

Massimo Pulpito

I TRE LIVELLI DELL'ONTOLOGIA
PARMENIDEA

I TRE LIVELLI DELL'ONTOLOGIA PARMENIDEA

Massimo Pulpito

Tra i diversi inizi che sono stati attribuiti a Parmenide di Elea, uno di quelli su cui vi è maggiore consenso tra gli studiosi è l'avvio di quel ramo particolare della ricerca filosofica che chiamiamo *ontologia*. Si tratta, certamente, di una paternità problematica, tanto quanto lo è la nozione stessa di ontologia. La ragione di questa attribuzione è data dal fatto che Parmenide è il pensatore che ha introdotto la nozione di *essere* nella filosofia occidentale. E l'ontologia, nell'accezione più larga e meno caratterizzata, è, appunto, la scienza dell'essere. In realtà, Parmenide ha un primato soprattutto di carattere lessicale, giacché egli fu il primo a porre al centro della riflessione proprio le due parti del termine seicentesco 'ontologia', da un lato l'*on* (nel dialetto ionico di Parmenide, *eon*), l'ente, e dall'altro, il *logos*, il discorso argomentato.

Questo basta per poter dire che nei frammenti dell'opera di Parmenide sia rinvenibile una compiuta teorizzazione di tipo ontologico? Evidentemente no. Per l'auroralità delle sue tesi, per il fatto che egli affrontava problemi che non sono più i nostri, e per le oggettive difficoltà d'interpretazione del suo pensiero, è necessario avere cautela nell'attribuire a Parmenide l'elaborazione di un'ontologia nel senso contemporaneo (se pure si può parlare di *un* senso), cioè volta a rispondere ai problemi che affronta l'attuale riflessione ontologica, consapevole dei confini che dividono le diverse discipline e provvista di un lessico specifico. La disinvoltura in questo senso condurrebbe dritti nelle trappole dell'anacronismo. Cionondimeno, è tutt'altro che irragionevole pensare che nella concezione parmenidea della realtà si celi quella che noi riconosciamo come un'ontologia più o meno strutturata, e non è quindi inutile tentare di portarla alla luce.

Per farlo, dobbiamo dare per assunti due presupposti. Il primo è che per ontologia intendiamo la disciplina che si occupa di ciò

che esiste. Tra i vari sensi con cui questa parola è stata utilizzata nelle diverse tradizioni, noi scegliamo quello che la qualifica come descrizione delle classi di oggetti che costituiscono l'‘arredo’ dell'universo. Il secondo presupposto riguarda l'interpretazione di Parmenide. Tra gli studiosi del poema parmenideo (testo in cui coesistono argomentazione rigorosa, narrazione mitica, teologia tradizionale e teoria fisica, in un intreccio che mette a dura prova gli interpreti) il consenso è l'eccezione, e anche lì dove lo si raggiunge, tale accordo verte quasi sempre su questioni di dettaglio (cioè convive con il disaccordo su molti altri punti), tanto che è pressoché impossibile disegnare precisi fronti interpretativi. Per questo non sarà possibile proporre una presentazione dell'‘ontologia’ parmenidea, partendo dai punti fermi dell'interpretazione del poema: gli unici punti fermi sono infatti le parole stesse di Parmenide (e nemmeno tutte, visti i numerosi problemi ecdotici che pongono i frammenti conservati). La ricostruzione che segue non potrà che essere parziale, esprimendo il punto di vista (non arbitrario) di chi scrive. Ciononostante, si cercherà di tenere conto, laddove è possibile, delle interpretazioni maggioritarie, e di giustificare le tesi che verranno presentate, sia da un punto di vista argomentativo (cioè mostrandone il più possibile la coerenza con l'insieme delle tesi di Parmenide), sia da un punto di vista testuale (facendo diretto riferimento ai versi a noi pervenuti o alle testimonianze posteriori)¹.

1. Com'è ciò che è

Parmenide è il filosofo dell'essere, si diceva. La sua riflessione ruota attorno a questa nozione generalissima, semplice ed enigmatica al tempo stesso. Più precisamente, sebbene Parmenide faccia uso anche dell'infinito *einai*, il centro del suo ragionamento è costituito dal participio *eon*, che significa ‘essente’, ‘essendo’, ma che nell'uso sostantivato

¹ Mi preme ribadire in apertura di questo studio, che esso non è dedicato al poema e al pensiero di Parmenide in tutti i loro aspetti e problemi. Inevitabilmente verranno tagliate fuori tantissime cose, e non saranno presi in esame passaggi cruciali, questioni testuali dirimenti, così come importanti aspetti del suo pensiero (certamente non meno importanti del tema di cui mi occupo qui), per non parlare delle numerose interpretazioni alternative sostenute dagli studiosi. Questo perché, se ha senso parlare di ontologia a proposito del poema parmenideo, non bisogna dimenticare che questo resta soltanto *uno* degli aspetti della sua opera. Molte delle polemiche tra gli studiosi nascono proprio da dimenticanze come queste.

che ne fa Parmenide attraverso l'aggiunta di un articolo (ad es. in B4.2, B8.32, 35, 37², ma vi sono occorrenze senza articolo, che sembrano veicolare lo stesso significato), indica l' 'ente', 'ciò che è'.

Già qui va rilevata una difficoltà. Se stiamo al significato di *ontologia* che abbiamo ricordato sopra, e cioè il ramo della filosofia che si occupa di ciò che c'è, ciò che esiste, l'impegno di Parmenide in una riflessione su 'ciò che è' sembra proprio andare nella direzione della ricerca ontologica, ed è appunto la ragione per cui, si è detto, Parmenide può essere considerato *ad honorem* il padre di questa disciplina. Tuttavia, la convergenza si ferma qui, perché dall'ontologia noi ci aspettiamo che ci dica *che cosa sia* ciò che c'è o esiste, cioè quali sono le cose che esistono (e quindi, per contrasto, quali no). Il primo enigma della dottrina parmenidea sta proprio nel silenzio su questa questione. Di fatto, il 'padre dell'ontologia' non ci dice quali cose esistano. Egli, infatti, chiama ciò che esiste, semplicemente e tautologicamente, 'ciò che esiste'³. Come vedremo, il suo sforzo non è teso a riempire una lista di esistenti, al fine di descrivere l'arredo ontologico del cosmo. Il suo obiettivo è un altro, e cioè dirci quali proprietà possieda 'ciò che esiste'. Il frammento più lungo tra quelli che ci sono stati conservati, B8, consiste per buona parte in una sistematica argomentazione (la prima della storia del pensiero occidentale, tanto che Parmenide è stato indicato anche come il padre della logica o addirittura della filosofia stessa) dei caratteri dell'*eon*. Ma *che cosa sia* questo ente, Parmenide non ce lo dice mai

² Tutte le citazioni dei frammenti e delle testimonianze di Parmenide e degli altri presocratici menzionati seguiranno la classica numerazione della raccolta Diels-Kranz. Riporterò la traduzione italiana di Giovanni Reale (G. Reale, L. Ruggiu, *Parmenide. Poema sulla natura*, Rusconi, Milano, 1991), sulla quale pure manterrei delle riserve, ma che adotto perché una delle più diffuse e al tempo stesso una delle meno caratterizzate dal punto di vista interpretativo.

