanno sostenuto che non abbiamo elementi per ritenere che Parmenide presupponesse la stretta implicazione di tempo e mutamento. Va però notata una cosa. Porsi il problema se il tempo nel pensiero arcaico implicasse la processualità, può significare formulare uno pseudo-problema, se il tempo a cui pensiamo è la nozione indicata dal termine greco corrispondente al nostro. Infatti, il problema che logicamente lo precede è proprio quello che riguarda questa corrispondenza linguistica. Dobbiamo chiederci: il pensiero arcaico riuniva sotto un unico concetto tutti i fenomeni temporali? Il riconoscimento di χρόνος come il corrispondente greco del nostro «tempo» apre, com'è noto, molti problemi: da un lato proponiamo una *traduzione*, nel senso letterale di *trasferimento* di senso; dall'altro mostriamo i contrasti esistenti una volta riconosciuta l'unità concettuale di fondo (quella che permette la traduzione: senza l'unità la traduzione sarebbe impedita). Ma questo trasferimento può avere un certo grado di arbitrarietà. La nozione contemporanea di tempo sopporta sedimentazioni semantiche del tutto estranee a quello stadio linguistico (come si è visto nell'introduzione). Per cogliere allora un corrispettivo concettuale, di solito si procede con l'accerchiare il tempo greco antico attraverso l'esame di più nozioni, che oggi facciamo confluire nell'unitario *tempo*, ma che allora avevano vita autonoma,

come ad esempio: καιρός, αἰών, ἐνιαυτός<sup>117</sup>. Possiamo, però, immaginare che altri aspetti del tempo (nell'attuale senso complessivo) non solo non fossero riconosciuti immediatamente come tali, ma non avessero a disposizione un termine concettuale di riferimento. Anche presupponendo che il tempo-χρόνος non implichi processo e mutamento (come hanno sostenuto ad esempio Tarán e Whittaker), per quale ragione ciò dovrebbe valere anche per la *temporalità dell'essere* espressa (oggi come allora) nelle forme verbali del verbo essere? Per noi *tempo* equivale alla tripartizione passato, presente, futuro espressa da *era*, *è*, *sarà*. Quello che dobbiamo chiederci, allora, è se questa temporalità implicasse processo, e non se lo implicasse il tempo in sé. Ed è un problema molto più complesso di quello del concetto di tempo, proprio perché manca un termine unitario di riferimento.

Una traccia in questo senso, abbiamo visto, la offre il verso 8.10 con ὅσπερον ἢ πρόσθεν, che implica la visione di una serie temporale (la *serie B* di McTaggart) del tutto indipendente dal divenire e dalla concettualizzazione di χρόνος. Del resto, Parmenide non nomina mai χρόνος (se non in un passaggio di Simplicio, che la critica ha unanimemente giudicato corrotto). La sua atemporalità, dunque, non passa dal rifiuto di questa nozione. Avrebbe potuto giustificare il rifiuto dell'*era* e del *sarà* attraverso l'immutabilità, ma è cosa che non ha fatto. Persino Platone non avrebbe dato per scontato questo elemento, giustificando esplicitamente il suo rifiuto di *era* e *sarà* attraverso il riconoscimento del fatto che essi sarebbero dei 'movimenti'. Perché Parmenide, che ha giustificato ogni aspetto dell'essere, avrebbe lasciato senza spiegazione questo punto?

Il problema maggiore dell'argomento fisico è dato dalla concezione dell'eternità di Melisso. Il filosofo di Samo, come si è ricordato nell'introduzione, attribuì all'essere un'eternità di tipo dura-

---

<sup>117</sup> Si veda lo studio della Philippon, *art. cit.*, pp. 81-97. Per alcune ricognizioni generali: A. Levi, *Il concetto di tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca sino a Platone*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 11 (1919), pp. 44-68, 119-137, 255-278, 371-405; A.-H. Chrout, *The Meaning of Time in the Ancient World*, «New Scholasticism», 21 (1947), pp. 1-70; E. Degani, *ΑΙΩΝ da Omero ad Aristotele*, Padova 1961. In tutti questi studi non mancano accenni a Parmenide.

zionale («è e sempre era e sempre sarà»). Ciò dimostra inequivocabilmente che per un continuatore della filosofia parmenidea, che accettava l'idea dell'immutabilità del tutto, il tempo avesse ancora un senso, e dunque che il principio della reciproca implicazione di tempo e divenire non fosse un presupposto indiscutibile della scuola eleatica, e tanto meno della concezione greca del tempo.

