

CONCLUSIONI

Parmenide, il tempo e l'eternità

Nell'introduzione al volume *Filosofia del tempo*, nel quale comparivano contributi diversi (storici e teoretici), Luigi Ruggiu, curatore del testo, ha scritto: «È nel cuore stesso dell'essere che il tempo trova originariamente il proprio rifugio. Alle origini dell'ontologia occidentale il tempo costituisce il centro attorno al quale si viene elaborando la questione e il senso dell'essere, come avviene in Parmenide. L'essere cerca di respingere lontano da sé ogni 'era e sarà', per ritrarsi nell'«è» senza tempo»¹. Ruggiu ripete l'interpretazione

¹ L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia* cit., p. 2. In questo stesso testo compariva il saggio di Enrico Berti dal titolo *Tempo ed eternità* (pp. 12-26), in cui lo studioso accennava anche alla questione dell'eternità parmenidea. Tra le altre cose Berti scriveva: «Ma contemporaneamente a, o subito dopo Eraclito, Parmenide introduce nella filosofia greca il concetto di eternità extratemporale [...]. Ma qui non interessa che cosa veramente pensò Parmenide, bensì la possibilità di un concetto di eternità diverso da quello temporale» (p. 15). Questo modo di impostare la questione, impensabile solo mezzo secolo fa, mi sembra il prodotto del lungo dibattito novecentesco che ho descritto nel primo capitolo; dibattito che, anche in chi difende la lettura classica, ha forse introdotto non pochi motivi di perplessità. Berti così concludeva la sua valutazione: «Parmenide può dunque essere considerato *ad honorem*, se non incontrovertibilmente dal punto di vista storico, colui che ha introdotto nella storia della filosofia il concetto di eternità extratemporale» (p. 16). Mi pare di capire che, secondo Berti, Parmenide è padre dell'idea occidentale di atemporalità, se non perché davvero l'ha immaginata in quanto tale, perché almeno inconsapevolmente ha posto le condizioni per quell'idea, così come vedranno interpreti antichi e moderni. Come si è visto, per me la questione del «che cosa

del pensiero parmenideo da lui sostenuta nei testi ad esso dedicati. Il punto su cui vorrei richiamare l'attenzione è però un altro, e cioè la presenza di questo cenno all'atemporalismo parmenideo in un volume dedicato allo studio del tempo. Se l'esito di questa ricerca fosse corretto, dovremmo vedere in questo riferimento a Parmenide all'interno di un discorso filosofico sul tempo, una sorta di ipotesi posta sulla comprensione delle reali origini dell'idea di tempo. Non mi sembra teoricamente indifferente chiedersi se l'elaborazione filosofica di tale idea sia stata avviata o meno da una radicale messa in discussione della stessa realtà del tempo². La conclusione a cui è giunto il mio studio è che con l'opera di Parmenide questa discussione non sembra esserci stata, e che per averne una prima formulazione bisogna attendere Platone, al quale si deve altresì la prima matura concettualizzazione filosofica del tempo. Questa comprensione di problematizzazione e tematizzazione del tempo in Platone, evidentemente, non è casuale.

La genesi della filosofia del tempo assume così una fisionomia diversa, certamente più coerente. Con ciò credo di portare un indiretto contributo alla comprensione di una delle questioni filosofiche e scientifiche più discusse attualmente, in aree di pensiero e ambiti di ricerca molto diversi. Un punto che io credo desti un particolare interesse è il fatto che più volte nella storia novecentesca dei dibattiti sul tempo sia stato fatto riferimento a Parmenide, o comunque all'eleatismo. Henri Bergson, ad esempio, sosteneva di aver immaginato la sua famosa idea di *durata*³ discutendo i paradoss-

pensò veramente Parmenide» è tutt'altro che indifferente: per questo la posizione di Berti, che per altri versi ritengo emblematica di un mutato atteggiamento verso il problema dell'eternità in Parmenide, mi sembra colpevolmente sbrigativa. Se davvero l'eleate non può essere considerato «incontrovertibilmente dal punto di vista storico» il padre dell'atemporalità, come Berti ammette per ipotesi, resta intatta la questione di che cosa volesse dire nel verso 8.5. Ed è stato proprio questo l'oggetto della mia ricerca. Tuttavia, come dirò alla fine di queste conclusioni, una concessione a quella inconsapevolezza va fatta.

² Per chi crede che Parmenide abbia immaginato l'atemporalità, non si può che vedere nell'eleate l'origine del problema del tempo. Si veda ad esempio la prima pagina del lungo studio di Adolfo Levi, *art. cit.*, su tempo e divenire, dove già alla nota 1 è detto chiaramente che «il problema [del tempo] è posto da Parmenide».

³ H. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1889, trad. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Milano 2002.

si di Zenone. La teoria di Albert Einstein, con cui Bergson aveva polemizzato proprio sul tema del tempo ⁴, fu al contrario associata alla dottrina di Parmenide: così ad esempio Karl Popper ⁵, ma anche Kurt Gödel, il noto matematico che, sviluppando le equazioni relativistiche, aveva ritenuto possibile, in via puramente teorica, il viaggio nel tempo, e che aveva esplicitamente ricollegato la relatività einsteiniana alla tradizione idealistica, facendo tra gli altri il nome di uno dei rappresentanti inglesi più importanti di questa tradizione, John Ellis McTaggart, il pensatore dai cui argomenti volti a mostrare le contraddizioni interne al tempo, si può sostenere sia sorto l'attuale dibattito analitico sul tempo. A questa tradizione Gödel, con non molta precisione storico-filosofica, riconduceva il pensiero di Parmenide ⁶. Lo stesso Martin Heidegger, che ha legato la prima fase del suo pensiero alla riflessione ontologica sul tempo, non mancò di confrontarsi con la figura di Parmenide ⁷, offrendo un'interpretazione originale, la quale, pur rivelandosi utile più per la comprensione dello stesso Heidegger che per quella del filosofo greco, ha tuttavia rappresentato all'interno del percorso filosofico