³ Accolgo qui l'interpretazione 'esistenziale' dell'essere parmenideo. Ricordo, però, che non tutti gli studiosi concordano sul fatto di identificare l'*eon* con l'esistente. Alcuni interpreti ritengono che l'*einai* parmenideo non abbia valore esistenziale (essere nel senso di 'esistere'), ma predicativo (essere nel senso di 'essere [qualcosa]') o veritativo (essere nel senso di 'essere vero, essere proprio così'). Tra i più importanti sostenitori della lettura predicativa vanno ricordati A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, Yale University Press, New Haven-London, 1970 (new, revised edition including a new introduction, three additional essays and a previously unpublished paper by G. Vlastos, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2008); A. Nehamas, *On Parmenides' Three Ways of Inquiry*, in «Deucalion», XXXIII-XXXIV (1981), pp. 97-111; P. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton University Press, Princeton, 1998 (second edition with a new introduction, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2004). Ha sostenuto la lettura veritativa, invece, Ch.H. Kahn, *The Greek verb 'to be' and the concept of Being*, in «Foundations of Language», II (1966), pp. 245-265. Non è possibile qui prendere in esame queste proposte. Rimando a N.-L. Cordero, *Le deux chemins de Parménide. Édition critique, traduction, études et bibliographie par N.-L. Cordero*, Appendice I 'La signification du verbe *einai* dans la littérature pré-parménidienne', a J. Vrin-Ousia, Paris-Bruxelles, 1984 (2 ed. augm. 1997), per un rifiuto argomentato di queste alternative sulla base di puntuali considerazioni di carattere storico-linguistico. Per parte mia, ho discusso la lettura predicativa nella versione proposta da Curd, mostrandone analiticamente i problemi, in M. Pulpito, *Monismo predicazionale. Sui limiti di un'interpretazione epistemologica dell'eleatismo*, in «Méthexis», XXIII (2010), pp. 5-33.

(perlomeno non lo dice in ciò che resta del suo poema), lasciando il soggetto della deduzione nella sua nudità esistenziale, un anonimato ontologico che, com'è immaginabile, ha aperto un altro fronte di discussione tra gli interpreti. Per poter identificare la natura di tale oggetto, non resta che conoscere gli attributi con cui Parmenide lo presenta, e quindi chiedersi quale tra gli enti che costituiscono il potenziale arredo ontologico del cosmo possa corrispondere a tali caratteristiche.

Intanto va detto che nei cosiddetti frammenti metodologici (in linea di massima da B2 a B7) la Dea a cui Parmenide affida la rivelazione della verità e che si rivolge ad un *kouros*, un 'giovane' (cioè lo stesso Parmenide) che l'ascolta, giunge ad una conclusione che costituisce la premessa di tutta la deduzione degli attributi dell'esistente: senza di essa l'argomentazione mancherebbe di fondamento. La tesi è questa: non si può (cioè non si deve) fare alcun riferimento a ciò che non è (o, il che è lo stesso, non si deve attribuire il non essere a ciò che è). Parmenide adduce a sostegno di questa tesi la ragione secondo cui ciò che non è non può essere né conosciuto (e concepito) né espresso. Definire con precisione l'argomento di Parmenide (se pure vi è un argomento compiuto) è operazione tutt'altro che semplice ed esula dal tema di questo articolo. Osservo soltanto che, stando al testo, le interpretazioni più plausibili sono due: una di tipo epistemologico e l'altra di tipo semantico. Secondo la prima, Parmenide avrebbe ritenuto il riferimento al non essere come estraneo ad ogni discorso e conoscenza che vogliano dirsi *veri*. Una conoscenza e un discorso sono veri se hanno per oggetto ciò che è. Conoscere ed esprimere ciò che non è, vuol dire conoscere ed esprimere il falso. Ciò sarebbe confermato dalla caratterizzazione parmenidea della 'via dell'essere' come 'via della verità'⁴. Secondo l'interpretazione di tipo semantico, invece, il riferimento, per Parmenide, implicherebbe sempre l'esistenza del suo oggetto, poiché riferirsi a ciò che non esiste vuol dire non riferirsi affatto. Per cui, pensare a ciò che non è equivarrebbe a *non pensare*; parlare di ciò che non è significherebbe *non parlare*. Entrambe le letture (e soprattutto la seconda) pongono enormi problemi, che qui non è possibile affrontare. Ciò che risulta chiaro è che per l'eleate, qualunque fosse l'argomento di fondo, non vi è alcuno scarto tra epistemologia e ontologia.

Così, atteso che in un discorso vero e sensato non si può fare riferimento al non essere, Parmenide ritiene conseguente espungere tutte quelle proprietà delle cose che implicano

⁴ Sebbene Parmenide non parli di 'via dell'essere' e di 'via della verità', entrambe le espressioni rendono bene ciò che troviamo scritto ai versi B2.2-4.

un riferimento più o meno indiretto al non essere di ciò di cui si parla. È da qui che prende le mosse il suo ragionamento.

La prima sezione del frammento B8 (vv. 1-49) presenta una precisa struttura argomentativa. I primi versi propongono una sorta di *abstract* dei caratteri da dimostrare, cui seguirà la lunga deduzione dei singoli attributi approssimativamente nell'ordine in cui sono presentati nel prospetto iniziale. Anche sulla struttura della deduzione vi sono delle incertezze: tra gli studiosi non c'è consenso su quali e quanti siano i caratteri annunciati nella sintesi introduttiva, così come vi sono divergenze nell'individuazione dei versi esatti in cui sarebbero collocati i diversi momenti della dimostrazione⁵. Cionondimeno, al di là delle differenze di dettaglio, ritengo che si possa concordare sul fatto che gli attributi dell'essere parmenideo siano fondamentalmente (o quantomeno) quattro: *ingenerabilità* (cui Parmenide fa corrispondere il carattere complementare dell'immortalità), *indivisibilità* (e continuità), *immobilità* (e immutabilità), *completezza* (ossia perfezione, cui corrisponde la finitezza). Ognuno di questi caratteri è giustificato mettendo a nudo l'implicita presupposizione del non essere da parte del carattere opposto, che viene dunque rifiutato.