Ma come si è visto, alcuni studiosi hanno creduto di riconoscere nella negazione del non-essere la vera giustificazione dell'atemporalità. Questo secondo argomento (che ho chiamato logico-ontologico) a me sembra il più solido, poiché è in linea con il pensiero parmenideo (che basa le sue deduzioni sull'esclusione del nulla), ed è del tutto indipendente dal complicato rapporto tra tempo e cambiamento. Inoltre esso spiega bene perché Parmenide neghi proprio l'*era* e il *sarà* (identificati con il *non è*). Questa solidità, poi, ai miei occhi appare accresciuta dal fatto che nessuno studioso tra gli avversari della lettura classica, a quanto mi risulta, lo ha discusso<sup>118</sup>.

Ora, questi indubbi vantaggi del secondo argomento si accompagnano ad alcuni problemi che non possono essere trascurati. Intanto osservo che se Parmenide non avesse fondato l'atemporalità sulla negazione del divenire, il rapporto tra l'eleate e Platone su questo punto verrebbe ulteriormente compromesso. Non solo Platone, al contrario di Parmenide, oltre all'*era* e al *sarà* rifiuta l'*adesso*, ma fonda questi rifiuti, come ho appena detto, sul fatto che quegli

---

<sup>118</sup> Tarán ha insistito sul fatto che ad un'unica condizione Parmenide avrebbe potuto immaginare l'atemporalità, e cioè se fosse stato consapevole del nesso tempo-mutamento. Egli ha tuttavia di fatto riconosciuto e ammesso l'argomento logico-ontologico, allorché ha scritto: «Parmenides in line 20 is not denying past and future as such; he is aware, to be sure, that to say 'Being was' or 'Being will be' implies that Being does not exist now and, since that amounts to the assertion that non-Being exists, he declares it impossible. This is not to say, however, that he was aware that time is a measure of process and that past and future always imply process» (*Parmenides* cit., p. 180). Il ricorso finale all'argomento fisico, in modo da impedire che questa considerazione potesse trasformarsi in sostegno alla lettura atemporalista, dimostra come Tarán abbia intravisto questo supporto alla tesi avversaria da parte dell'argomento logico-ontologico. Ciò di cui invece Tarán non si è accorto è che i due argomenti, come vedemmo, sono del tutto indipendenti: non basta quindi mostrare l'impossibilità dell'argomento fisico per invalidare l'argomento logico-ontologico.

aspetti sarebbero dei «movimenti». Platone, dunque, sostiene chiaramente la sua idea di atemporalità attraverso l'argomento fisico. Come intendere allora questa doppia differenza tra Parmenide e Platone? Platone ha corretto Parmenide, lo ha frainteso o la sua è un'idea del tutto indipendente dal poema parmenideo? E se Platone lo ha frainteso, potremmo chiederci se la stessa atemporalità non facesse parte di quel fraintendimento.

Ciò di per sé non inficia la validità di questo argomento, i cui limiti sono altri. Ho già mostrato come questo tipo di argomentazione avrebbe esposto il ragionamento parmenideo ad un'aporia, della quale difficilmente l'eleate non si sarebbe accorto, se attribuiamo al suo discorso tale sottigliezza logica. Da un lato egli avrebbe negato la nascita perché altrimenti l'essere prima di nascere *non sarebbe stato*, e dall'altro avrebbe rifiutato il passato perché altrimenti *sarebbe adesso*, e quindi non sarebbe adesso. Ma oltre a ciò, io credo che si dovrebbe mantenere un dubbio sul fatto che l'«era» e il «sarà» fossero intesi immediatamente da Parmenide e il suo uditorio come «non è», cosa che a noi appare un'evidenza logica. Quanto è giustificato pensare che ciò fosse evidente anche per Parmenide? «Era» non contraddice «è», se non è preso assolutamente. Infatti, in assoluto «era» indica ciò che *non è più*. Ma se invece di pensare alla modalità verbale, noi pensiamo – ingenuamente – al solo soggetto della nostra espressione, tra «era» ed «è» non c'è più alcuna contraddizione. Infatti, *ciò che era può essere ancora adesso*. Questo problema investe chiaramente tutta l'interpretazione del poema, e in particolare quelle letture secondo cui il pensiero parmenideo sarebbe sorto da un'ontologizzazione dell'è. Mi sembra di aver offerto alcuni elementi che inducono ad escludere che Parmenide abbia ragionato sulle forme verbali dell'essere prese assolutamente (e ontologizzate). L'interesse di Parmenide è stato costantemente volto verso l'essere non meglio specificato, e non verso *il verbo essere*. Ma se le cose stanno così, è difficile credere che il filosofo si fosse posto il problema dell'«era» e del «sarà». Non si può, però, evitare questa osservazione: per come è strutturato il verso 8.5, «era» e «sarà» sembrano davvero essere presi assolutamente, tra virgolette. Dunque: quale sarebbe il loro puro ruolo grammaticale e non semanticamente assoluto? Perché Parmenide non ha legato «era, è e sarà», se davvero non trovava alcuna contraddizione tra queste forme?