⁴ H. Bergson, *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, Paris 1923, trad. it. *Durata e simultaneità*, Bologna 1997. Una riproposizione della divergenza tra Bergson e Einstein fu la discussione tra Donald Williams (*The Myth of Passage*, «The Journal of Philosophy», 48, 1951, pp. 457-472), che difendeva la posizione atemporalista, e Milic Capek (*The Myth of Frozen Passage: the Status of Becoming in the Physical World*, in R.S. Cohen, M.T. Wartofsky, eds., *Proceedings of the Boston Colloquium for the Philosophy of Science, 1962-1964*, Boston Studies in Philosophy of Science, vol. 2, New York 1965, pp. 441-463, trad. it. *Il mito del passaggio 'congelato'; lo status del divenire nel mondo fisico*, in V. Fano, I. Tassani, a cura di, *L'orologio di Einstein. La riflessione filosofica sul tempo della fisica*, Bologna 2002, pp. 47-69) che invece assumeva una posizione neo-bergsoniana. Si legano, ad esempio, queste parole di Capek: «c'è un Parmenide al fondo della nostra mente, sempre pronto a trasformare il divenire in essere, il processo in sostanza, il tempo in spazio. A causa del nostro subconscio eleatico, tendiamo a fraintendere e distortere il tempo-spazio relativistico in una maniera statica» (p. 62).

⁵ K. Popper, *La logica della scoperta scientifica*, Milano 1984.

⁶ K. Gödel, *Teoria della relatività e filosofia idealistica*, in P.A. Schilpp (a cura di), *Albert Einstein, scienziato e filosofo*, Torino 1958, pp. 503-510.

⁷ Si veda ad esempio M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Milano 1990; Id., *Parmenides*, Frankfurt am Main 1982, trad. it. *Parmenide*, Milano 1999.

del pensatore tedesco un passaggio importante. Ancora più esplicito è il rapporto con il pensiero di Parmenide nel rappresentante più noto del *neoeletismo* italiano, Emanuele Severino, la cui critica dell'*idea occidentale di divenire*, approda ad una metafisica dell'essere, per certi versi analoga agli esiti atemporalisti di molta parte della contemporanea filosofia della fisica⁸. Ora, ricollocare in una giusta prospettiva la posizione di Parmenide sul tempo mi sembra dunque quanto meno interessante anche dal punto di vista del dibattito a noi più prossimo⁹.

Tuttavia, ciò resta pur sempre un 'valore aggiunto' della ricerca, il cui scopo reale vuol essere un altro, e cioè la comprensione storica del pensiero parmenideo. Condivido l'opinione di coloro che hanno sostenuto che la questione dell'atemporalità rivesta un ruolo centrale all'interno del sistema teorico parmenideo, per come quest'ultimo ci è presentato nell'interpretazione tradizionale. È dunque dell'immagine stessa di Parmenide che ne va nello studio di

⁸ «The naive idea of a universally valid world-clock, i.e. of an absolute simultaneity of physical events, had to be abandoned or rather to be restricted to the Parmenidean region of deceptive Opinion, whereas the new concept of relative time was established in the Parmenidean region of Truth» (S. Sambursky, *The Development of Physical Thought from Newton to Einstein and the Quantum Physicists in the Light of the Eleatic Philosophy*, «La Parola del Passato», 43, 1988, p. 377). Sul l'atemporalismo della filosofia della fisica contemporanea, si veda ad es. A. Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, New York 1963. Sul rapporto tra neoparmenidismo italiano e fisica relativistica si rimanda all'interessante lavoro di U. Soncini e T. Munari, *La totalità e il frammento. Neoparmenidismo e relatività einsteiniana*, Padova 1996, con prefazione di Severino.

⁹ Interessante, ma forse non di più. L'evocazione di Parmenide non nasce da motivazioni interne alla storia della filosofia attuale (se non, forse, nel neoeletismo italiano), ma si presenta come un riferimento estrinseco, direi erudito, fatto da studiosi le cui conclusioni sono tratte da percorsi intellettuali diversi. Il riflesso che, dunque, una ricerca storica su Parmenide può avere sul dibattito attuale è di fatto marginale. Non così, dicevo, è per il neoparmenidismo italiano, che vede nel parricidio platonico, ma già nell'opera di Melisso, il punto di svolta da cui ha origine tutto il pensiero occidentale, condizionato però da una *folia* di fondo, l'ammissione della nullità dell'ente. Ciò implica la necessità di un ritorno alla filosofia preplatonica, in particolare a Parmenide, che del rifiuto del nulla aveva fatto il pilastro del suo pensiero. Per una tesi così giocata sul rapporto tra filosofia e storia della filosofia, ogni nuova prospettiva ermeneutica su Parmenide non può che avere riflessi tutt'altro che secondari.

questo problema. Qui, però, può nascondersi un fraintendimento: non intendo dire che risolto il problema dell'eternità parmenidea si ricava, con una deduzione lineare, il profilo filosofico di Parmenide. Di questo pensatore non abbiamo solo un testo in frammenti: a tratti si ha l'impressione che il suo stesso pensiero sia frammentario, un arcipelago di isole non comunicanti tra loro. Approdare su una di esse non vuol dire poterle attraversare tutte.

È tuttavia un'impressione non del tutto corrispondente al vero, generata dalla difficoltà del lavoro ermeneutico. Quelle isole, per rimanere alla nostra immagine, comunicano tra loro attraverso ponti, la cui scoperta si rivela la vera fatica dell'interprete. Ora, ciò che io sostengo non è, dunque, che risolta la questione dell'eternità di Parmenide, si comprenda di conseguenza tutto il suo pensiero; ma che, al contrario, come sostenne anche Tarán, fraintesa la concezione parmenidea dell'eternità, ne viene compromessa la comprensione generale.