Così, Parmenide nega che l'esistente possa essere nato, giacché nascere vuol dire venire ad essere, ma ciò implica che prima di nascere esso *non fosse*, il che è impossibile, stando all'argomento da cui parte la deduzione. Allo stesso modo, l'esistente non può finire d'essere: la ragione probabilmente è simmetrica a quella che giustifica l'ingenerabilità, ma Parmenide non lo dice esplicitamente. Per questo l'esistente è senza inizio e senza fine, e quindi è eterno⁶. Poi, l'esistente è indivisibile e continuo, perché,

⁵ Si tenga conto che il prospetto iniziale, proprio per il fatto di racchiudere in pochi versi il cuore della tesi parmenidea, si esponeva facilmente ad essere citato a memoria e quindi a corrompersi, come testimonia il fatto che ci sia giunto in versioni leggermente diverse.

⁶ Per eternità qui intendo la perpetuità, l'essere infinitamente nel tempo, da sempre e per sempre. La lettura classica di Parmenide gli ha attribuito l'ideazione di un'eternità di tipo diverso, ossia extratemporale, in quanto fondata sulla presunta estraneità dell'essere al divenire temporale. In tal caso, Parmenide avrebbe anticipato Platone nell'immaginare l'immutabilità degli enti come condizione di trascendenza rispetto al tempo. Si tratta, tuttavia, di un'interpretazione che pone numerosi problemi di carattere teorico e testuale, il cui unico fondamento è un solo verso, B8.5 (nel quale apparentemente Parmenide negherebbe che l'ente abbia passato e futuro, cioè in definitiva che sia nel tempo) non a caso inserito nel sintetico prospetto dei caratteri, di cui si è già ricordata la problematicità (si veda la nota precedente). Per gli argomenti contrari a questa interpretazione tradizionale, si vedano H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens. Literarische und philosophiegeschichtliche Studien*, Beck, München, 1955, p. 191 n.1; L. Tarán, *Parmenides. Text, Translation, Commentary and Critical Essays* by L. Tarán, Princeton University Press, Princeton, 1965, p. 175-188; J. Whittaker, *Parmenides fr. 8,5*, in Id., *God, Time, Being. Two Studies in the Transcendental Tradition in Greek Philosophy*, in «Symbolae Osloenses», fasc. suppl., XXIII (1971), pp. 16-32; D. O'Brien, *Temps et intemporalité chez Parménide*, in «Les Études Philosophiques», LV (1980), pp. 257-272; M. Pulpito, *Quanto dura to eon? Parmenide e la presupposizione del tempo*, in L. Ruggiu e C. Natali (a cura di), *Parmenide: ontologia scienza mito*, in corso di pubblicazione [Atti del convegno, *Parmenide: ontologia scienza mito. I risultati della ricerca internazionale a confronto*, Venezia, 2010].

dice Parmenide, è tutto uguale: in esso non c'è un di meno che possa impedirgli di essere un tutto unito, ma non c'è nemmeno un di più. Infatti, non ha senso un *di più* di essere. O si è, o non si è: questa è la *krisis*, il 'discrimine', come afferma Parmenide in B8.15-16, all'interno dell'argomentazione dell'ingeneratezza. Poiché dunque non vi sono alternative all'essere, l'*eon* è tutto omogeneo, e quindi le sue parti non possono essere separate. Se lo fossero, dovrebbero essere separabili da qualcos'altro: ma l'altro dall'esistente è ciò che non è. Quindi, non è divisibile, è tutto compatto. Ancora, non può muoversi e mutare: esso resta sempre nello stesso luogo e nella stessa condizione. Parmenide non propone un argomento chiaro a favore dell'immobilità (e dell'immutabilità) ma sembra collegare questo carattere all'ingenerabilità (e immortalità)⁷. L'interpretazione più probabile è che egli stia proponendo un'analogia tra le due argomentazioni: come nascere vuol dire passare dal non essere all'essere, così muoversi vuol dire passare dal luogo in cui non si è più, al luogo in cui si è (un ragionamento simmetrico si può fare per la morte). Infine, con l'ultimo carattere sembra che Parmenide intenda rimuovere l'idea che l'esistente abbia un profilo tutto negativo. I primi tre attributi, infatti, hanno tutti forma negativa, proprio perché negano condizioni, stati e processi, che implicano più o meno indirettamente il non essere: l'ente *non* nasce e *non* muore, *non* è divisibile, *non* si muove e *non* cambia. Sarebbe, però, un travisamento profondo del pensiero di Parmenide ritenere che questo oggetto, definito attraverso una serie di esclusioni, sia segnato da una intrinseca manchevolezza. Al contrario, nell'ultimo momento della deduzione la Dea attribuisce all'esistente il carattere della completezza, cioè, si potrebbe dire, della mancanza di qualsiasi mancanza. L'esistente in senso pieno, se è tale, ha già tutto ciò che gli serve per essere: appunto, ha l'*essere*, e come Parmenide ha già affermato, rievocando il bivio del fr. B2 nella *krisis* di B8.15-16, l'unica alternativa all'essere è il non essere: non ci sono gradi nell'essere, non si può essere più o meno, non si danno terze vie. Dunque, l'esistente, avendo l'essere, ha tutto. Ma se non manca di nulla, allora è perfetto.

Su quest'ultimo carattere sembrano convergere i primi tre. Infatti, se l'essere dovesse completarsi, ciò che gli manca dovrebbe nascere dal nulla, il che è negato dal primo attributo dell'*eon*. Se invece ciò che gli manca esistesse già, la sua incompletezza deriverebbe dal fatto che esso è separato dalla parte mancante, il che è negato dal secondo attributo. Ancora: tale separazione potrebbe essere superata, in funzione del completamento, solo

⁷ «Ma immobile, nei limiti di grandi legami / è senza un principio e senza una fine, poiché nascita e morte / sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza» (B8.26-28).

se l'*eon* potesse raggiungere (o essere raggiunto da) la parte mancante, il che è negato dal terzo attributo. Restano due possibilità: o l'*eon* è da sempre e per sempre compiuto, oppure è da sempre e per sempre incompiuto. Ma questa residua possibilità (l'eterna incompiutezza) è negata dal quarto attributo.

L'esistente è, quindi, perfetto, perché compiuto, secondo un presupposto tipicamente greco (o comunque pitagorico) che intende l'imperfezione come incompiutezza. Parmenide traduce questo concetto in termini spaziali, come limitatezza. L'essere è finito, e ciò segna una differenza sostanziale da Melisso, il cui ente possiede pressoché tutte le caratteristiche dell'ente parmenideo, ma se ne distingue appunto per l'infinità. Se l'ente fosse infinito, infatti, non avrebbe limite, e quindi, secondo Parmenide, sarebbe incompiuto, il che è impossibile per le ragioni che si sono dette. L'eleate esprime questa condizione attraverso l'immagine della sfera. L'esistente, dice Parmenide, è paragonabile alla massa di una sfera ben arrotondata (B8.43), in cui ogni punto della superficie è equidistante dal centro.