Le controbiezioni di chi difende la lettura classica stanno in piedi, infatti, perché (o meglio, *solo* perché) fondate sull'impossibilità di un'interpretazione alternativa del verso 8.5, verso che rappresenta il vero punto di forza di questa lettura. Il punto è che la lettura del verso 8.5 non sembra esser stata messa seriamente in discussione. La formula dell'eternità nel senso dell'infinita durata, nel modo in cui sarebbe espressa nel verso secondo alcuni studiosi, non è convincente; e nemmeno convince la lettura dal greco del verso nel senso di quella formula. Rimane poi il dubbio che il verso così reso, nonostante l'intelligente operazione di O'Brien, rischi di dire una banalità: l'essere non esisteva una volta e non verrà ad esistere perché esiste già adesso. Nel contesto dei caratteri dell'essere una ripetizione del fatto che l'essere *esiste* (cosa che era già stata assodata *prima* della deduzione dei *σήματα*) è inutile e trova difficilmente spazio. E poi, nonostante la presenza del *perché*, sottolineata ad esempio da Barnes, qui, come ho detto, ci troviamo ancora all'interno dell'elencazione dei caratteri, e non già nella deduzione dell'ingeneratezza.

Se le cose stanno così, le stesse incongruenze testuali segnalate dai critici dell'interpretazione atemporalista non sono definitive, e sono comunque attribuibili a Parmenide più che ad un difetto dell'interpretazione.

Diverso è però il discorso dell'assenza di una ripresa dell'atemporalità *oltre* il verso 8.5, all'interno del frammento. Questa mancanza di un ritorno al tema dell'atemporalità (non necessariamente nella forma di una 'dimostrazione') che ho documentato, è il problema maggiore dell'interpretazione classica, poiché non rientra nella struttura argomentativa del passo 8.1-49, caratterizzato da rimandi e riprese dei modi dell'essere, oltre ad essere un'assenza per nulla paragonabile ad altre di questa parte del poema. Come si è visto, nulla nel frammento 8 sembra essere infondato. Ciò che pone alcuni problemi è la presenza di presupposti e di impliciti, che vanno riconosciuti. Tale presenza è dovuta al fatto che il poema parmenideo era probabilmente un testo che custodiva soltanto la struttura del ragionamento, mentre in qualche modo restavano fuori presupposti culturali e passaggi immediati che a noi non appaiono. Tuttavia gli impliciti che a me è sembrato di riconoscere hanno sempre l'aspetto di assunti semplici, e non di gruppi di tesi o ragio-

namenti nascosti. Parmenide, in altre parole, tace alcuni presupposti ma non nasconde i suoi ragionamenti. È già difficile parlare di ragionamenti sistematici nel suo testo: sarebbe ancora più strano che egli desse addirittura per scontato alcuni passaggi (come avverrebbe se credessimo che la dimostrazione dell'atemporalità fosse implicita). Non solo: anche ammettendo che il carattere dell'immortalità non abbia dimostrazione o che l'immutabilità non sia addirittura affermata, l'atemporalità continua ad essere un caso a sé stante. Infatti, l'immutabilità e l'immortalità non erano concetti nuovi per l'epoca di Parmenide<sup>119</sup>, e comunque sono più intuitivi dell'atemporalità (essendo negazione di fenomeni visibili come il cambiamento e la morte); ragioni queste che giustificano l'assenza di una trattazione per essi, ma non per l'atemporalità (idea innovativa e notevolmente astratta). In più l'immortalità e l'immutabilità si appoggiano a ingeneratezza e immobilità; l'atemporalità su quale carattere esplicito poggerrebbe? Se davvero l'atemporalità discendesse dall'immutabilità, avremmo la singolarità di un carattere implicito che si fonda su di un altro implicito. Il che darebbe adito al sospetto che ciò che noi vediamo nel poema è più di ciò che in esso vi è realmente.