La questione della corretta lettura del verso 8.5 del poema, posta in questa prospettiva, cessa di apparire come un problema di dettaglio (seppure un dettaglio importante). In più, essa si rivela estremamente istruttiva sia per il dibattito critico a cui ha dato origine, sia per il rapporto stretto che mantiene con la questione più generale della trasmissione dei testi antichi. Da un lato, dunque, mostra la complessità e l'apertura ermeneutica propria dei testi filosofici, e quindi la necessità di un atteggiamento rigoroso di fronte alla selva delle interpretazioni possibili; dall'altro ci indica un motivo ulteriore di cautela, ossia quella necessaria distanza critica che va mantenuta nei confronti di testi sui quali il tempo ha lasciato segni a volte profondi. In ciò sta l'interesse della soluzione a cui ho accennato nell'ultimo capitolo: essa tiene in giusto conto la questione testuale e la cifra prettamente filosofica dello studio di Parmenide, senza cedere, mi pare, né a qualche forma di furore filologico, né alla pericolosa seduzione di un approccio tutto teoretico.

Il mio studio mirava a mostrare l'insufficienza della tradizionale lettura atemporalista del pensiero parmenideo. Un'operazione tutt'altro che nuova, come si è visto. Già altri studiosi avevano indicato i problemi dell'interpretazione classica. Il mio sforzo è stato quello di raccogliere i vari argomenti critici, cercando di saggiarne sistematicamente la validità. Il punto che, mi pare, è emerso nel la-

voro, è la sproporzione che passa tra i nostri presupposti ermeneutici (ossia la familiarità millenaria che abbiamo con l'idea di eternità atemporale), e la scarsità dei documenti su cui fondare la nostra lettura atemporalista di Parmenide. Una scarsità tale, al punto che tutto ciò che ci è rimasto in proposito, come mi sono sforzato di dimostrare, è soltanto un verso.

Un verso problematico, proprio per la sua apparente chiarezza da un lato, e per l'eccentricità (per non dire la solitudine) nel contesto del poema, dall'altro. Il lavoro di ricomposizione operato dai più autorevoli interpreti, volto a conciliare l'atemporalismo con il resto della dottrina parmenidea, ha prodotto importanti letture segnate, certamente, da una notevole coerenza interna. Tuttavia, a me è parso che la spinta provocata dal verso 8.5 all'interno del lavoro di interpretazione, abbia favorito fraintendimenti e forzature, e quindi veri e propri nodi teorici, che la ricompressione del verso permette in qualche modo di sciogliere.

Il percorso di questo studio si è articolato nelle seguenti tappe. Abbiamo dapprima seguito il dibattito che i critici hanno condotto sul tema dell'eternità, al fine di introdurci nei problemi sollevati dal frammento 8 e il suo verso 5 in particolare. Abbiamo così conosciuto le due diverse prospettive ermeneutiche sulla nostra questione: la tesi dell'*eterno presente* e quella, opposta, dell'*eterna durata*. Da quest'alternativa abbiamo tratto i primi argomenti contrari alla lettura tradizionale dell'eternità parmenidea, pur maturando al contempo una crescente insoddisfazione verso la lettura alternativa. Questa ricostruzione critica ci ha così introdotti nel vivo del problema.

Abbiamo affrontato analiticamente la questione nel capitolo successivo, allorché ci siamo proposti di esaminare tutti i passi in cui i sostenitori della lettura classica avevano riconosciuto conferme indirette alla tesi atemporalista. Il nostro scopo era quello di mostrare l'insussistenza di tali conferme e la fondata possibilità di letture alternative degli stessi passi. In tal modo, veniva a cadere la necessità di mantenere il verso 8.5 immutato nel senso e nel testo, esigenza che si scontrava con le altre gravi incongruenze segnalate dai critici, la cui interpretazione non sembrava invece avere alternative credibili. È così emersa compiutamente la *solitudine* del verso 8.5. La presunta negazione del passato e del futuro in esso esposta, ri-

maneva come sospesa nel testo, contrastando con il lessico della permanenza, le espressioni temporali, l'assenza di una dimostrazione o comunque di un ripresa dell'atemporalità, e dunque la rottura della strategia compositiva del passo. Ma venivano meno anche le motivazioni filosofiche dell'atemporalismo parmenideo, invocate da molti difensori della lettura classica, e che abbiamo distinto in *argomento fisico* e *argomento logico-ontologico*. Il primo, che giocava sulla coimplicazione di tempo e divenire, si è rivelato puramente congetturale (e comunque non un presupposto certo del pensiero greco e della scuola eleatica in particolare, come s'è visto con Melisso); il secondo argomento, invece, nonostante la sua apparente solidità, si è dimostrato in realtà del tutto infondato. Il cuore della nostra interpretazione di Parmenide è stata proprio l'idea che nel poema non vi fosse una tematizzazione dell'è verbale, e che l'oggetto di pensiero fosse l'*esistente*. Date queste premesse, non si può accettare l'idea che l'*era* e il *sarà* fossero negati perché implicanti un «non è» di fondo. Ma oltre a rivelarsi infondato, questo argomento contraddiceva un punto essenziale dell'argomentazione parmenidea, e cioè la negazione della nullità dell'esistenza passata precedente alla nascita (nullità che l'argomento vorrebbe invece affermata).

Ci siamo così ritrovati di fronte ad una situazione di stallo: da un lato il verso 8.5 si presentava chiaro nel suo messaggio, o comunque difficilmente interpretabile in un senso diverso da quello atemporalista che la tradizione gli aveva riconosciuto; dall'altro emergeva sempre più l'isolamento di questo verso nel contesto del poema, aggravato dall'assenza di testimonianze sulla negazione del tempo da parte di Parmenide. Era dunque necessario nell'ultimo capitolo trasferirci su di un diverso piano di ricerca, ossia quello testuale. Abbiamo così considerato la variante del verso 8.5, proposta da Untersteiner e Whittaker. E tuttavia, il nuovo testo ben poco mutava dal nostro punto di vista, se si accettava l'interpunzione di Whittaker. Diverso è il discorso per la forma in cui Untersteiner ha proposto il verso. Con questa lezione si introduceva di fatto un motivo ermeneutico nuovo, incentrato sul concetto di interezza, determinando quindi l'abbandono dell'orizzonte tematico dell'eternità atemporale (alla quale, comunque, Untersteiner non rinunciava, pur essendo costretto a ricavarla da un altro passo). Ma anche questa forma ci sembrava insoddisfacente. Più convincente ci è parsa

invece la proposta testuale di Manchester e Cerri, che univa il verso tradizionale al verso precedente, fondendoli in un'unica frase: un emendamento economico, poiché nulla muta nel testo riportato da Simplicio, se non l'interpunzione. Questa soluzione, nata per risolvere il problema dello strano ἀτέλειστον di 8.4, spicca per essenzialità tra tutte le altre, sia quelle che mantengono il testo tradito forzando però il significato di ἀτέλειστον, che quelle caratterizzate dalla proposta di emendamenti più consistenti. E tuttavia questa leggera modifica ha conseguenze pesanti sul senso generale del passo, il quale viene ad assumere una nuova fisionomia, ma sempre all'interno del discorso sull'inezienza colto correttamente da Untersteiner.

