

INTRODUZIONE

Atemporalità e perpetuità

Uno schema interpretativo che in passato ebbe molto successo fu quello secondo il quale la distinzione platonica tra l'eternità dell'essere e la temporalità del divenire, corrispondente alla separazione tra scienza e opinione, nascesse come una sintesi di due antiche proposte metafisiche: la concezione parmenidea dell'essere e quella eraclitea del flusso. Questo schema implicava l'idea che tra Parmenide ed Eraclito vi fosse opposizione: in particolare che fosse stato Parmenide a contestare la tesi eraclitea del divenire universale, proponendo la nozione contraria di essere immutabile e uno. Le cose, ad uno sguardo più attento e meno caratterizzato da volontà di sistema, si sono rivelate più complesse. Non solo il rapporto tra Parmenide ed Eraclito è rimasto un problema irrisolto, tra le altre cose a causa dell'incertezza della loro cronologia, ma lo stesso pensiero dei due filosofi si è dimostrato più articolato di quanto apparisse, e comunque poco riducibile ad una formula. Si è sottolineata, ad esempio, l'importanza della permanenza del principio dietro il divenire e i contrasti apparenti nel pensiero di Eraclito; e in Parmenide si è notato come vi fosse già una traccia di quella dualità che poi sarà riproposta da Platone.

Quello schema contrapponeva non solo la permanenza al flusso, e quindi l'immutabile al diveniente, ma anche due forme di relazione al tempo, coincidenti con i due significati che nella storia della filosofia ha assunto il termine *eternità*. L'eternità è intesa, per un verso, come infinita durata, sempiternità, *perpetuità*; per l'altro, co-

me assenza di tempo, presenza assoluta priva di passato e futuro, negazione della successione senza una riduzione all'istantaneità: in altre parole, *atemporalità*¹. È in questo secondo senso che s'intende l'eternità parmenidea, nella sua opposizione alla perpetuità del divenire di Eraclito. In un caso, dunque, l'eternità corrisponde all'infinita estensione temporale, nell'altro significa assoluta estraneità al tempo.

La maggioranza degli studiosi e la manualistica hanno mantenuto questa interpretazione dell'eternità dell'essere parmenideo, che potremmo chiamare *lettura classica*. E questo perché vi è un verso del poema di Parmenide che pare esprimere con esemplare chiarezza l'idea di atemporalità. Si tratta del verso 5 del frammento B 8 D.-K.:

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

Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto²

Il soggetto di questo verso famoso è l'*essere* (molto probabilmente esplicitato al verso 8.3: ἐόν). Come ha scritto Mondolfo: «l'essere ingenerato e indistruttibile è, nella sua immutabilità eterna, tutto fuori del tempo e della successione: non ammette né un tempo pas-

¹ Considererò equivalenti i termini *atemporalità* e *intemporalità*. In un senso leggermente diverso riprenderò le espressioni *extratemporalità* e *sovratemporalità*, di cui si trova traccia negli studi su Parmenide della prima metà del Novecento. Questi ultimi vocaboli hanno una sfumatura semantica che li distingue dai primi: mentre atemporalità e intemporalità negano totalmente il tempo, extratemporalità e sovratemporalità indicano l'estraneità ad un piano temporale implicitamente ammesso. Per quanto riguarda la distinzione tra perpetuità e atemporalità, la questione è chiaramente più complessa di come io la presento qui. Per un'utile distinzione terminologica tra le possibili forme di relazione della permanenza con il tempo, rimando a Q. Smith, *A New Typology of Temporal and Atemporal Permanence*, «Nous», 23 (1989), 3, pp. 307-330, in cui lo studioso distingue sottilmente tra otto modelli di permanenza, solo apparentemente analoghi, e indicati con i seguenti termini: *sempiternality*, *omnitemporality*, *everlastingness*, *having infinite past and future*, *beginninglessness and endlessness in time*, *endless recurrence*, *eternalness*, *mere timelessness*.

² Qui come per gli altri versi del poema citati in questo studio, a meno di indicazioni diverse, utilizzo la traduzione italiana di Giovanni Reale (G. Reale, L. Ruggiu, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano 1991).

sato né un tempo futuro; ma solo l'eterno immutabile presente»³. Così Zeller: «L'essere non può cominciare o cessar d'essere, esso non *fu* e non *sarà*, ma è in un presente assoluto indivisibile»⁴. Solo l'è è ammesso, a scapito di ogni *era* e *sarà*. Il presente, sottratto alla tripartizione passato-presente-futuro, perde il suo carattere di temporalità, per divenire rifiuto del tempo, come riconosce ancora Mondolfo: «L'associazione con l'*era* e il *sarà* converte in specie del tempo anche l'è, che da solo dovrebbe esprimere l'extratemporale»⁵. È questa dunque la vera espressione dell'eternità. Così Guthrie: «for the eternal 'was' and 'will be' have no meaning, and the time-sequence is abolished»⁶.

Eraclito aveva espresso l'idea di infinita durata in una formula che troviamo nel frammento B 30 D.-K.:

κόσμον τόνδε, τὸν αὐτὸν ἀπάντων, οὔτε τις θεῶν οὔτε ἀνθρώπων ἐποίησεν, ἀλλ' ἦν αἰεὶ καὶ ἔστιν καὶ ἔσται πῦρ αἰείζων, ἀπτόμενον μέτρα καὶ ἀποσβεννύμενον μέτρα.

Questo ordinamento del mondo, lo stesso per tutti quanti, né uno degli dèi né degli uomini lo fece, ma sempre era ed è e sarà: fuoco sempre vivo, che in misure si accende ed in misure si spegne.⁷

Si è spesso ricollegato questo modello di eternità, consistente nell'affermazione dei tre momenti della serie temporale, ad una formula più antica, che troviamo già in Omero (*Il.* I, 70). L'indovino Calcante, riferiva Omero, conosceva τὰ τ' ἔόντα τὰ τ' ἐσόμενα πρό τ' ἔόντα: è questa una formula che sarà ripetuta da Esiodo, *Th.* 38. L'unione dei tre momenti temporali avrà fortuna e sarà ripresa, anche in forme diverse, da Empedocle (21.9 D.-K.), Anassagora (12

³ R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956, p. 92.

⁴ E. Zeller, R. Mondolfo, G. Reale (a cura di), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte prima, vol. III: *Eleati*, Firenze 1967, pp. 196-198.

⁵ R. Mondolfo, *L'infinito* cit., p. 102 in nota.

⁶ W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, vol. II: *The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965, p. 29.

⁷ Trad. di A. Lami, *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano 1991, p. 209.