Non si può pensare che manchi qualche parte del poema che contenga quella ripresa dell'atemporalità. Simplicio, l'ho già ricordato, cita per intero il passo che comincia con l'inizio della deduzione e termina con il passaggio all'altra sezione del poema. La dimostrazione dell'atemporalità non può che trovarsi nel frammento 8, dove non c'è. Dobbiamo arrenderci di fronte a questa evidenza paradossale: Parmenide presenta nel poema un'idea nuova per l'epoca, altamente astratta, una vera conquista intellettuale, ma limita l'espressione di questa idea ad un solo verso, senza dimostrazione o presentazione più estesa, al contrario di ciò che fa con tutti gli altri caratteri. Ciò non solo appare incredibile, ma anche estraneo alla coerente strategia compositiva del passo.

---

<sup>119</sup> Si pensi all'immortale e «insenescente» ἄπειρον di Anassimandro (12 B 2, 3 D.-K.), al dio eternamente immobile di Senofane (21 B 26 D.-K.), al fuoco «semprevivo» di Eraclito (22 B 30 D.-K.), e alla stessa immortalità degli dei omerici (che però hanno una nascita).

Stiamo però presupponendo che l'atemporalità fosse il prodotto di un ragionamento compiuto e lineare. Si può al contrario pensare che essa rimanesse una semplice intuizione, una traccia, un'apertura nel discorso parmenideo, che resta pur sempre un pensatore arcaico, dal quale dunque non dobbiamo pretendere un'assoluta coerenza (come nemmeno noi abbiamo fatto). Ammettiamo dunque che l'atemporalità sia stata per Parmenide una felice intuizione. Nondimeno, sarebbe strano che essa fosse collocata proprio nell'anticipazione dei risultati della deduzione, dove, mi pare, ci sia da parte di Parmenide un controllo molto alto del senso delle sue parole. Seppure, come ho già ripetuto, qui Parmenide non giustappone risultati estrinseci di una catena sillogistica, egli comunque presenta con grande consapevolezza gli attributi dell'essere che tratterà coerentemente nei versi successivi. Un'intuizione senza dimostrazione e senza sviluppo non avrebbe senso in questo punto del poema.

Ma la tesi dell'intuizione non regge comunque. Ha scritto Trabattoni: «Ha veramente un senso chiedersi se in Parmenide, un 'filosofo' ancora profondamente immerso nei modi e nei motivi del pensiero arcaico, sia o non sia rintracciabile una precisa e raffinata concezione teorica come la *non-durational eternity*? Non è assai più probabile che il pensatore eleate abbia semplicemente voluto sottrarre il suo  $\delta\upsilon\upsilon$  alle oscillazioni prodotte dal tempo, senza raggiungere ulteriori e sottili specificazioni?»<sup>120</sup>. Questa posizione, che pure ha il merito di ammettere i limiti dell'interpretazione atemporalista, non convince perché distingue l'estraneità alle «oscillazioni prodotte dal tempo», da una «precisa e raffinata» concezione dell'eternità. Il punto è che quella di atemporalità a me pare sia un'idea complessa che non può limitarsi ad un'intuizione (ma nemmeno ad un'esperienza mistica, a dispetto di ciò che crede Eggers-Lan<sup>121</sup>),

---

<sup>120</sup> F. Trabattoni, *Parmenide, Untersteiner e il fr. 8,5-6*, «Elenchos», 12 (1991), p. 317.