Su questo passaggio della deduzione la critica si è divisa tra chi sostiene che l'immagine della sfera sia soltanto un'efficace similitudine, in grado di rappresentare la perfezione dell'essere⁸, e chi, invece, ritiene che essa rappresenti la forma reale dell'esistente⁹. A ben vedere, tuttavia, i risultati della deduzione e il modo stesso in cui Parmenide argomenta i caratteri dell'*eon*, fanno propendere per una lettura realista. Innanzitutto, la negazione della nascita e della morte fa pensare che l'esistente in questione sia un oggetto materiale nello spazio, paragonabile ad un corpo che nasce e muore, e non una *qualsiasi* entità (come eventi, pensieri o altro). Il riferimento a ceppi, legami e catene, più volte evocati da Parmenide (B8.14, 26, 31, 37), e la rappresentazione dell'*eon* come un'entità racchiusa entro alcuni limiti, sembrano difficilmente interpretabili come metafore, e invece lasciano pensare ad un oggetto esteso. Ancora, l'insistenza sulla continuità e indivisibilità dell'ente va in questa stessa direzione: l'*eon* non si può dividere, perché gli *eonta* si stringono tra loro (è il senso più ovvio di B8.25). L'immagine è inequivocabile, e comunica l'idea di una serie di enti materiali che fisicamente si ammassa-

⁸ Ad es., P. Albertelli, *Gli Eleati. Testimonianze e frammenti*, Laterza, Bari 1939, p. 148 n. 38; L. Tarán, *Parmenides*, cit., p. 155; P. Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being. A Philosophical Interpretation*, Marquette University Press, Milwaukee, 2007, p. 53.

⁹ Ad es., A. Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, «Jahrbücher für classische Philologie», 25 (1899), Supplementband, p. 579; K. Bormann, *Parmenides. Untersuchungen zu den Fragmenten*, Felix Meiner, Hamburg 1971, p. 175; T.M. Robinson, *Parmenides on the Real in Its Totality*, in «The Monist», LXII (1979), pp. 54-60.

no e comprimono, formando un solo ente. Che senso avrebbe dividere un evento, un pensiero o altre entità esotiche?¹⁰ Infine, a meno di intendere anche l'immobilità in senso metaforico (il che è insostenibile, data la presenza dell'inequivocabile *topon allassein*, 'cambiare luogo', B8.41, nell'elenco degli abbagli dei mortali), la negazione del movimento mostra chiaramente come l'entità su cui sta riflettendo l'eleate, sia un oggetto teoricamente in grado di muoversi (in caso contrario la confutazione non avrebbe senso), e a muoversi sono solo i corpi nello spazio. A tutto ciò si può aggiungere il fr. B4, che negli ultimi due versi, afferma che l'ente non può essere realmente separato dall'ente, «né come disperso dappertutto in ogni senso nel cosmo, né come raccolto insieme» (B4.3-4). Anche qui, la doppia dinamica di dispersione e raccoglimento avrebbe poco senso, se l'*eon* di cui parla Parmenide non fosse un oggetto esteso.

Tutto ciò fa pensare che l'esistenza a cui pensa Parmenide sia quella degli oggetti materiali nello spazio¹¹: si potrebbe dire, con tutta l'approssimazione del caso, che egli abbia una concezione *reista* dell'esistenza, come forse tutti i primi presocratici. Si obietterà che nella sua generalità l'*eon*, poiché denota tutto ciò che esiste (stando ad una delle interpretazioni possibili dell'ente parmenideo), non potrà che includere *anche* i corpi, il che spiegherebbe perché certi momenti della deduzione sembrano attagliarsi agli oggetti fisici. Il

¹⁰ Vi è stato chi ha inteso la continuità in senso temporale, interpretando in tal modo gli *eonta* che si stringono tra loro come 'eventi' nel tempo più che come oggetti nello spazio: così, ad es., il classico G.E.L. Owen, *Eleatic Questions*, in «Classical Quarterly», X (1960), pp. 84-102, in particolare pp. 96-98. È evidente che se si accetta questa lettura, difficilmente poi si può intendere l'immobilità in senso letterale.

¹¹ È interessante osservare, in proposito, che in *Metaph.* 1001b 7-11 Aristotele attribuisce a Zenone di Elea la tesi secondo cui l'esistenza implicherebbe necessariamente la grandezza e la corporeità (lo chiama 'l'assioma di Zenone'). Ma per tornare a Parmenide, un'obiezione che spesso viene mossa a chi sostiene la tesi della materialità dell'*eon* parmenideo (idea non molto comune tra gli storici della filosofia da Hegel in poi, e talvolta caratterizzata con l'aggettivo 'grossolana' o 'rozza') consiste nel sostenere che non avrebbe senso chiedersi se l'essere di Parmenide fosse materiale o immateriale, giacché l'eleate precederebbe tale distinzione concettuale. Ciò è probabilmente vero, sebbene non abbiamo modo di valutarlo pienamente, poiché se pure Parmenide avesse operato quella distinzione, è improbabile che lo avesse fatto negli stessi termini dei suoi successori, non fosse altro che per il fatto di essere il primo a farlo: come chiamare infatti la 'materia', quando non se ne ha già una nozione a disposizione? Platone parlerà di *chôra*, 'regione', 'tratto di terra'; Aristotele di *hylê*, 'foresta', 'legname'. Per quale ragione Parmenide non avrebbe potuto parlare di *eon*, 'quel che c'è', nello stesso senso? Ma al di là di ciò, ammettendo la validità del presupposto dell'obiezione, essa in genere viene utilizzata per suggerire l'idea che l'essere parmenideo non fosse concepito né come materiale, né come immateriale, il che però vuol dire attribuire a Parmenide e a tutti gli altri predecessori della distinzione in questione, non solo l'incapacità di immaginare entità materiali (il che stupisce non poco: davvero, ad esempio, la terra e l'acqua di cui parla Senofane non erano concepite come entità materiali?), ma soprattutto l'ideazione di una misteriosa condizione terza, né materiale, né immateriale. È plausibile? Io ritengo che precedere storicamente la presa di coscienza di una distinzione tra due piani non significhi non poter pensare *né l'uno, né l'altro*, ma essere incapaci di pensare *l'uno separatamente dall'altro*. In altre parole, se davvero Parmenide non distingueva corporeo e incorporeo, vuol dire che attribuiva alle cose corporee i caratteri degli incorporei e viceversa: il che, *a fortiori*, vuol dire che l'*eon* fosse concepito *anche* come un ente materiale, sebbene Parmenide non avesse gli strumenti per 'isolare' concettualmente questo aspetto del suo oggetto di riflessione.

problema è, però, che questi momenti dell'argomentazione si addicono *soltanto* a tali oggetti.