D.-K.), in uno scritto ippocratico (*Prog.* II, 188 L.), da Epicuro (*Sent. Vat.* 10) e Metrodoro (37 K.). Come ha fatto notare Mondolfo, in questi casi si considera «la successione e variazione incessante dei fatti, sempre diversi nel corso del tempo. Nessuna di queste formule [...] presenta una permanenza costante di un essere unico e sempre identico, che come tale è eterno. Questa idea è apparsa per la prima volta con la formula eraclitea della perennità del fuoco sempre vivente»⁸. Ciò risulta evidente, se si pone attenzione al fatto che l'accomunamento dei tre momenti temporali avviene nella formula omerica ed esiodea in un modo diverso da quello della formula di Eraclito: nella prima si fa riferimento alle *cose presenti, future e passate*, nella seconda si parla di un ente (il fuoco semprevivo) che *sempre era, è, sarà*. Le differenze tra le due formule sono almeno tre. Innanzitutto l'ordine dei momenti: discontinuo per i poeti, continuo e ordinato per il filosofo. Quindi, il rafforzamento dell'avverbio *sempre* (ripetuto nel 'semprevivo' attribuito al fuoco), che manca nell'espressione omerica ed esiodea. Infine, cosa più importante, nel primo caso si ammette una pluralità di eventi (le cose che sono, quelle che saranno ecc.) e dunque un divenire, nel secondo si parla del passato, presente e futuro di *un solo* ente, e dunque della sua permanenza nel tempo. È irrilevante il fatto che Eraclito parli poi di accensione e spegnimento: queste rappresentano la modalità di esistenza di uno stesso principio *sempre vivente*.

A rigore, dunque, le due formule non possono esser paragonate. Con la formula omerica ed esiodea si esprimeva, attraverso quella unione dei tempi, la totalità degli eventi diversi nel tempo. Eraclito, invece, afferma la continuazione del principio attraverso tutto il tempo. Questa eterna permanenza è l'elemento nuovo introdotto dal filosofo, elemento che implica l'affermazione massima della durata e non la sua trascendenza come, secondo l'interpretazione tradizionale, avverrebbe con Parmenide.

Che la nozione di eterno prima di Parmenide non escludesse la durata, è cosa che si coglie prestando attenzione al percorso semantico del termine che poi sarebbe diventato l'equivalente greco del nostro 'eternità': αἰών. La stabilizzazione del significato tempo-

⁸ R. Mondolfo, L. Tarán, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Firenze 1972, p. LIX.

rale del termine (mai avvenuta del tutto) avrebbe richiesto un'elaborazione lunga secoli, nel corso della quale la parola αἰών ha subito i rivolgimenti semantici più diversi. In Omero αἰών indicava la vita, intesa come 'forza vitale', cioè che dall'interno degli uomini fa vivere. La morte era espressa a volte da Omero come una perdita di αἰών. In questo senso, la nozione si rivelava affine a quella di ψυχή, il 'soffio vitale' (la morte avviene allorché il soffio abbandona il morante). In alcuni casi, il termine andrebbe inteso come 'midollo spinale' (ad esempio *Il. XIX 23-27*)⁹. Questo significato si mostra chiaramente connesso alla nozione di 'forza vitale': si riteneva infatti che il midollo fosse la sede dell'energia di vita.

E tuttavia, già in Omero si cominciano a distinguere alcuni tratti temporali del termine, il quale a volte sembra indicare la 'durata di vita', arco di esistenza dalla nascita alla morte, sebbene sempre in connessione con l'originario significato vitalistico. Ciò si spiega facilmente con il fatto che il mantenimento della vita dipende dalla presenza della forza vitale; l'arco di esistenza di un uomo corrisponde alla permanenza in lui dell'αἰών, fino al momento in cui quest'ultimo lo abbandona¹⁰. Nella letteratura post-omerica si accentua il significato temporale di αἰών, che assume via via nuove sfumature semantiche, come ad esempio il valore fatalistico con cui il termine è a volte impiegato da Pindaro, convergendo con il senso

⁹ A sostegno di questa lettura Degani (E. Degani, *AIΩN*, Bologna 2001, p. 14) menziona alcuni frammenti ippocratici in cui αἰών ha un indubbio valore materiale: in un frammento tratto da Erotiano si parla di 'cancrena all'αἰών'.

¹⁰ Paula Philippson (*Il concetto greco di tempo nelle parole aion, chronos, kairos, eniautos*, «Rivista di Storia della Filosofia», 4, 1949, pp. 81-97) contesta l'idea che vi sia stato un meccanico allargamento della nozione di αἰών, da 'durata della vita' a 'lungo spazio di tempo', fino a 'periodo' e quindi al significato di 'eternità'. La studiosa ritiene invece che il significato della durata assoluta e dell'eternità fosse presente nel termine fin dall'origine, come dimostrerebbe la parentela linguistica con l'avverbio αἰέν. Anche Degani non esclude che vi sia una compresenza di significato vitalistico e temporale; e a proposito di ciò scrive: «[...] non siamo di fronte ad astratti concetti che si autoescludono, bensì a nozioni concrete, complementari, se non coincidenti, per la mentalità dei primi greci. La 'forza vitale' non si rivelava all'esperienza, che nella sua 'durata' – e l'una e l'altra erano la stessa cosa. L'analisi disperde in elementi separati quanto era unitario per la coscienza che l'ha concepito» (*op. cit.*, p. 18). Ciò che però distingue Degani dalla Philippson, è l'idea che la venatura temporale originaria di αἰών-αἰέν non significasse l'eternità.

di μοῖρα, il destino. Così, αἰών era avvertito come un'entità immutabile che si identificava non solo con la quantità di esistenza che spettava ad ognuno, ma anche con la qualità della vita, il carico di gioie e dolori, fino ad identificarsi con l'inesorabilità della morte (attraverso un percorso paradossale che ha trasformato la forza vitale nella fatalità della fine).

Negli usi successivi, i confini temporali del significato di αἰών si fanno sempre più indeterminati: il termine viene ad indicare in alcuni casi le tappe della vita, o lo spazio di tempo caratterizzato da una generazione, o ancora un'epoca in cui si avvicendano più generazioni. La parola abbandona così i confini angusti della vita dei singoli. Pian piano, il termine assume i valori semantici di χρόνος¹¹. Avverte tuttavia Degani: «[...] sembra improprio arguirne un'ormai raggiunto equivalenza tra αἰών e χρόνος. In realtà αἰών è ancora un segmento di tempo, pur dai limiti indefiniti: un lasso di tempo che χρόνος comprende in sé»¹². Nel V sec. siamo dunque ancora al di qua di quel rovesciamento che vedrà in αἰών l'eterno, e in χρόνος il tempo da esso derivato. Euripide renderà chiaro questo rapporto di dipendenza che αἰών ha ancora nei confronti di χρόνος (come della parte al tutto), esprimendolo in forma genealogica: αἰών è figlio di χρόνος (*Heracl.* 900)¹³.