Questa proposta testuale permette di risolvere i numerosi problemi a cui andava incontro la lettura classica: essa non solo consente la ricostruzione di un passo in partenza funestato da contraddizioni, e che invece sembra aver recuperato così un certo grado di armonia e coerenza interna; ma soprattutto spiega quale sia stata l'origine del fraintendimento, consistita nella lettura discontinua di un discorso originariamente ininterrotto (forse indotta dalla conoscenza del *Timeo* platonico). Il testo così ricomposto e il messaggio che libera ci sono sembrati costituire l'argomento più forte contro l'interpretazione atemporalista: infatti, senza una prospettiva che superasse la tensione interna al frammento, ci saremmo trovati nella necessità di accogliere quella tensione, optando per la spiegazione migliore, ossia quella che conservava sia il significato atemporalista del verso 8.5, sia le tracce di segno opposto presenti nel frammento, riconciliandole attraverso la sottolineatura dell'arcaicità del pensiero parmenideo e dell'auroralità del concetto di atemporalità. Una spiegazione di compromesso alla quale ci siamo opposti con un argomento (l'impossibilità di ritenere incerta e aurorale la chiara formulazione parmenidea dell'atemporalità) che sarebbe parso del tutto aprioristico, senza il soccorso di una congettura come quella di Manchester e Cerri.

La mia idea è dunque che il dibattito sull'atemporalità, che ha coinvolto così tanti studiosi, ha avuto origine da una reale ambivalenza del testo parmenideo. L'interpunzione del verso 8.4 che a noi è giunta (assieme ad un'oggettiva difficoltà d'interpretazione del frammento 2, che apriva ad una – secondo me fuorviante – lettura logico-linguistica del poema), di fatto costruiva un testo che non

poteva essere letto in un modo diverso da quello in cui la tradizione lo leggeva. Al tempo stesso, questa lettura vincolata inseriva all'interno del poema una sorta di corpo estraneo, che, sebbene coerente in sé, contraddiceva altri punti del pensiero di Parmenide, difficilmente equivocabili. È da questo contrasto, da questa ambiguità che è nata la discussione tra chi forzava tale antinomia tentando di reinterpretare un verso di per sé chiaro, e chi invece, forte di questa chiarezza, sceglieva di tappare le falle ermeneutiche sparse in molti passi, richiamandosi all'interpretazione globale del pensiero parmenideo. Come si vede entrambe le posizioni partivano da una premessa che, stando al testo tradito, appariva fondata. Una volta rimesso in discussione il testo, per ragioni estranee al dibattito, e una volta ricompreso il frammento 2, accettando cioè le proposte dei due studiosi italiani a cui ci siamo richiamati, Untersteiner (per il fr. 2) e Cerri (per 8.4-5), la discussione trovava facilmente la spiegazione della sua ragion d'essere.

È evidente che rifiutare l'atemporalità parmenidea, significa accettare le ragioni di uno dei due fronti del dibattito, cioè quelle dei sostenitori dell'eterna durata. Ciò che però mi pare differenzi la mia proposta da quelle che l'hanno preceduta, sta nel fatto che questa soluzione riformula il problema in modo nuovo. La questione, infatti, non verte più sul significato da dare alla negazione dell'*era* e del *sarà*; se cioè vada intesa come esclusione assoluta di passato e futuro (atemporalità), oppure come la negazione di un certo passato e di un certo futuro (perpetuità). Dal nuovo punto di vista in cui ci siamo posti, non c'è né futuro né passato a cui Parmenide farebbe riferimento. Stando al testo, Parmenide ha soltanto negato l'incompletezza dell'essere (*al* passato e *al* futuro), un modo per ammettere con forza la sua eterna completezza. La quale certamente si estende nel *tempo infinito*. Ma questo resta un implicito (esplicitato in 8.27, laddove Parmenide dice che l'essere è senza inizio e senza fine), e non ciò che Parmenide intendeva affermare in 8.5. Ed è appunto questo che distingue la soluzione da me proposta dalla lettura del verso nel senso della perpetuità.

Parmenide, dunque, non fu il primo filosofo ad introdurre l'idea di eternità atemporale e di negazione della durata; ciò spiega non solo l'assenza di questa nozione nella filosofia immediatamente successiva, ma anche il silenzio delle fonti sull'atemporalismo par-

menideo fino ai neoplatonici (con i quali il poema cominciò ad essere letto tenendo presente il *Timeo*). Alcuni studiosi, come sappiamo, hanno anche dato una motivazione filosofica a questo dato. Secondo Albertelli era impossibile immaginare l'extratemporalità prima che il tempo venisse riconosciuto come misura del movimento, e dunque prima che fosse ammessa l'idealità del tempo. Per Tarán (così come per Degani) l'extratemporalità sarà ideata da Platone, poiché il filosofo immaginerà l'esistenza di due livelli di realtà, uno ideale ed uno fisico, divaricazione questa che condurrà ad una negazione del tempo fisico nel piano ideale. Sia per Albertelli che per Degani e Tarán, dunque, l'atemporalità nasce come estraneità al tempo, appunto extratemporalità. Al tempo viene affiancato un piano eterno. Ed è questa una conclusione inevitabile per chi ritiene che Platone sia stato il primo teorico della negazione del tempo. Le cose stanno in maniera diversa per Whittaker, il quale ritiene poco rilevante l'atemporalità in sé: il vero nodo teorico sta tutto nell'atemporalità come negazione della durata, e questa, a detta dello studioso, non si presenta ancora con Platone. Sarà necessario attendere Plutarco e la canonizzazione dell'eternità come estraneità alla durata, allorché il motivo filosofico di fondo sarà l'idea di un Dio la cui eternità immutabile e *personale* non può che esprimersi in un unico presente, un unico *vôv*. Sarà dunque il passaggio dall'eternità di enti impersonali a quella di un ente personale a far sorgere l'idea di eternità come assenza di durata temporale. Comunque sia, questi presupposti filosofici, che a me sembra spieghino coerentemente l'origine dell'atemporalità in due forme dalla complessità crescente, e cioè l'extratemporalità, prima, e l'eternità non-durazionale, poi, erano del tutto assenti nel pensiero parmenideo.