Ora, se tutto questo è vero, se Parmenide ha davvero un approccio di tipo reista all'esistenza, allora il riferimento alla sfera non può essere letto in senso puramente metaforico. È molto probabile che Parmenide pensasse davvero all'*eon* come ad un ente di forma sferica. L'obiezione più forte che è stata mossa contro questa ipotesi è quella secondo cui, se Parmenide avesse sostenuto la sfericità reale dell'ente, non avrebbe potuto non chiedersi che cosa ci sia fuori della sfera. Evidentemente, non può esserci qualcosa di esistente, perché in tal caso l'ente non sarebbe finito; né può esserci l'inesistente, perché è impossibile. Come se ne esce? Intanto, va detto che questo rilievo colpisce non solo la limitatezza spaziale, ma l'idea stessa di finitezza: se, infatti, l'esistente ha una fine (spaziale o no), ci si può sempre chiedere da che cosa lo separi quel limite. A poco serve indebolire le tesi parmenidee, rispondendo che qui si tratterebbe solo di similitudini e metafore, di linguaggio immaginifico che non va preso sul serio fino in fondo: se così fosse, avremmo a che fare con un'immagine inefficace, giacché più che comunicare perfezione, lascia passare l'idea di una compresenza di essere e non essere, separati da un metaforico confine. Tuttavia, farsi scudo con un classico *tu quoque* non porta molto lontano: per chi sostiene l'interpretazione realista della sfera, l'obiezione resta intatta.

Ora, innanzitutto va notato che questo rilievo non impedì, ad esempio, ad Aristotele, che pure negava l'esistenza del vuoto (*Phys.* IV 213b 30-214b 35), di concepire il cosmo come finito e sferico (*De Coel.* I 278a 25-279a 35, II 286b 10). La domanda retorica su che cosa ci fosse fuori del cosmo, evidentemente non gli parve un'obiezione fondata¹². Ma per restare all'eleate, un modo per rispondere all'obiezione mi sembra possa essere il seguente. Per Parmenide non ha senso parlare del non essere: ebbene, chiedersi che cosa ci sia *fuori dell'essere*, non significa proprio parlare del *non essere*? L'unica cosa sensata che si può dire del non essere è che non è. Il che implica semplicemente che il fuori dell'essere non esiste. Per questo la domanda che chiede che cosa ci sia fuori della sfera dell'essere, è una domanda insensata, appunto perché non esiste alcun *fuori*¹³. È un po'

¹² Ma, ad onor del vero, Aristotele non era compromesso nell'esclusione del non essere così come lo era stato Parmenide.

¹³ Non è il *fuori* un'entità esotica che mette in discussione il supposto reismo parmenideo? In fin dei conti, *fuori* non è un oggetto corporeo, e quindi non può esistere. Ora, a parte il fatto che Parmenide starebbe appunto negando che possa esserci un 'oggetto' di questo tipo, ma *fuori* è una nozione spaziale e non va dimenticato che per i Greci il luogo è sempre il 'contenitore' di un corpo. Negare l'esistenza di un luogo vuoto non contraddice affatto il reismo.

come chiedere che cosa ci sia scritto nel frammento B100 di Parmenide: non esiste alcun frammento B100¹⁴.

2. *Eliminativismo melissiano*

Torniamo alla domanda da cui siamo partiti. Quale ente può corrispondere ad un oggetto con queste caratteristiche: un ente senza inizio e fine, senza divisioni interne, immobile, immutabile e perfettamente compiuto? Innanzitutto, va chiarito se l'*eon* sia un ente in senso numerico oppure una tipologia di enti. Vi sono infatti letture¹⁵ che ritengono l'*eon* una sorta di schema o modello vuoto, che presenti i caratteri formali degli enti reali. Si tratta di una questione molto discussa in passato, ma per certi versi ancora attuale, che ruota attorno alla nozione di monismo. Parmenide era un monista? Rifiutava la pluralità degli enti? Nel poema vi è un solo riferimento, e del tutto marginale, all'unità (*hen*, B8.6), la cui autenticità è stata altresì messa in discussione¹⁶.

Ciò detto, è però innegabile che l'*eon* rappresenti per Parmenide un ente in senso numerico (la sola cosa che esiste) e non distributivo (ogni cosa che esiste). La ragione per la quale Parmenide non insiste sull'unità sarà chiara più avanti, ma già adesso si può notare come paradossalmente sia proprio il riferimento alla pluralità degli enti che sembra emergere in almeno due passi del poema, a deporre a favore della tesi monista. In B8.25 Parmenide scrive: *eon gar eonti pelazei* (l'ente si stringe all'ente). Come si è già detto, il senso è chiaramente l'affermazione della compattezza tra i diversi enti, che presuppone la

¹⁴ La risposta ha una sua forza intrinseca, giacché qui il limite indica la fine di qualcosa (e quindi la sua perfezione, completezza) e non un confine (tra un dentro e un fuori), e tuttavia se ne può discutere l'efficacia ragionando sul concetto di limite, o comunque di come, in un modo o nell'altro, il riferimento al non essere, parlando di un essere sferico, sia inaggrabile (si potrebbe dire, infatti, che se il 'fuori dell'essere' equivale al 'non essere', e se il concetto di sfera implica necessariamente l'esistenza di un fuori, giacché una sfera è tale solo se c'è un fuori da cui guardarla, allora la sfera dell'essere implica il 'non essere'). Sono problemi seri di cui però non è possibile occuparsi in questa sede. Si noti, tuttavia, che anche laddove il problema risultasse insolubile, ciò non implicherebbe affatto che Parmenide non avesse potuto sostenere la sfericità reale dell'*eon*. Il fatto stesso che Melisso non seguisse Parmenide su questo punto potrebbe essere indice del fatto che egli (cioè un lettore del poema di primissimo ordine per la vicinanza temporale e filosofica a Parmenide) riconoscesse il problema e ritenesse che l'eleate non lo avesse risolto adeguatamente.

¹⁵ Ad es. J. Barnes, *Parmenides and the Eleatic One*, in «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXI (1979), pp. 1-21, e P. Curd, *The Legacy of Parmenides*, cit. (sebbene quest'ultima, come si è detto, accolga la prospettiva predicativa).