L'incertezza semantica di αἰών si staglia sullo sfondo, ancora più problematico, della concezione arcaica del tempo. Uno degli aspetti principali della concezione del tempo delle origini è l'assenza di una visione unitaria, che si rivela in una sorta di dispersione degli elementi temporali. Questa dispersione complica la traduzione dei testi antichi. La visione arcaica del tempo è, infatti, irrapresentabile, se non tradendone i caratteri peculiari. Un esempio istruttivo, a questo proposito, lo offre Marcello La Matina in un suo recente testo¹⁴. Lo studioso fa l'esempio, tratto dall'*Odissea* (IX,

¹¹ Interessante ed enigmatico il riferimento che fa ad αἰών Eraclito: αἰών παῖς ἔστι παίζων, πεσσεύων· παιδὸς ἢ βασιληῆ ('aion' è un fanciullo che gioca con le pedine: di un fanciullo il regno – B 52 D.-K.).

¹² E. Degani, *op. cit.*, p. 28.

¹³ È interessante notare come secoli più tardi vi sarà un capovolgimento di questa genealogia. Proclo, infatti, riterrà Αἰών padre di Χρόνος (*in R.* II 17, 10 K.).

¹⁴ M. La Matina, *Il problema del significante. Testi greci fra semiotica e filosofia del linguaggio*, Roma 2001, cap. 1.

336), dell'aggettivo ἑσπέριος, tradotto comunemente con 'di sera'. Nel poema, però, il termine è attribuito al Ciclope, fatto questo che indica evidentemente la presupposizione del tempo come realtà non ancora impersonale. È Polifemo, in un certo senso, ad essere 'serale'. Ebbene, questo termine è di fatto intraducibile, se non riconducendolo all'interno della nostra concezione del tempo attraverso un impersonale 'di sera'.

Resta tuttavia nelle prime rappresentazioni del tempo la centralità del moto astrale, tema questo che tornerà anche nella concettualizzazione filosofica posteriore. Su questo aspetto, mi pare interessante un brano tratto dall'*Odissea*. Nel canto XXIII del poema, è descritto il dolce e a lungo agognato reincontro notturno tra Penelope e Odisseo. Affinché essi possano restare più a lungo insieme, per dedicarsi l'uno all'altra, la dea Atena *sospende il tempo* (XXIII, 241-246):

Aurora dalle rosee dita sarebbe spuntata che ancora piangevano,
se la dea glaucopide Atena non avesse pensato altre cose:
fece lunga alla fine la notte, trattenne
Aurora dall'aureo trono vicino all'Oceano, non le fece aggiungere
i cavalli dai piedi veloci che portano agli uomini il giorno,
Lampo e Fetonte, i puledri che portano Aurora.¹⁵

Omero non parla di 'tempo fermo', e del resto non poteva farlo. Ma il risultato è dal nostro punto di vista equivalente. Penelope e Odisseo hanno *più tempo* per loro, e questo tempo è dato dall'arresto di un moto celeste. L'immobilità del tempo non è data, dunque, dalla quiete assoluta, e cioè dal blocco di *ogni* movimento (come nel caso di Parmenide). Tutto vive, si muove, eccetto il Sole mattutino¹⁶.

¹⁵ Omero, *Odissea*, intr. testo e comm. di M. Fernandez-Galiano e A. Heubeck, trad. di G.A. Privitera, vol. VI (libri XXI-XXIV), Milano 1986, p. 97.

¹⁶ Anche in un passo veterotestamentario vi è una testimonianza di questa visione astrale del tempo: «Fermati, o sole, su Gabaon» (*Giosuè* 10.12-13), equivaleva ad una richiesta di *tempo* da parte di Giosuè durante la battaglia contro gli Amorrei. Fu, com'è noto, sulla base di questa espressione biblica, implicante il movimento del sole, che la Chiesa respinse la difesa galileiana dell'eliocentrismo.

Fränkel¹⁷ ha sostenuto che negli scritti omerici il tempo era inteso come durata compiuta e soprattutto come raggiungimento di un fine, elemento positivo dello scorrere degli eventi. Il tempo in sé, dunque, resta vuoto, mentre acquista importanza il lasso di tempo che porta a realizzare scopi particolari, come ad esempio il giorno. Essendo, poi, caratterizzato essenzialmente dal 'verso dove', il tempo non è ancora il continuo che si estende nel passato e nel futuro.

Un'analisi puntuale della concezione del tempo in Omero e nell'età arcaica è stata offerta da Silvio Accame¹⁸. Secondo lo studioso nell'*Odissea* vi sarebbe un prevalere di χρόνος su ἥμαρ (nonostante la maggiore ricorrenza del secondo termine), al contrario di ciò che invece avviene nell'*Iliade*, il che sarebbe indice di un avvenuto ampliamento semantico di χρόνος. Tale variazione rientrerebbe nel novero delle differenze che separano il secondo poema omerico dal primo, nel senso di un'evoluzione (come indica, ad esempio, il maggior ricorso a nomi astratti dell'*Odissea*). Accame mostra poi come dall'*Iliade* all'*Odissea* vi sia una sorta di allungamento dell'estensione temporale significata da χρόνος. Se infatti nell'*Iliade* troviamo più spesso χρόνος nel senso di 'breve tempo' (o addirittura di 'istante'), nell'*Odissea* è ormai canonizzato il significato di 'molto tempo'. C'è da ritenere dunque che la nozione di tempo breve sia più arcaica di quella di una durata temporale considerevole. Il processo evolutivo della semantica di χρόνος consiste in questo allungamento temporale di ciò che al principio si identificava con la durata di una singola azione o di un evento improvviso. Ciò è chiaramente indice di una sempre maggiore astrazione del tempo rispetto agli accadimenti cui era legato in origine. Il tempo, tuttavia, non ottiene ancora il valore di durata impersonale e vuota, all'interno della quale avvengono le cose, o comunque di successione universale degli eventi. Esso è una durata piena e non la dialettica di essere e nulla¹⁹.

¹⁷ H. Fränkel, *Die Zeitauffassung in der archaischen griechischen Literatur*, in Id., *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955, pp. 1 s.

¹⁸ S. Accame, *La concezione del tempo nell'età omerica e arcaica*, «Rivista di istruzione classica», n.s., 39 (1961), pp. 359-394.