Siamo tuttavia su di un terreno estremamente scivoloso, dove spesso è difficile separare la questione storica da quella teoretica. Sarebbe sbagliato negare che in Parmenide vi fossero i germi *filosofici* dell'atemporalità, o comunque delle suggestioni. Oggi, ma già nella tarda antichità, appare chiaro che la negazione del mutamento e soprattutto, l'impossibilità che un 'occhio panoramico' esterno all'essere possa dividere il divenire in passato e futuro (o aristotelicamente in «prima e poi») riconoscendo l'adesso, equivalgono ad una negazione del tempo. Ma vi è un ulteriore motivo teorico che farebbe pensare all'atemporalità, e che mi pare nessuno abbia preso in

considerazione¹⁰. Mi riferisco a quanto Parmenide dice ai versi 8.22-25. L'idea che l'essere sia indiviso, che l'ente si stringa all'ente in una uguaglianza di fondo, conduce all'idea che gli enti, in qualche modo, condividano (partecipino a) *un unico essere*. Questa idea è resa comunemente nel senso spaziale (e questo è il senso che anch'io ho dato al passo). Come sappiamo, alcuni studiosi immaginano una possibile sfumatura temporale dell'idea di continuità (che, sebbene possa essere intesa come compattezza atemporale, a me sembra significare continuazione nel tempo). Ma il mio ragionamento è un altro. Se tutti gli enti condividono l'essere, si può ritenere errato affermare che gli enti *sono*, come se ognuno di essi possedesse il proprio essere. Più corretto sarebbe dire che per tutti gli enti vale un singolo *è*. Se, poi, questi enti li immaginiamo non solo come compresenti, ma anche in successione, perché gli enti sono molteplici e in divenire, mentre l'essere è uno e fisso, allora anche gli enti che *saranno* o *sono stati*, apparterranno allo stesso *è*, lo stesso ἔστι. In altre parole, l'ἔστι non conoscerà passato e futuro, resterà sempre lo stesso, poiché saranno gli enti a mutare, passare, a non essere ancora e a non essere più, ad entrare ed uscire dall'essere. Ma allorché ognuno di essi esiste, cioè *è*, non può che essere presente. L'*è* dunque è sempre in un presente atemporale. L'essere e gli enti, in tal modo, non si appartengono: vi è tra di loro una *differenza ontologica* che descrive la distanza che separa il permanente (l'*è*, l'essere) dal mutevole (gli enti che vanno e vengono), ἡ ἀλήθεια e la δόξα.

Come si è visto, l'interpretazione generale del pensiero parmenideo che ho presupposto, ha la stessa curvatura di questo ragionamento, sebbene si fermi un po' prima. Portare fino alle estreme conseguenze questa analisi, come ho fatto qui, vuol dire superare l'orizzonte filosofico di Parmenide, poiché tradisce i fondamenti della sua dottrina. Anche qui, siamo tacitamente ritornati all'idea che l'essere parmenideo origini dall'ἔστι logico-verbale; ancora una volta si mostra la potenza teorica della lettura di Calogero, che ten-

¹⁰ Per spiegare l'assenza di questa formulazione dell'atemporalismo nella critica, non basta osservare che essa, come dirò, è a ben vedere poco coerente con le premesse dello stesso pensiero di Parmenide. Ai miei occhi, infatti, lo sono anche le altre versioni dell'atemporalismo parmenideo.

de *naturaliter* verso l'atemporalismo. Ma noi sappiamo che quella lettura è problematica. L'idea che ho appena presentato, poi, gioca su un piano tutto ontologico, mentre l'oggetto di Parmenide ci è parso consistere in Essere e Universo al tempo stesso, come idea della totalità dell'esistente. La separazione tra essere ed ente, oltre ad essere anacronistica, contraddice chiaramente queste premesse. L'oggetto di Parmenide non è ἔσσι ma ἔόν, non è l'è ma *ciò che è*. Non solo: vi è un altro punto che mostra come lo sviluppo teorico da me illustrato, non può proprio dirsi parmenideo. Infatti, se gli enti vanno e vengono in un unico è atemporale, evidentemente quando non sono nell'è, sono nel *non è*. Insomma, questa idea presuppone il nulla, e più precisamente l'idea di un commercio di enti tra nulla ed essere, che è chiaramente antiparmenidea. Anche in questo caso, dunque, una possibile traccia di atemporalità (dal mio punto di vista), se sviluppata, contraddice le premesse del pensiero parmenideo.

Un punto su cui vorrei fare un'ultima osservazione in chiusura è il giudizio filosofico che va dato al Parmenide che esce da questo studio. Io sono convinto del fatto che l'eliminazione dell'idea di atemporalità dal novero dei concetti parmenidei non semplifichi, né banalizzi il pensiero di questo filosofo. Utilizzare come precomprensione ermeneutica un concetto, come ho già ricordato, a noi familiare come quello di eternità atemporale, vuol dire in qualche modo rendere più comprensibile un pensiero *altro* da noi come quello parmenideo, travisandone però i moduli e le forme. Da questo punto di vista, è proprio la versione atemporalista di Parmenide che ne semplifica la dottrina; al contrario, trovo molto più complesso il pensiero di un filosofo che ha costruito un mondo *di fatto* (si legga «per noi, oggi») atemporale, senza abolirne realmente il tempo. Non solo, non mi sembra nemmeno che Parmenide venga così banalizzato: l'idea che sostituisce l'atemporalità al verso 8.5, ossia l'eterna completezza, restituisce un giro di pensiero che a me sembra estremamente profondo. E del resto, il valore (o il fascino) di una dottrina filosofica non sta *soltanto* nella sua capacità 'anticipatoria'.