¹⁶ Fu Untersteiner a sottolineare con forza sia l'insostenibilità teorica del monismo parmenideo, sia l'infondatezza testuale di *hen syneches* in B8.6a, luogo per il quale egli preferiva una variante che non faceva alcun riferimento all'unità, *oulophues*, attestato anche in Empedocle B62.4 (M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze, 1958, pp. XXVII-L).

pluralità. L'esito di tale compattezza è, però, una indistinzione tra gli enti che si stringono, giacché l'essere non è interrotto dal non essere, è un tutto continuo, omogeneo. Gli enti potrebbero teoricamente dividersi per il tipo di enti che essi sono (ad es., acqua e olio) ma non per il fatto di essere: da questo punto di vista, essi costituiscono un unico ente (l'insieme di acqua e olio è un esistente più un esistente: poiché non c'è alcuna discontinuità esistenziale tra l'acqua e l'olio, essi sono un unico esistente indivisibile). Tale linea di ragionamento è confermata dal già citato fr. B4, laddove Parmenide, immaginando una ipotetica condizione di raccoglimento e dispersione cosmica, esclude che ciò possa implicare una divisione reale tra le cose.

Ebbene, se questo è vero, è evidente che Parmenide non sta parlando delle caratteristiche che possiederebbero gli enti, separatamente gli uni dagli altri, ma proprio del fatto che essi non possono separarsi, e quindi che la pluralità ammessa per ipotesi (sulla base di ciò che presenta l'esperienza), di fatto non possa essere accolta dal punto di vista genuinamente ontologico. Un ente con queste caratteristiche, che cioè assorbe e trascende ogni eventuale ente singolo, non potrà essere una classe di enti, ma un ente vero e proprio.

E allora, che cosa è l'*eon*? Credo che le possibilità siano quattro, con alcune sottoarticolazioni.

- (1) L'*eon* è una divinità materiale (*à la* Senofane) o un'altra entità fisica indeterminata, che non esclude l'esistenza di ulteriori enti, ma convive con essi. In tal caso, o (a) esso occupa uno spazio extracosmico, oppure (b) esso interpenetra il cosmo, condividendone interamente lo spazio, ma senza identificarsi con esso, o ancora (c) esso lo ingloba, superandolo in estensione.
- (2) L'*eon* non è separato dalle cose: al contrario, coincide con l'insieme di tutte le cose. È il Tutto, il cosmo, l'universo nella sua interezza.
- (3) L'*eon* è una sostanza, la materia di cui sono fatte le cose, un'unica entità indeterminata che si manifesta negli enti variegati e divenienti.
- (4) L'*eon* è l'unica cosa che esiste: è l'esistente senza ulteriori caratteristiche specifiche. Non è classificabile con nient'altro, perché fa classe a sé: tutto il resto non esiste. Esso, infatti, non convive, interpenetra o ingloba le cose come (1), non coincide con il loro insieme come (2), e non ne è il fondamento materiale come (3): semplicemente

le esclude. O esistono gli oggetti dell'esperienza, o esiste l'*eon*. E poiché l'*eon* è l'esistente e non può non esistere, non esiste nient'altro.

La lettura classica del pensiero parmenideo ha adottato la quarta alternativa, nota come 'monismo numerico' o 'stretto'. Le prime due interpretazioni rientrano in quello che è stato chiamato 'monismo generoso', mentre la terza coincide con il classico 'monismo materiale', tradizionalmente attribuito agli ionici.

L'ipotesi (4) è una forma di eliminativismo, fondato sull'idea di una reciproca esclusione tra le caratteristiche dell'esistente riconosciute dalla ragione e quelle attestate dall'esperienza: un contrasto risolto propendendo per l'evidenza della ragione, e dunque rifiutando l'attendibilità dell'esperienza sensibile, che si rivela così soltanto un'illusione. Di questo eliminativismo radicale abbiamo sicuramente un esempio dello stesso secolo in cui operò Parmenide. Si tratta del già citato Melisso di Samo (autore di un trattato probabilmente intitolato *Peri physeôs ê peri tou ontos*), che la storiografia tradizionale fa rientrare nella 'scuola' eleatica, per le non poche affinità che ne collegano la dottrina a quella parmenidea¹⁷. Nel celebre fr. B8 Melisso scrive:

[...] Se, infatti, esistessero i molti, questi dovrebbero essere tali quale io dico che è l'uno. Se, infatti, esistessero e la terra e l'acqua e l'aria e il fuoco e il ferro e l'oro e da un canto ciò che è vivo e dall'altro ciò che è morto e ciò che è nero e ciò che è bianco e tutte le altre cose che gli uomini dicono essere vere: se, dunque, tutte queste cose esistono, e noi vediamo e udiamo in modo retto, bisogna che ciascuna di queste cose sia tale quale la prima volta a noi parve e che non si trasformi né diventi diversa, ma che ciascuna sia sempre quale è. Ora noi diciamo, appunto, di vedere e di udire e di intendere in modo retto. D'altra parte ci sembra che il caldo diventi freddo e che il freddo diventi caldo, il duro diventi molle e il molle diventi duro, che il vivo muoia e che il vivo si generi dal non-vivo e che tutte queste cose si alterino e che ciò che era non sia uguale a ciò che è ora [...] Per conseguenza, risulta che noi né vediamo né conosciamo cose che sono. Queste cose, dunque, non si accordano fra loro. E se anche noi affermiamo che gli esseri siano molti, dotati di eterne forme e di forza, ci sembra, poi, che tutti mutino e diventino diversi da come ogni volta li vedemmo. È dunque evidente che noi non vediamo in modo retto e che quelle

¹⁷ La posizione di Zenone di Elea su questi temi è più incerta, dato il suo stile filosofico negativo, caratterizzato, cioè, più dalla confutazione di tesi altrui (fosse anche il senso comune) attraverso ragionamenti su casi esemplari, che da argomentazioni di tesi proprie.

molte cose ci sembrano essere in modo non retto. Infatti, se fossero veramente, non muterebbero, ma ciascuna dovrebbe essere tale quale ci sembrava che fosse.¹⁸

Melisso fa leva su un aspetto dell'essere, dedotto per via di ragione, che egli ritiene imprescindibile, e cioè l'inalterabilità. Come appare ovvio, per gli scopi del filosofo sarebbe bastato osservare che i *molte* oggetti dell'esperienza, a prescindere dalle loro caratteristiche (come l'alterazione), non sono l'*uno*, proprio per il fatto di essere molti. Invece, Melisso sembra ritenere fondamentale il carattere dell'immutabilità, una proprietà dell'essere sostenuta anche da Parmenide attraverso la negazione della generazione, della distruzione, del completamento e del movimento. L'eleate aveva insistito molto meno sull'unicità, che pure, come si è detto, è una innegabile caratteristica dell'*eon*. È evidente, dunque, che dietro la concezione melissiana dell'essere, modificata quanto si vuole rispetto a quella parmenidea (non importa se perfezionata o peggiorata), ci sia lo spettro di Parmenide.