¹⁹ Ciò lo si avverte in particolare nella fase più antica. Si veda ad esempio l'importanza di ἥμαρ nell'*Iliade*, in quanto lasso di tempo nel quale inizia e finisce

Questa nuova estensione del tempo porrà il presupposto della concezione della continuità temporale, poiché la durata dilatata separerà il passato dal presente, che, nella fase originaria, essendo pressoché giustapposti, non aprivano il problema del loro rapporto; nella durata larga, invece, la continuità temporale si impone al fine di collegare passato e presente.

Secondo Accame vi sarebbe stato, allora, un tendenziale passaggio dal tempo qualitativo a quello quantitativo, impersonale. Tuttavia questa astrazione avrebbe condotto, attraverso la nozione di tempo continuo e illimitato, ad un ritorno al tempo qualitativo e personale, sebbene dai tratti del tutto inediti. La personalizzazione del tempo avrebbe, infatti, assunto il carattere della divinità. È questa l'età in cui Χρόνος viene ad essere identificato con il Κρόνος esiodico, il quale quasi certamente aveva avuto un'origine mitologica del tutto indipendente dal primo²⁰. Questa tendenza all'assimilazione

una battaglia. Questo dato è probabilmente dovuto anche al fatto che l'*Iliade* è la narrazione di un conflitto, mentre l'*Odissea* lo è di un viaggio, dove il senso del tempo non è legato alla contingenza degli eventi, ma alla lunga attesa del ritorno (sull'importanza dell'attesa nella formazione del concetto di tempo ha insistito Fränkel). Secondo Accame, tuttavia, il 'giorno' seguirebbe una parabola simile a quella del 'tempo', poiché accentuerebbe il suo carattere oggettivo, mentre all'inizio (se pure si possono distinguere nettamente un soggettivo e un oggettivo) al giorno sono attribuiti caratteri propri dell'esperienza soggettiva. Anche qui, dunque, vi sarebbe una progressiva astrazione. Va notato, però, che l'astrazione di χρόνος non giunge ancora a compimento: in Omero, come del resto in Esiodo, χρόνος non si presenta mai come soggetto di un verbo (si veda 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*, Milano 1998, p. 295).

²⁰ Seguendo la ricostruzione etimologica di Giovanni Semerano (*L'infinito: un equivoco millenario. Le antiche civiltà del Vicino Oriente e le origini del pensiero greco*, Milano 2001) si giunge alla conclusione che i due termini (*kronos* e *chronos*) avrebbero un'origine comune: «In greco il nome Κρόνος serba il valore delle origini: il significato di 'capo', 'comandante' gli è assicurato dalla base del greco κρᾶν-τωρ e del verbo κρᾶνω, nel senso di 'sono al culmine', 'sono in cima', 'comando'. È cioè affine a κράνος, κάρα (testa), κέρας (corno): accadico *qarnu* (corno), aramaico *qarna* (punta, potenza, dignità)» (p. 94). Per quanto riguarda Χρόνος, lo studioso poche pagine prima aveva scritto: «[...] Crono, nome rimasto senza etimologia, corrisponde ad accadico *harranu*, nel senso del celeste movimento degli astri, quindi 'tempo' [...], ma è calcato sulla base di accadico *qarnan* (corni lunari, quindi: luna, l'astro che guida i cicli biologici sulla terra)» (p. 90 in nota). Deduciamo che, secondo Semerano, i due termini deriverebbero casualmente da uno stesso

proviene dalla diffusione di un'altra tradizione teogonica, quella orfica. Tra le varie versioni dell'origine del cosmo, alternative a quella esiodea, spicca la teogonia di Ferecide di Siro, che poneva Χρόνος tra i principi primi, assieme a Ζάς e Χθονίη (7 A 1 D.-K.). Il Χρόνος di cui parlarono i lirici e i tragici, era riconosciuto ormai come potenza che domina sulla realtà, ben lontano dunque dal tempo-evento omerico. Per questi autori, il Tempo è padre di ogni cosa²¹ e signore che supera tutti i beati²² (Pindaro), domatore di ogni cosa²³ (Bacchilide), signore di ogni cosa²⁴ che tutto vede²⁵ (Sofocle), è l'antico padre dei giorni²⁶ (Euripide), che tutto rende molle e consuma²⁷ (Cheremone), dai denti acuti con cui tutto rode (Simonide)²⁸. Il dio Χρόνος non conobbe però un'analogia fortuna nel culto popolare. Nonostante ciò, sarebbe stato difficile in seguito attribuire a χρόνος il tempo fisico, di contro all'eternità divina di αἰών. A parere di Degani²⁹, grande importanza avrebbe assunto l'opera di Anassagora, con la quale il tempo-χρόνος sarebbe tornato al suo originario valore profano, divenendo *il tempo dell'uomo*, la dimensione della sua azione nel mondo, raccolta in una nozione ormai del tutto priva di venature fatalistiche.

Da questi brevi cenni emergono due aspetti: il primo è che l'eternità prima di Parmenide era immaginata nel senso immediato di infinita estensione del tempo e, dunque, era ancora di tipo durazionale (nella forma di un avvicendamento senza fine di eventi e come perenne permanenza di un principio); il secondo è che la stessa nozione di tempo era ancora in una complessa fase di elaborazione. Ciò ha un evidente riflesso sull'interpretazione dell'eternità di Parmenide. Il filosofo di Elea, che pure avrebbe posto sul piano più

etimo, quello del 'corno' accadico, inteso per *Kronos* come segno di potenza, e per *Chronos* come riferimento icastico al ciclo lunare.

²¹ O. II, 17.

²² Fr. 33 B.

²³ *Carm.* XII, 205-6.

²⁴ *El.* 179.

²⁵ *OT* 1213.

²⁶ *Supp.* 787-88.

²⁷ Fr. 22 N.

²⁸ Fr. 159 B.-H.-C.

²⁹ E. Degani, *op. cit.*, pp. 61-64

corretto la sua negazione del tempo, e cioè il livello ontologico del passato, presente e futuro dell'essere, stando all'interpretazione classica, sarebbe stato il primo pensatore ad introdurre l'idea di eternità atemporale in un contesto in cui la concettualizzazione del tempo era ancora incerta. La questione è resa più complessa dal fatto che anche dopo Parmenide l'eternità continuò ad essere declinata nel senso della perpetuità.

Empedocle, un filosofo che risentì molto dell'influenza di Parmenide³⁰, per primo legò l'idea della perennità e quindi dell'eterna durata al termine αἰών, qualificandolo come 'indicibilmente grande' (B 16.2 D.-K.). Troviamo qui ancora alcuni tratti vitalistici del termine, sebbene compresi in quell'unità concettuale di 'durata di vita', che non solo non esclude il riferimento al tempo, ma che in questo contesto sembra preannunciarne la trasformazione in nozione di eternità come incommensurabile estensione temporale.