Escludere tuttavia Parmenide dalla storia del concetto di tempo non è forse del tutto corretto. Fosse solo per un fraintendimento o per gli sviluppi della filosofia antica, Parmenide è all'inizio di quella linea di pensiero che condurrà alla problematizzazione del

tempo. La spregiudicatezza della discussione del divenire propria dell'eleate comporterà un cambiamento nella filosofia della natura che avrà un'influenza di lunga durata. Così si spiegano, a mio modo di vedere, gli echi parmenidei nel passo del *Timeo* platonico sul tempo. Accolgo dunque quanto scrisse Calogero a proposito della storia della logica antica, poiché mi pare descriva bene il ruolo inconsapevole che Parmenide ebbe nella storia della problematizzazione del tempo:

Se la storia della logica è storia di concezioni, cioè di soluzioni date a problemi, i quali non possono d'altronde nascere semplicemente come tali perché un problema formulato è già in certa misura risolto ed è impostato nel suo modo solo in quanto la soluzione è già orientata nello stesso senso, che cosa si troverà propriamente al suo inizio? Non certo una soluzione, che rimanderebbe a un problema, ma neppure un problema, che, impostato, manifesterebbe già il senso della soluzione. [...] La genesi dei problemi consapevoli presuppone la genesi inconsapevole dei problemi.¹¹

¹¹ G. Calogero, *Storia* cit., pp. 35-36. A questa citazione ne aggiungo un'altra tratta dalla *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer: «Di un vero superamento del tempo e del fato si può in fondo parlare non già dove semplicemente si prescinde dagli elementi fondamentali e caratteristici del tempo o si sorvola su di essi, bensì soltanto dove proprio questi elementi vengono mantenuti, dove vengono posti e positivamente *affermati*. Solo in questa affermazione diventa possibile il vero superamento del tempo [...]. Una volta che questa via viene percorsa, l'evoluzione della coscienza del tempo e del senso del tempo entra subito in una nuova fase. L'intuizione del tempo e del fato comincia allora a sciogliersi dalla sua base mitica, il concetto di tempo acquista una nuova forma, la forma del pensiero filosofico» (E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, Oxford 1923, trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 2, Firenze 1964, 1988, pp. 182-183).

BIBLIOGRAFIA ¹

- S. Accame, *La concezione del tempo nell'età omerica e arcaica*, «Rivista di istruzione classica», n.s., 39 (1961), pp. 359-394.
- F. Ademollo, *Vecchi e nuovi contributi all'interpretazione parmenidea*, «Prometheus», 20 (1994), pp. 27-43.
- F. Adorno, *Da Platone a Parmenide, da Parmenide a Platone*, «La Parola del Passato», 43 (1988), pp. 7-18.
- P. Albertelli, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Bari 1939.
- G. Arrighetti, *Esiodo. Teogonia*, Milano 1984 (10a ed. 2000).
- P. Aubenque (éd. par), *Études sur Parménide*, vol. I: *Le Poème de Parménide*, texte, traduction, essai critique par D. O'Brien; vol. II: *Problèmes d'interprétation*, Paris 1987.
- P. Aubenque, *Syntaxe et sémantique de l'être dans le Poème de Parménide*, in Id., *Études sur Parménide*, vol. II, 1987, pp. 102-134.
- J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*, vol. 1, London 1979.
- H.-L. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Paris 1889, trad. it. *Saggio sui dati immediati della coscienza*, Milano 2002.
- H.-L. Bergson, *Durée et simultanéité. A propos de la théorie d'Einstein*, Paris 1923, trad. it. *Durata e simultaneità*, Bologna 1997.
- E. Berti, *Tempo ed eternità*, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, 1998, pp. 12-26.
- P.J. Bicknell, *Parmenides' Refutation of Motion and an Implication*, «Phronesis», 12 (1967), pp. 1-5.
- P.J. Bicknell, *Parmenides D.-K. 28 B4*, «Apeiron», 13 (1979), p. 115.
- J. Bollack, recensione a M. Untersteiner, *Parmenide...*, «Gnomon», 40 (1968), pp. 537-538.

¹ Per le abbreviazioni delle opere antiche, si è fatto riferimento al dizionario Liddell-Scott-Jones (Oxford 1996).

- C.M. Bowra, *The Proem of Parmenides*, «Classical Philology», 32 (1937), pp. 97-113; poi in Id., *Problems in Greek Poetry*, Oxford 1953, pp. 38-53.
- J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1930.
- G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Firenze 1932.
- G. Calogero, *Storia della logica*, vol. I: *L'età arcaica*, Bari 1967.
- M. Capasso, F. De Martino, P. Rosati (a cura di), *Studi di Filosofia Preplatonica*, Napoli 1985.
- M. Capek, *The Myth of Frozen Passage: the Status of Becoming in the Physical World*, in R.S. Cohen, M.T. Wartofsky (eds.), *Proceedings of the Boston Colloquium for the Philosophy of Science, 1962-1964*, Boston Studies in Philosophy of Science, vol. 2, New York 1965, pp. 441-463, trad. it. *Il mito del passaggio 'congelato'; lo status del divenire nel mondo fisico*, in V. Fano, I. Tassani (a cura di), *L'orologio di Einstein. La riflessione filosofica sul tempo della fisica*, Bologna 2002, pp. 47-69.
- A. Capizzi, *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del Poema*, Roma 1975.
- 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.
- G. Casertano, *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli 1978 (2a ed. 1989).
- E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, Oxford 1923, trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 2, Firenze 1964 (1988).
- 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.
- G. Cerri, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano 1999.
- W.R. Chalmers, *Parmenides and the Beliefs of Mortals*, «Phronesis», 5 (1960), pp. 5-22.
- H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York 1962.
- A.-H. Chroust, *The Meaning of Time in the Ancient World*, «New Scholasticism», 21 (1947), pp. 1-70.
- C. Collobert, *L'être de Parménide ou le refus du temps*, Paris 1993.
- F.M. Cornford, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London 1937.
- F.M. Cornford, *Parmenides Two Ways*, «The Classical Quarterly», 27 (1933), pp. 97-111.
- L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles 1986 (2me ed. 1990).
- L. Couloubaritsis, *Les multiples chemins de Parménide*, in P. Aubenque (éd. par), *Études sur Parménide*, vol. II, 1987, pp. 25-43.