Tuttavia, il fatto che il filosofo samio abbia risentito pesantemente dell'influenza eleatica, non vuol dire affatto che il suo pensiero possa essere utilizzato come chiave di lettura per l'interpretazione di Parmenide, e non solo per la presenza di espliciti punti di rottura (a partire dal contrasto tra finitezza dell'essere parmenideo e infinità dell'essere melissiano). Entrambe le dottrine argomentano una forma di monismo. Ma con esattezza quale monismo? È inevitabile che entrambi abbiano immaginato uno stesso di tipo di monismo? Detto altrimenti: il fatto che Melisso fosse un monista 'austero', cioè propugnatore di un monismo stretto, implica che lo fosse anche Parmenide? Non è forse un caso se Melisso parla esplicitamente di *uno*, e Parmenide lo fa con molto meno enfasi.

Intanto, va detto che il monismo stretto costituisce un'opzione filosofica molto problematica: è infatti una tesi che si autodistrugge. Sostenere che esiste soltanto una cosa, vuol dire affermare l'inesistenza di tutto ciò che non è quella cosa, e quindi, ad esempio, il linguaggio e il pensiero (posto che quella cosa *non sia* il linguaggio o il pensiero), ossia nello specifico la stessa tesi che afferma tale inesistenza, oltre al fatto di dichiarare la propria inesistenza (a meno, anche qui, di non identificarsi con l'unico esistente, a prezzo però di rinunciare alle caratteristiche che fanno di noi ciò che siamo – l'essere nati, l'essere mobili, l'essere divisibili e incompiuti – e in fin dei conti minare alla base la

¹⁸ Riporto qui la traduzione di G. Reale, *Melisso. Testimonianze e frammenti*, La Nuova Italia, Firenze, 1970. Ma su Melisso si veda anche l'importante studio di R. Vitali, *Melisso di Samo. Sul mondo o sull'essere: una interpretazione dell'eleatismo*, Argalia, Urbino, 1973.

stessa possibilità di *sostenere* tesi, attività che implica pur sempre un cambiamento ed uno sdoppiamento tra il locutore e ciò che dice). Insomma, l'esito è una sorta di contro-*cogito* cartesiano, un ragionamento che deduce la propria inesistenza. Oltre a ciò, se la verità corrisponde a ciò che esiste, allora non esistendo nient'altro al di fuori dell'unico esistente, e quindi non esistendo nemmeno la tesi che afferma questa esistenza esclusiva, essa non potrebbe essere vera, appunto perché inesistente¹⁹.

Questo, però, non è certamente un problema dal punto di vista storico. Il fatto che il monismo stretto abbia esiti auto-confutatori, non implica che Parmenide non l'abbia potuto sostenere. L'ammirazione degli antichi verso Parmenide non è una garanzia sufficiente del fatto che egli non possa essersi contraddetto in una maniera così eclatante. E infatti la tradizione non ha trovato nulla di strano nell'attribuirgli l'ideazione di questa tipologia di monismo, giudicandolo al tempo stesso un pensatore di grande profondità²⁰.

Il vero problema sta, invece, nel testo stesso di Parmenide, in un aspetto della struttura del poema che lo distingue dal trattato melissiano. Non c'è, infatti, solo la differenza sti-

¹⁹ Ma la *contraddizione performativa* nell'eleatismo è sempre in agguato. Un altro punto caldo è la tesi dell'indicibilità e impensabilità del non essere, cioè il presupposto della deduzione parmenidea, di cui qui non ci siamo occupati.

²⁰ Per qualche strana ragione, se questa potenziale autodistruzione è sempre stata più o meno perdonata all'eleate, il fatto che il samio abbia potuto appoggiare questa stessa tesi, è stato visto, invece, come prova del fatto che egli non facesse sul serio, o comunque che non fosse un pensatore alla stregua di Parmenide (ad es. J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, Oxford University Press, Oxford-New York, 2009, pp. 216-224). Questo può essere senz'altro vero, ma il sospetto è che su Melisso continui a pesare un pregiudizio che risale ad Aristotele (Melisso A7; emblematico, da questo punto di vista, è ancora il lapidario giudizio che ne dette Albertelli: «il pensiero occidentale può tranquillamente fare a meno di Melisso di Samo», P. Albertelli, *Gli Eleati*, cit., p. 213). Quanto a Parmenide, come si diceva, è un dato di fatto che i più gli abbiano attribuito questa forma di monismo (cosa che la manualistica generalmente continua a fare). E tuttavia, su un tema come questo la tradizione è stata tutt'altro che compatta. Ad esempio, già Plutarco polemizzava con l'epicureo Colote di Lampsaco proprio su questo punto, accusandolo di banalizzare il pensiero parmenideo. Colote, a quanto pare, fu tra quelli che accollavano all'eleate un monismo di stampo melissiano. Plutarco (*Adversus Colotem*) gli opponeva, invece, un'interpretazione di Parmenide di tipo platonico, che, cioè, separava il piano degli enti sensibili da quello degli intelligibili, senza che ciò implicasse il rifiuto dei primi. Al di là di come distribuire ragioni e torti interpretativi in quest'antica controversia, quel che conta è che già nell'antichità vi fosse una disputa sulle questioni di cui qui ci occupiamo, e che quindi l'interpretazione eliminativista fosse tutt'altro che scontata. Di più, se è vero che Melisso fu per un certo periodo il filosofo 'eleatico' più influente, probabilmente per la sua radicale linearità, al punto da gettare un'ombra persino sul fondatore dell'eleatismo, è altresì vero che Platone e Aristotele mostrarono più volte esitazione nell'accomunare l'eleate e il samio in una stessa scuola. Vi è un significativo passo del *Teeteto* (180e) in cui Platone segnala una convergenza tra le posizioni dei due filosofi; tuttavia, egli lo fa in un modo che ne riconferma la reciproca estraneità: egli parla, infatti, di dottrine sostenute da Melissiani (*Melissoi*) e Parmenidei (*Parmenidai*), come contrastanti con le teorie del divenire universale (alla Eraclito). Utilizzando i nomi dei due filosofi al plurale, Platone in qualche modo suggeriva che coloro che sostenevano le stesse cose di Melisso a rigore non potevano rientrare nella categoria dei seguaci di Parmenide, sebbene avessero con questi forti affinità. Aristotele dal canto suo (*Phys.* I 185a 10-11) accusò Melisso di proporre una tesi meno sofisticata (*phortikos*) di quella di Parmenide, distinguendo, altresì (*Metaph.* I 986b 18-20) tra il monismo teorico di Parmenide (*kata ton logon*) e il monismo concreto di Melisso (*kata tèn hylên*).

listica tra la scelta del metro da parte di Parmenide e quella della prosa da parte di Melisso (che pure segna uno scarto significativo dal punto di vista delle aspettative dell'uditorio²¹). L'aspetto più appariscente che differenzia le due opere sta nel posto che occupa la deduzione dei caratteri dell'essere. Nel libro di Melisso, a quanto ci risulta, non vi è altro che questa deduzione, e suo il trattato si risolve nella sequenza ordinata dei momenti del ragionamento esposto. Non così il poema di Parmenide, la cui struttura appare molto più complessa.