Ancora più interessante è il caso di Melisso che, pur appartenendo alla scuola eleatica e sviluppando sistematicamente il pensiero di Parmenide, immaginò l'essere eterno nel senso di Eraclito e non in quello di Parmenide:

ἀεὶ ἦν ὃ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται (B 1)

Sempre era ciò che era e sempre sarà.

ἔστι τε καὶ ἀεὶ ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται (B 2)

È e sempre era e sempre sarà.

È noto che il filosofo di Samo su molti punti superò il pensiero del maestro operando dei veri tradimenti. Innanzitutto sul tema dell'*infinità* dell'essere. Parmenide, come si vedrà, aveva insistito sulla li-

³⁰ Sono certamente di derivazione eleatica il riconoscimento dell'inaffidabilità delle esperienze sensibili di contro alla crucialità del discrimine razionale (fr. 2); l'affermazione, più volte ripetuta, e centrale nel pensiero di Empedocle, dell'impossibilità della genesi dal nulla e della distruzione, che condurrà all'idea della nascita e della morte come aggregazione e disgregazione di elementi (frr. 8, 11, 12, 17); l'idea dello Sfero come il tutto pari a se stesso in cui si mantiene ogni cosa (frr. 27, 28, 29).

mitatezza dell'essere come sua perfezione, completezza, secondo canoni molto diffusi nel pensiero greco e che ritroviamo già nell'opposizione pitagorica tra limite e illimitato. Melisso, partendo da una premessa comune a tutto l'eleatismo e cioè il rifiuto del nulla, era giunto ad una conclusione diversa da quella di Parmenide. Se il nulla non esiste, non può esserci (il) nulla oltre ciò che è: ma se l'esistente fosse finito, sarebbe, in qualche modo, circondato dal nulla: per questa ragione non può che essere infinito³¹. È evidente che sono in gioco presupposti diversi. Per Parmenide non ha senso chiedersi che cosa ci sia oltre l'essere. Se non c'è nulla, non c'è nemmeno un fuori. Per Melisso, invece, la finitezza rimanda comunque ad un fuori che chiede di essere riempito. Ciò discende, evidentemente, da una diversa valutazione della finitezza. Non è, forse, un caso che Parmenide si fosse formato nel contesto pitagorico, dominato dalla visione positiva del limite, e Melisso in quello ionico, dove, al contrario, uno dei caratteri attribuiti al principio era proprio l'infinità. Discende, poi, dal tema dell'infinità, anche l'incorporeità dell'essere di Melisso (fr. 9). Con incorporeità dobbiamo intendere più che una negazione della materia, il rifiuto del corpo come forma, sagoma, determinazione oltre che negazione delle parti in cui il

³¹ Sulla dimostrazione dell'infinitezza dell'essere melissiano vi è una complessa questione storiografica. In realtà, quella che ho appena presentato non è la dimostrazione contenuta nei frammenti di Melisso. Essa risale ad una testimonianza di Aristotele (*GC*, A 8, 325 a 2) all'interno della quale Reale (*Melisso. Testimonianze e frammenti*, Firenze 1970, pp. 98-104) ha ritenuto possa essere riconosciuto un vero e proprio frammento del pensatore di Samo: τὸ γὰρ πέρας περαίνειν ἄν πρὸς τὸ κενόν (*infatti il limite confinerebbe col vuoto*). Prescindendo dalla questione della possibilità di trovarci o no di fronte ad un nuovo frammento, la mia impressione è che comunque la testimonianza aristotelica esprima bene il pensiero melissiano. (Hanno valorizzato questa testimonianza M. Offner, *Zur Beurteilung des Melissos*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 4, 1891, pp. 12-33, e J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1930, § CLXVII). Rimane però il problema di quella che parrebbe essere la dimostrazione dell'infinità spaziale contenuta nel frammento 2, e che in origine aveva subito proprio le critiche di Aristotele, il quale da questo ragionamento, a suo dire palesemente scorretto, ricavava l'immagine di Melisso come rozzo ragionatore. Il punto consisteva nel presunto passaggio dall'infinità temporale (l'eternità) a quella spaziale, avvenuta in maniera equivoca, tanto da provocare, secondo Aristotele, un vero e proprio paralogismo. La questione è stata molto dibattuta e non possiamo qui affrontarla.

corpo è articolato³². Anche qui non può che esserci allontanamento dall'essere parmenideo immaginato come sferico.

Un altro punto su cui vi è una differenza sostanziale tra Parmenide e Melisso è il tema delle apparenze fisiche. Parmenide dedicò una parte del poema a quelle che definì 'opinioni dei mortali', la cui interpretazione è ancora molto controversa. Melisso (fr. 8), invece, liquida del tutto le apparenze dei sensi, con una cristallina coerenza, che non pone dunque nessun problema all'interprete. Le cose molteplici e mutevoli che appaiono ai sensi non possono esistere, poiché ciò che esiste è uno e immobile. Siccome non esistono, egli non se ne occupa, se non per affermare la loro illusorietà.

Tra i punti che segnano la differenza tra le due concezioni dell'essere, la critica, conseguentemente alla lettura tradizionale di Parmenide, vide anche nell'idea melissiana di eternità un tradimento del pensiero del maestro. Tuttavia, l'eternità di Melisso si rivela ben più problematica di quanto appaia, per chi sostiene l'interpretazione classica dell'atemporalismo parmenideo. Sostenere che si è di fronte ad un ripensamento di Melisso non basta a liquidare il problema, poiché la posizione di questo filosofo dimostra l'insufficienza di una delle ragioni poste alla base dell'eternità di Parmenide, ossia l'implicazione di tempo e divenire. Stando a questo presupposto, negare il mutamento equivale a negare il tempo. Ebbene, Melisso dimostra che questo ragionamento del tipo *modus tollendo tollens* (se c'è il tempo, c'è il divenire: ma non c'è il divenire, dunque non c'è il tempo) non aveva allora la cogenza che alcuni commentatori gli attribuiscono. Melisso resta fedele ad uno dei principi dell'eleatismo, e cioè l'affermazione dell'immutabilità dell'essere, ma non deduce da ciò il rifiuto del tempo. E questo ci porta ad escludere che l'idea del nesso tra tempo e divenire fosse un presupposto evidente della concezione greca del tempo³³.

³² Convincente l'esegesi di G. Reale, *Melisso* cit., pp. 221-225.