<sup>121</sup> C. Eggers-Lan, *La vivencia de lo eterno in Parménides*, in M. Capasso, F. De Martino, P. Rosati (a cura di), *Studi di Filosofia Preplatonica*, Napoli 1985, pp. 103-117. È certamente vero che la caratteristica dell'estasi è, nella descrizione dei mistici, l'identificazione con il divino, l'annullamento di sé, il totale abbandono, che comporta la perdita del riferimento temporale soggettivo. Non c'è più un

ed essere racchiusa in un solo verso. Essa presuppone una sofisticata destrutturazione del tempo: come ho già notato, Parmenide non ha negato genericamente χρόνος, inciampando poi nelle conseguenze di quest'affermazione, ma ha negato, fino a prova contraria, proprio il passato e il futuro. Ora, se si intende in questo senso assolutamente non primitivo il verso 8.5 (e si è visto non esserci altro modo per intenderlo), dobbiamo guardare con sospetto al fatto che poi Parmenide non abbia colto le conseguenze di questa operazione (come hanno mostrato Albertelli, Fränkel, Tarán e Mondolfo). Ma soprattutto, essendo quella di atemporalità un'idea composita, fondata sulla negazione di un astratto (non-tempo), essa non poteva limitarsi ad un'intuizione più o meno vaga, proprio perché è il prodotto di un ragionamento. Anche ammettendo, allora, che Parmenide non ne cogliesse tutte le conseguenze, la questione resta intatta: perché non avrebbe dovuto presentare quel ragionamento (tra l'altro innovativo), invece di limitarsi alla sola conclusione in un unico verso? Non valgono, dunque, i ricorsi all'arcaicità di Parmenide per giustificare i problemi della lettura classica: se Parmenide avesse davvero colto l'atemporalità, non potremmo più trattarlo come un pensatore arcaico. Per questa ragione, si può dire che il verso 8.5, pur essendo il punto di forza della lettura classica, poiché è *solo un verso*, ne rappresenta anche il punto debole <sup>122</sup>.

---

locutore, il quale dal suo punto di vista temporale dica «era, è, sarà», ma una contemplazione di Dio, che sfocia nel totale assorbimento nel punto di vista atemporale divino; dal quale, dunque, non può che dirsi «è». È però evidente che siamo fuori dai confini dell'esperienza intellettuale di Parmenide, sebbene si sia ipotizzato che alla base della dottrina parmenidea vi fosse un'esperienza mistica. È noto che un mistico non ricostruirebbe l'oggetto della sua contemplazione estatica con «poiché» e «infatti», attraverso deduzioni e ferrei ragionamenti. Il mistico spezza la logica, mentre Parmenide è stato da alcuni addirittura ritenuto il padre della logica. E se i risultati della «geniale follia» eleatica risultano paradossali, non per questo i procedimenti che condussero Parmenide e i suoi seguaci a quei risultati, erano dettati da una logica grossolana (nonostante tutte le imperfezioni dovute all'arcaicità del pensiero). A ben vedere, la stessa «atemporalità» del mistico è in fondo un'approssimazione. Un mistico, probabilmente, non direbbe «non era, non sarà, ma è» perché nell'identificazione non c'è un vero e proprio «è». Il mistico si fa Dio.

<sup>122</sup> Non va dimenticato un dato essenziale, cui ho accennato nell'introduzione, e cioè il fatto che l'eternità atemporale di Parmenide *non ha testimoni*, se non

A questo punto siamo in una situazione di indecidibilità. Le ragioni dei critici della lettura classica, come si è visto, non sono messe fuori gioco, ma mantengono soltanto un carattere *indiziario*, finché il verso 8.5 rimane in piedi. D'altro canto, la solitudine del verso come estrema risorsa dei fautori dell'atemporalità, è cosa che lascia perplessi, a maggior ragione se ascoltiamo quegli studiosi che pur difendendo con forza l'atemporalità nel poema di Parmenide, ammettono la presenza di incongruenze o di vere aperture alla svolta di Melisso. Per uscire da questo stallo è forse necessario porsi su di un altro piano di indagine, quello testuale, mettendo in discussione la validità del testo del verso 8.5 a noi tramandato.

---

in un contesto molto più tardo, in commentatori che leggevano il poema attraverso la mediazione di Platone. Non solo: come ha notato Whittaker, se Parmenide avesse immaginato l'atemporalità avrebbe posto un problema per il pensiero immediatamente successivo (così come, ad esempio, è avvenuto per il rifiuto della generazione dal nulla) di cui però non sembra esserci traccia nei documenti dell'epoca. Anche questo *argumentum ex silentio* andrebbe aggiunto ai problemi della lettura classica.