- A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides, a Crit. Text with Introd., Transl., the Ancient Testimonia & a Comm. by A.H. Coxon*, Assen 1986.
- P. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton 1998.
- E. Degani, *AIΩN da Omero ad Aristotele*, Padova 1961; sintesi aggiornata, AIΩN, Bologna 2001.
- G. De Santillana, *The Origins of Scientific Thought*, Chicago 1961, trad. it. *Le origini del pensiero scientifico*, Firenze 1966.
- G. De Ruggero, *La filosofia greca*, vol. I, Bari 1958 (8a ed.).
- H. Diels, *Parmenides, Lebrgedicht*, Berlin 1897.
- C. Eggers-Lan, *Las concepciones del tiempo y la eternidad en Heráclito y Parménides, y su síntesis en Platón*, Buenos Aires 1975.
- 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.
- C. Eggers-Lan, *El tiempo en el Poema de Parménides: las nociones del tiempo y eternidad de Homero a Platon*, Cuad. del centro de Estud. clás. XIX, Univ. Nacion. Auton de Mexico, 1994, pp. 113-151.
- M. Fernandez-Galiano, A. Heubeck, *Omero. Odissea*; trad. di G.A. Privitera, vol. VI (libri XXI-XXIV), Milano 1986.
- H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955.
- J. Frère, *Temps et espace selon Parménide*, in AA.VV., *L'espace et le temps: Actes du XXII Congrès de l'Association des sociétés de la philosophie de langue française* (Dijon, 29-31 aout 1988), Paris 1991, pp. 81-83.
- F. Fronterotta, *Essere, tempo e pensiero: Parmenide e l'«origine dell'ontologia»*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, 24 (1994), 4, pp. 835-871.
- D. Gallop, *Parmenides of Elea. Fragments, a Text and Translation with an Introduction*, Toronto 1984.
- G. Giannantoni, *Le due vie di Parmenide*, «La Parola del Passato», 63 (1988), pp. 207-221.
- M. Gigante, *Velina Gens*, «Parola del Passato», 19 (1964), pp. 135-137.
- O. Gilbert, *Die Δαίμων des Parmenides*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 20 (1907), pp. 25-45.
- K. Gödel, *Teoria della relatività e filosofia idealistica*, in P.A. Schilpp (a cura di), *Albert Einstein, scienziato e filosofo*, Torino 1958, pp. 503-510.
- Th. Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Leipzig 1896, trad. it. *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, vol. 1, Firenze 1967 (2a ristampa della 3a ed.).
- L. Groarke, *Parmenides' Timeless Universe*, «Dialogue», 24 (1985), pp. 535-541.

- L. Groarke, *Parmenides' Timeless Universe, Again*, «Dialogue», 26 (1987), pp. 549-552.
- A. Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, New York 1963.
- V. Guazzoni Foà, *Dall'ἄπειρον di Anassimandro all'ἀτέλειστον di Parmenide*, «Giornale di Metafisica», 15 (1960), pp. 465-474.
- W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965.
- B. van Hagens, *Parmenide*, Brescia 1945.
- M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Milano 1990.
- M. Heidegger, *Parmenides*, Frankfurt am Main 1982, trad. it. *Parmenide*, Milano 1999.
- E. Heitsch, *Parmenides: Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München 1974; [ed. riveduta], *Parmenides. Fragmente*, München 1991.
- U. Hölscher, *Parmenides: vom Wesen des Seienden*, Frankfurt am Main 1969.
- R.C. Hoy, *Parmenides' Complete Rejection of Time*, «The Journal of Philosophy», 91 (1994), pp. 573-598.
- C.H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, «Review of Metaphysics», 22 (1968), pp. 700-724.
- C.H. Kahn, recensione a L. Tarán, *Parmenides...*, «Gnomon», 40 (1968), pp. 123-133.
- K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zürich 1944, trad. it. *Figlie del Sole*, Torino 1949.
- P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness, California, 1999.
- G.S. Kirk, M.C. Stokes, *Parmenides' Refutation of Motion*, «Phronesis», 5 (1960), pp. 1-4.
- G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1983 (2nd ed.).
- W. Kneale, *Time and Eternity in Theology*, «Aristotelian Society Proceeding», n.s., 61 (1960-61), pp. 87-108.
- 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, *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, 1991, pp. 7-47.
- Y. Lafrance, *Le sujet du Poème de Parménide: l'être ou l'univers?*, «Elenchos», 20 (1999), pp. 265-308.
- A. Lami, *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano 1991.
- M. La Matina, *Il problema del significante. Testi greci fra semiotica e filosofia del linguaggio*, Roma 2001.