³³ Giovanni Reale ha colto la difficoltà che Melisso pone all'esegesi classica di Parmenide: egli intese risolverla reinterpretando l'eternità del filosofo di Samo, in un senso che non contraddicesse quella parmenidea. Secondo Reale «*il tempo non ha alcun senso senza movimento e senza divenire*» (*Melisso* cit., p. 57 n. 56). Dunque, anche l'eternità di Melisso *deve* essere atemporale. La differenza tra l'eternità di Parmenide e quella di Melisso non sta, secondo Reale, nel fatto che la

L'eternità dopo Parmenide continuerà, dunque, ad essere intesa come infinita estensione del tempo. Tutto questo fino a Platone con il quale si avrà la prima formulazione compiuta dell'eternità atemporale. A prescindere dalla paternità parmenidea della nozione, non c'è dubbio che è solo con Platone che l'idea verrà presentata in maniera organica. Di più, Platone fu il primo filosofo ad indagare la struttura, l'origine e il significato del tempo, esplorandone i paradossi, gettando così le basi per la sistematica analisi aristotelica.

È nel *Timeo* (37c-38c) che Platone affronta il problema del tempo. Com'è noto, in questo scritto Platone si occupa di tematiche cosmologiche. In 37c il discorso di Timeo è giunto al momento in cui il Demiurgo, dio generatore, ha già creato il mondo attraverso complesse operazioni, la cui descrizione intreccia il piano mitico e simbolico con quello fisico e matematico. Ma questo mondo è ancora incompleto: oltre ai viventi, mancano innanzitutto gli astri, e il tempo.

Il Padre generatore, quando osservò questo mondo in movimento e vivente e immagine degli dei eterni (τῶν αἰδίων θεῶν)³⁴, se ne compiacque, e, rallegratosi, pensò di renderlo ancora più simile all'esemplare. E, dunque, poiché quell'esemplare è un vivente eterno (ζῶον αἰδίων), così anche quest'universo, per quanto era possibile, Egli cercò di renderlo simile ad esso. Ora, abbiamo notato che la natura del Vivente è eterna (αἰώνιος) e questa non era possibile adattarla perfettamente a ciò che è generato. Pertanto Egli pensò di produrre una immagine mobile dell'eternità, e, mentre costituisce l'ordine del cielo, dell'eternità che permane nell'unità, fa un'immagine eterna che procede secondo il numero, che è appunto quella che noi abbiamo chiamato tempo (εἰκὼ δ' ἐπενοεῖ κινήτων τινα αἰῶνος ποιῆσαι, καὶ διακοσμῶν

prima esclude il tempo e la seconda lo reintroduce, quanto nel fatto di essere la prima un'atemporalità finita (espressa dall'avverbio νῦν) e la seconda infinita (espressa al contrario da αἰεὶ). A me pare, tuttavia, che questa sia un'interpretazione forzata, costruita più intorno al presupposto indiscusso dell'identità di tempo e divenire che a partire dalla reale lettura del testo melissiano. Il concetto di atemporalità infinita (ammesso che abbia un senso) potrebbe, semmai, essere espresso dalla locuzione 'è sempre', nel rifiuto di passato e futuro. In Melisso invece passato e futuro sono affermati e accomunati al presente.

³⁴ Per questa espressione si veda A.E. Taylor, *A Commentary on Plato's Timaeus*, New York - London 1987.

ἅμα οὐρανὸν ποιεῖ μένοντος αἰῶνος ἐν ἐνὶ κατ' ἀριθμὸν ἰούσαν αἰώνιον εἰκόνα, τοῦτον ὃν δὴ χρόνον ὠνομάκαμεν). Infatti, i giorni e le notti e i mesi e gli anni, che non esistevano prima che il cielo fosse generato, Egli li generò e produsse insieme alla costituzione del cielo medesimo. E tutte queste sono parti del tempo (μέρη χρόνου) e l'«era» e il «sarà» sono forme generate di tempo (τό τ' ἦν τό τ' ἔσται χρόνου γεγονότα εἶδη), che non ci accorgiamo di riferire all'essere eterno in modo non corretto. Infatti diciamo che esso «era», «è» e «sarà» (ἦν ἔστιν τε καὶ ἔσται), invece ad esso, secondo il vero ragionamento, solamente l'«è» si addice, mentre l'«era» e il «sarà» conviene che si dicano della generazione che si svolge nel tempo. In effetti, questi due sono movimenti (κινήσεις γὰρ ἔστων), mentre ciò che è sempre (ἀεί) immobilitate identico non conviene che divenga né più vecchio né più giovane (οὔτε πρεσβύτερον οὔτε νεώτερον) nel corso del tempo (διὰ χρόνου), né l'essere divenuto ad un certo momento, né il divenire ora, né il divenire in avvenire (οὐδὲ γενέσθαι ποτὲ οὐδὲ γεγονέναι νῦν οὐδ' εἰς αὐθις ἔσεσθαι): nulla, insomma, gli conviene di quanto la generazione ha conferito alle cose che si muovono nell'ordine del sensibile, che sono forme del tempo che imita l'eternità, e si muove ciclicamente secondo il numero. E, oltre a queste cose, diciamo anche queste altre: ciò che è divenuto «è» divenuto, ciò che è diveniente «è» diveniente, ciò che è per divenire in futuro «è» per divenire in futuro, e il non essere «è» non essere; e di queste cose nulla diciamo in modo corretto. Ma intorno a queste cose non sarebbe il momento giusto, nella presente circostanza, di discutere con precisione. Dunque, il tempo fu prodotto insieme con il cielo, affinché, così come erano nati insieme, si dissolvessero anche insieme, se mai dovesse avvenire una loro dissoluzione. E fu prodotto in base al modello della realtà eterna in modo che gli fosse al più alto grado simile nella misura del possibile. Infatti il modello è un essere per tutta l'eternità, mentre il cielo fino alla fine per tutto il tempo è stato generato, è e sarà (τὸ μὲν γὰρ δὴ παράδειγμα πάντα αἰῶνά ἐστιν ὄν, ὁ δ' αὖ διὰ τέλους τὸν ἅπαντα χρόνον γεγονώς τε καὶ ὄν καὶ ἐσόμενος).³⁵

Troviamo qui la prima distinzione concettuale tra αἰών e χρόνος. Il discorso di Platone ha questo andamento: parte dal presupposto dell'eternità del paradigma ideale della creazione e dal dato del movimento del mondo; spiega l'origine del tempo come derivazione

³⁵ Trad. di G. Reale in Platone, *Timeo*, Milano 2000, pp. 105-109.

dal modello eterno nel senso di un'imitazione; descrive la struttura del tempo, e ritorna al modello per opposizione (ciò che caratterizza il tempo non può caratterizzare l'eternità). I presupposti della creazione del tempo, ossia l'eternità e il movimento, li ritroviamo nella 'definizione' che Platone dà del tempo: immagine in *movimento* dell'*eternità*. Il tempo è una mediazione, si direbbe, tra questi due momenti, poiché imita l'eternità senza risolversi in essa, ed è una forma di movimento, senza identificarsi con il movimento in genere: infatti, il mondo prima del tempo è *già* in movimento. Il movimento che nasce con il tempo è quello del cielo, il moto circolare uniforme degli astri. Ciò segna la somiglianza e la differenza dall'eterno. Da un lato, il moto del tempo, che è *κατ' ἀριθμόν*, richiama il permanere nell'unità dell'eterno: il moto circolare è una ripetizione, e pur uscendo da sé, su se stesso ritorna costantemente³⁶. È inoltre una forma di movimento finito, in cui non vi è apertura, indeterminatezza, dissipazione, ma limite e dunque perfezione. Dall'altro lato, esso resta comunque un movimento, ed è dunque incomparabile con l'eterno immutabile.

Le parti del tempo a cui Platone fa riferimento sono cicli astronomici evidenti: il giorno e la notte discendono dal movimento circolare del Tutto, il mese da quello della Luna, e l'anno dal ciclo del Sole³⁷. Si approfondisce anche il senso del tempo come *immagine*: gli astri, come Platone dirà in 40a-d, sono divinità visibili. Il loro movimento (immagine mobile) rende visibile la perfezione di rapporti numerici che nel modello consistono nell'unità. La misurazione degli eventi che è scandita da questi cicli, definisce il tempo, il quale quindi, essendo costituito da movimenti perfetti, media tra il movimento del mondo creato e la fissità del paradigma eterno. Il numero costituisce la struttura del tempo platonico. Non ha dunque ragion d'essere l'alternativa posta sulla natura del tempo in Pla-

³⁶ È già di Empedocle (B 17) l'idea che il ciclo, pur essendo in movimento, sia in qualche modo fermo (cfr. Eraclito B 103, Alcmeone B 2, Parmenide B 5). Il grande circolo che, secondo Platone, include tutti i cicli temporali e li porta a compimento, è l'anno perfetto (39d).

³⁷ Timeo dirà più avanti: «La notte, dunque, ed il giorno nacquero così per queste ragioni, e rappresentano il ciclo del movimento circolare uno e sapientissimo. E il mese si compie quando la Luna, dopo aver percorso il proprio cerchio, raggiunga il Sole; e l'anno quando il Sole abbia percorso il proprio cerchio» (39c).

tone, se cioè si tratti di un movimento o, aristotelicamente, della misura del movimento³⁸. Evidentemente valgono entrambe le cose, poiché da un lato il tempo in Platone è senza dubbio il movimento degli astri; dall'altro è un movimento che non si misura ma che *ha* in sé misura e ordine e in quanto tale è numero di tutti gli altri movimenti.

A partire da queste premesse, Platone definisce di riflesso la natura dell'eterno, attraverso l'opposizione al tempo. È a questo punto che Platone passa dal livello fisico-astronomico del suo discorso a quello ontologico, mostrando la complessità della sua teoria e il superamento della visione arcaica del tempo. Si è detto che è la mobilità che costituisce la differenza tra il tempo e l'eternità. Platone afferma che all'eternità non si addicono né l'*era* né il *sarà*, ma solo l'*è*, perché *era* e *sarà* costituirebbero dei movimenti. Ciò che è immutabilmente nell'uno, infatti, non può avere passato e futuro. Lo stesso presente che Platone attribuisce al modello ideale, non è confondibile con il presente temporale, espresso dall'avverbio *vũn* e che il filosofo esplicitamente esclude. Platone sta qui, dunque, divaricando essere e divenire: al primo spetta la presenza, al secondo la successione di presenze diverse. Si comprende così come Platone possa aver definito anche il tempo αἰώνιον. L'eternità del tempo consiste nella perpetuità espressa da *era*, *è*, *sarà*, che è solo un'immagine dell'eternità atemporale del paradigma.

Il punto principale di questo passo è certamente *la teorizzazione dell'extratemporalità*, che sembra richiamare il precedente parmenideo. A tal proposito, un raffronto tra i due pensatori non può essere evitato:

1. Platone non nomina l'eleate, ma come già nel punto in cui Platone parla della Sfera in 33b, anche qui sembra avvertirsi chiaramente l'influenza di Parmenide. Va da sé che nel caso in cui Platone stia riprendendo alcuni motivi parmenidei, egli lo sta facendo comunque per i suoi scopi. Nulla, mi pare, ciò possa dirci della corretta interpretazione di Parmenide, sebbene ce ne dia una traccia autorevole.

³⁸ Si veda 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, p. 321-322, in nota.

2. Un punto di differenza sostanziale tra questo passo platonico e il poema di Parmenide (in particolare il contesto in cui l'eleate affermerebbe l'atemporalità) sta nel fatto che qui Platone si sta occupando della natura del tempo e del suo rapporto con l'eternità. Come si vedrà, in Parmenide tutto questo non c'è.
3. Come Parmenide, Platone rifiuta il passato e il futuro e mantiene il presente³⁹. Tuttavia, nel verso di Parmenide, come si è visto, un elemento centrale è rappresentato dall'avverbio *vôv*. In Platone l'*adesso* diventa un momento temporale tra gli altri, accomunato al divenire di ciò che è temporale e non all'intemporalità dell'eterno.
4. Platone giustifica con chiarezza il rifiuto del passato e del futuro per il piano dell'eterno, sostenendo che essi sarebbero *movimenti*. Come si vedrà, non abbiamo alcun documento sul fatto che anche per Parmenide il tempo implicherebbe il processo. Ma non troviamo nemmeno alcuna giustificazione esplicita dell'atemporalità dell'essere.

John Whittaker ha proposto una tesi controversa riguardo alla corretta interpretazione dell'eternità platonica⁴⁰. Secondo lo studioso, in Platone non troveremmo ancora una teorizzazione della *non-durational eternity*, che invece comparirà solo con Plutarco, allorché si presenteranno i presupposti filosofici per questa idea. Whittaker così radicalizza la posizione di Cornford⁴¹, secondo cui il modello ideale ammetterebbe una durata, sebbene diversa da quella del mondo fisico, posizione questa alternativa a quella canonica espressa da Cherniss⁴², che sosteneva l'esclusione della durata temporale dall'eternità del paradigma. Whittaker ha insistito in par-

³⁹ Platone è tuttavia più radicale e più preciso: egli non dice «non era e non sarà» (che può essere affermato di qualsiasi istante temporale), ma «non è corretto dire *era* e *sarà*», escludendo del tutto il piano temporale del passato e del futuro, e scartando dunque non solo la possibilità di affermare l'*era* e il *sarà*, ma anche, a rigore, di negarli.