- 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.
- J.H.M.M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen 1959.
- P.B. Manchester, *Parmenides and the Need for Eternity*, «The Monist», 62 (1979), pp. 81-106.
- J.P.D. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964.
- G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, vol. I, Napoli 1972.
- M. Matthen, *A Note on Parmenides' Denial of Past and Future*, «Dialogue», 25 (1986), pp. 553-557.
- R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956.
- R. Mondolfo, *Testimonianze su Eraclito anteriori a Platone*, «Rivista critica di storia della filosofia», 16 (1961), pp. 399-424.
- R. Mondolfo, *Discussioni su un testo parmenideo*, «Rivista critica di storia della filosofia», 19 (1964), pp. 310-315.
- R. Mondolfo, L. Tarán, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Firenze 1972.
- A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, New Haven - London 1970.
- D. O'Brien, *Temps et intemporalité chez Parménide*, «Les Études Philosophiques», 55 (1980), pp. 257-272.
- D. O'Brien, *Problèmes d'établissement du texte*, in P. Aubenque (éd. par), *Études sur Parménide*, vol. II, 1987, pp. 314-350.
- D. O'Brien, *L'être et l'éternité*, in P. Aubenque (éd. par), *Études sur Parménide*, vol. II, 1987, pp. 135-162.
- M. Offner, *Zur Beurteilung des Melissos*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 4 (1891), pp. 12-33.
- G.E.L. Owen, *Plato and Parmenides on the Timeless Present*, «The Monist», 50 (1966), pp. 317-340.
- A. Pasquinelli, *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, Torino 1958.
- A. Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, «Jahrbücher für classische Philologie», 25 (1899), Supplementband.
- P. Philippson, *Il concetto greco di tempo nelle parole aion, chronos, kairos, eniautos*, «Rivista di Storia della Filosofia», 4 (1949), pp. 81-97.
- K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, New York 1959, trad. it. *La logica della scoperta scientifica*, Milano 1984.
- A.R. Poratti, *Aspectos de la atemporalidad en el Poema de Parmenides*, «Argos», 9-10 (1985-1986), pp. 39-50.
- L. Preller, A.H. Ritter, *Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta*, Hamburg 1838.

- G. Reale, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1970.
- G. Reale, *Platone. Timeo*, Milano 2000.
- G. Reale, L. Ruggiu, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano 1991.
- K. Reinhardt, *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie*, Bonn 1916 (Frankfurt am Main 1959).
- L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, Milano 1998.
- S. Sambursky, *The Development of Physical Thought from Newton to Einstein and the Quantum Physicists in the Light of the Eleatic Philosophy*, «La Parola del Passato», 43 (1988), pp. 373-382.
- M. Schofield, *Did Parmenides discover Eternity?*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 52 (1970), pp. 113-135.
- G. Semerano, *L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Milano 2001.
- F.A. Shamsi, *A Note on Aristotle Physics 239 b 5-7: What Exactly Was Zeno's Argument of the Arrow?*, «Ancient Philosophy», 14 (1994), pp. 51-72.
- Q. Smith, *A New Typology of Temporal and Atemporal Permanence*, «Nous», 23 (1989), 3, pp. 307-330.
- U. Soncini, T. Munari, *La totalità e il frammento. Neoparmenidismo e relatività einsteiniana*, prefazione di E. Severino, Padova 1996.
- R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983.
- E. Spinelli, *Parmenide fr. 8,5-6: contra Simplicium?*, «Elenchos», 12 (1991), pp. 303-312.
- L.A. Stella, *Mitologia greca*, Torino 1956.
- M. Stokes, *One and Many in Presocratic Philosophy*, Washington 1971, pp. 127-137.
- C. Stough, *Parmenides' Way of Truth*, B 8.12-13, «Phronesis», 13 (1968), pp. 91-107.
- L. Tarán, *Parmenides. Text, Transl., Comm. and Critical Essays by L. Tarán*, Princeton 1965.
- L. Tarán, *Perpetual Duration and Atemporal Eternity in Parmenides and Plato*, «The Monist», 62 (1979), pp. 43-53.
- A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, New York - London 1987.
- P. Thanassas, *Die erste «zweite Fahrt». Sein des Seienden und Erscheinen der Welt bei Parmenides*, München 1997, pp. 124-126.
- M. Theunissen, *Die Zeitvergessenheit der Metaphysik. Zum Streit um Parmenides, Fr. 8.5-6a*, in Id., *Negative Theologie der Zeit*, Frankfurt am Main 1991.
- F. Trabattoni, *Parmenide, Untersteiner e il fr. 8,5-6*, «Elenchos», 12 (1991), pp. 313-318.

- M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1958.
- M. Untersteiner, *Zenone. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1963.
- M. Untersteiner, *Ancora su Parmenide*, «Rivista critica di storia della filosofia», 20 (1965), pp. 51-53.
- W.J. Verdenius, *Parmenides. Some Comments on his Poem*, Groningen 1942 (Amsterdam 1964).
- C. Viola, *Aux origines de la gnoseologie: réflexions sur le sens du fr. IV du Poème de Parménide*, in P. Aubenque (éd. par), *Études sur Parménide*, vol. II, 1987, pp. 69-101.
- M.L. West, *Early Greek Philosophy and the Orient*, Oxford 1971, trad. it. *La filosofia greca arcaica e l'Oriente*, Bologna 1993.
- J. Whittaker, *The Eternity of the Platonic Forms*, «Phronesis», 13 (1968), pp. 131-144.
- J. Whittaker, *Parmenides fr. 8,5*, in Id., *God, Time, Being. Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*, «Symbolae Osloenses», Fasc. Supplet., 23 (1971), pp. 16-32.
- J. Wiesner, *Parmenides: der Beginn der Aletheia. Untersuchungen zu B2, B3, B6*, Berlin 1996.
- D. Williams, *The Myth of Passage*, «The Journal of Philosophy», 48 (1951), pp. 457-472.
- J.R. Wilson, *Parmenides B 8. 4*, «Classical Quarterly», 20 (1970), pp. 32-34.
- A. Zaccaria-Ruggiu, *Aion Chronos Kairos. L'immagine del tempo nel mondo greco e romano*, con apparato iconografico, in L. Ruggiu (a cura di), *Filosofia del tempo*, 1998, pp. 293-343.
- J. Zafropulo, *L'école Eléate. Parménide, Zénon, Melissos*, Paris 1950.
- E. Zeller, R. Mondolfo, G. Reale (a cura di), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte prima, vol. III: *Eleati*, Firenze 1967.
- E. Zeller, R. Mondolfo, M. Isnardi Parente (a cura di) *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte seconda, vol. III/1: *Platone e l'Accademia antica*, Firenze 1967.