⁴⁰ J. Whittaker, *The Eternity of the Platonic Forms*, «Phronesis», 13 (1968), pp. 131-144.

⁴¹ F.M. Cornford, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London 1937, p. 98 n. 1 e p. 102.

⁴² H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York 1962, p. 211 ss.

ticolare modo su alcune incongruenze terminologiche, come ad esempio l'utilizzo dell'avverbio *ἀεί*, che sembra implicare la durata temporale piuttosto che escluderla. Ciò non toglie, però, che nel testo siano esclusi esplicitamente il passato e il futuro. Dunque, prescindendo dalla questione della durata, Platone ha certamente immaginato *atemporalmente* l'eternità del paradigma. È però vero che l'avverbio che caratterizza questa atemporalità non è ancora il *vōv* dei neoplatonici, adimensionale e «simile a un punto» (Plotino, *Enn.* III 7, 3.15), ma il problematico *ἀεί*.

Platone non cita mai l'atemporalità di Parmenide⁴³. Questo significativo silenzio, cominciato nel seno stesso della scuola eleatica⁴⁴, continuerà con Aristotele, che pure discuterà molto sia il pensiero eleatico sia il problema del tempo, e durerà per molti secoli. Verrà rotto soltanto con i neoplatonici, allorché il contesto filosofico sarà radicalmente mutato e l'idea di atemporalità platonica verrà ripresa e approfondita, oltre al fatto che circoleranno ormai copie corrotte del poema di Parmenide. Così Ammonio, in un passo nel quale la mediazione di Platone nella lettura di Parmenide è esplicita, potrà scrivere: «[...] come Timeo ci ha insegnato e come Aristotele medesimo afferma quando parla di cose teologiche, e prima di costoro Parmenide – non solo quello di cui parla Platone, ma anche Parmenide stesso nei suoi versi – non c'è presso gli dei né passato né futuro, dal momento che ciascuno di questi non è: l'uno non è più e l'altro non è ancora, l'uno si è mutato e l'altro deve subire mutazione. E non è neppure possibile porre in accordo cose di que-

⁴³ Parmenide sarà il protagonista del dialogo platonico omonimo, in cui il tempo diverrà oggetto di analisi sottili e verrà presentata la nota figura dell'ἐξάκλιον. Non facciamo qui riferimento a questo enigmatico scritto, non solo per le oggettive difficoltà d'interpretazione del dialogo, ma anche perché mi pare che in esso non vi sia una formulazione dell'eternità atemporale, perlomeno nella forma che qui ci interessa.

⁴⁴ Non è possibile ricavare dai paradossi zenoniani, caratterizzati dalla strategia della *reductio ad absurdum*, alcuna tesi positiva sull'essere. Va ricordato, poi, che essi erano diretti contro la molteplicità e il movimento. Ad esempio, il noto paradosso della freccia, che secondo alcuni rievocherebbe l'atemporalismo parmenideo, concludeva con una contraddizione, «la freccia che vola è immobile», mirante a mostrare l'assurdità del movimento, e non l'irrealtà del tempo. Su questo paradosso si veda 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.

sto genere con cose che realmente sono e che non accolgono mutazione nemmeno secondo il pensiero» (28 A 30 D.-K., trad. Reale).

L'affermazione parmenidea di un essere atemporale si presenta, dunque, in questo contesto. Essa sorge all'interno di una tradizione in cui il problema del tempo non è ancora posto; è la prima formulazione dell'atemporalità ma non ha immediati successori; anticipa un'idea che sarà sviluppata da Platone ma in una forma diversa e non esente da problemi ermeneutici; non ha testimoni se non molto tardi.

È da questo nodo di problemi che intende prendere le mosse la mia ricerca. Oggetto di questo studio sarà la *vexata quaestio* della corretta interpretazione del verso 8.5 del poema, che secondo la maggioranza degli studiosi esprimerebbe inequivocabilmente la negazione del tempo. Affronterò la questione sottolineando costantemente la problematicità dell'interpretazione del testo parmenideo. Richard Sorabji ha sintetizzato bene questo punto: «The difficulties of understanding are not surprising, given that we have here a poem, recording the words of a goddess, composed by a philosopher struggling with novel ideas, written at the dawn of Western philosophy, and transmitted via divergent manuscripts»⁴⁵. L'aspetto testuale costituisce senza dubbio uno dei problemi più gravi, e non solo laddove si è in presenza di conflitto tra le fonti. Anche nel caso di una concordanza nei manoscritti, infatti, non sono pochi i casi in cui si può sospettare una corruzione o un intervento tendenzioso di qualche copista del passato. Come ha scritto Denis O'Brien: «la falsification philosophique du poème de Parménide n'a été limitée ni à un seul auteur, ni à une seule époque. Des formules anachroniques, d'inspiration platonicienne ou néoplatonicienne, se sont greffées sur le texte original du poème de Parménide au fil des années, depuis (au moins) le deuxième siècle après Jésus-Christ, jusqu'à la fin de l'Antiquité»⁴⁶.

Mi propongo, dunque: di ricostruire il dibattito critico sul tema dell'eternità in Parmenide (cap. 1), di riformulare il problema

⁴⁵ R. Sorabji, *Time, Creation and the Continuum: Theories in Antiquity and the Early Middle Ages*, London 1983, p. 128.

⁴⁶ D. O'Brien, *Problèmes d'établissement du texte*, in P. Aubenque (éd. par), *Études sur Parménide*, vol. II: *Problèmes d'interprétation*, Paris 1987, p. 341.

dell'atemporalità, ponendolo nel contesto dei frammenti del poema (cap. 2), di offrire un contributo all'esegesi del verso 8.5, che è l'oggetto principale della controversia (cap. 3). Come si vedrà, questo lavoro si pone all'interno del filone di studi contrari alla tradizionale interpretazione atemporalista di Parmenide. Rifiutare l'interpretazione classica non vuol dire però abbracciare la tesi opposta, che invece ritraduce l'eternità di Parmenide in termini di perpetuità. Il vero risultato a cui vorrei giungere con il presente studio è mostrare la possibilità di una 'terza via' interpretativa, che superi lo stallo del dibattito contemporaneo, e inauguri una nuova prospettiva sulla strategia compositiva del frammento 8 del poema.