Nel poema si riconoscono almeno quattro sezioni²²: (a) un proemio introduttivo che narra in prima persona il viaggio mitico che Parmenide avrebbe compiuto per raggiungere la Dea (fr. B1); segue il discorso diretto della Dea articolato in (b) una parte metodologica, in cui sono presentati i presupposti epistemologici della ricerca (indicativamente fr. B2, B3, B6, B7²³), (c) una parte ontologica, in cui sono dedotti i caratteri dell'esistente (vv. B8.1-49), (d) una sezione doxastica e fisica, nella quale sarebbero riportati gli errori dei mortali e un certo numero di teorie fisiche (vv. B8.38b-41, 50-61, e tutti i frammenti restanti fino a B19). L'elemento che segna la distanza tra le due opere è proprio la sezione (d). Se infatti Melisso liquida immediatamente il problema, affermando che, poiché l'essere è uno, infinito e immutabile, allora non possono esistere le cose esibite dall'esperienza, e quindi non ha senso parlarne, Parmenide al contrario non solo si occupa delle cose che corredano l'universo in un'apposita sezione del poema, ma, a quanto pare, dedica a tale trattazione la parte più ampia della sua opera. Di più: i non pochi dossografi antichi che hanno fatto riferimento a Parmenide nelle loro testimonianze, lo hanno dipinto più come un naturalista e uno scienziato, che come un 'ontologo' nemico del mondo fisico. Di questa lunga parte del poema, in cui troviamo teorie cosmologiche e biologiche, purtroppo ci sono rimasti sparuti frammenti, poiché nel tempo il Parmenide ontologo ha oscurato il fisico. Ciò non toglie che ne abbiamo ancora traccia e che le testimonianze in questo senso siano inequivocabili.

Sappiamo, infatti, che Parmenide si occupò della natura degli astri, del Sole, della Luna, della Terra, della Via Lattea, della struttura a corone concentriche del cosmo e delle divinità che lo governano, della posizione centrale della Terra in equilibrio nel cosmo,

²¹ Su questo punto si vedano le intelligenti analisi di C. Robbiano, *Becoming Being. On Parmenides' Transformative Philosophy*, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2006, pp. 35-60.

²² Sulla struttura generale del poema il contributo più recente e dettagliato è L. Rossetti, *La structure du poème de Parménide*, in «Philosophie Antique», X (2010), pp. 185-224.

²³ Molto più incerta è la collocazione di B4 e B5.

delle zone climatiche terrestri, delle unioni sessuali e della riproduzione, della formazione del sesso del nascituro, delle differenze tra i sessi, delle cause dell'invecchiamento, del sonno, dell'appetito, della sensazione, della natura dell'anima.

3. *Compatibilismo parmenideo*

La presenza di una *fisica* nell'ultima parte del poema non segna soltanto la distanza tra l'approccio melissiano e quello parmenideo: essa costituisce da alcuni decenni (e soprattutto negli ultimi anni) il problema principale degli interpreti di Parmenide. La lettura classica non ha mai avvertito seriamente il peso della questione, nonostante l'evidente contrasto tra l'adesione ad una lettura eliminativista e la presenza di una vera e propria sezione scientifica, e questo perché in qualche modo faceva rientrare l'elemento testuale di disturbo in uno schema che ne rimuoveva del tutto la validità epistemica, e che aveva altresì il vantaggio di essere apparentemente suffragato dallo stesso Parmenide. L'idea di fondo (condivisa ancora da alcuni studiosi in forme più o meno diverse) consisteva nel ritenere che Parmenide in realtà non stesse esponendo teorie *sue*, cioè tesi sul mondo alle quali conferire credibilità: l'ultima sezione del poema conterrebbe soltanto un lungo elenco di credenze errate, cui non prestare alcuna fede, eppure importanti da conoscere perché ritenute vere dal resto del consesso umano; una sorta di messa in guardia di fronte alle falsità degli umani, alla cui seduzione (perché in accordo con i sensi) si può resistere solo conoscendole a mente fredda, in un contesto controllato. Al più, secondo interpretazioni convergenti, poteva trattarsi di una concessione da parte di Parmenide alle apparenze illusorie del mondo, descritte nel miglior modo possibile (oppure di una concessione verso il Parmenide pre-critico, per così dire, ossia ciò che il giovane Parmenide pensava prima di ricevere la 'rivelazione' da parte della Dea). Ad ogni modo, il presupposto di questa famiglia di interpretazioni è l'idea che le teorie fisiche descritte nell'ultima sezione del poema sarebbero *incompatibili* con la deduzione dei caratteri dell'essere esposta nella parte centrale²⁴.

²⁴ Un esempio recente di interpretazione limpidamente 'incompatibilista' lo si ritrova in M. Abbate, *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno*, Edizioni dell'Orso, Alessandria, 2010, il quale, tra l'altro, scrive: «Per quanto ci siano pervenuti pochi versi della seconda parte del poema, e pur essendo indubitabili le conseguenti difficoltà nel tentativo di ricostruire il senso preciso della *doxa* nell'ontologia parmenidea, ritengo che tutti i frammenti concernenti la dimensione *doxastica* rivelino comunque la loro intrinseca incompatibilità con la via della verità e dell'essere. [...] Se l'essere è l'ambito

A sostegno di questo tipo di lettura vi sarebbero le parole stesse della Dea. Allorché Parmenide incontra la Dea, al termine del suo viaggio, ella dopo averlo accolto con benevolenza, gli annuncia il tema del suo discorso: «Bisogna che tu tutto apprenda: / e il solido cuore della Verità ben rotonda / e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza» (B1.28b-30). Sembra, dunque, che sia Parmenide stesso ad indicarci in che cosa consista la differenza tra le due parti del poema: da un lato, le sezioni metodologica (b) e ontologica (c) esporrebbero le tesi sostenute dalla Dea (e quindi approvate da Parmenide stesso); dall'altro, la sezione fisica (d) riporterebbe le opinioni degli uomini comuni sulla natura delle cose, condannate dalla Dea (e da Parmenide). Questa divaricazione verrebbe, poi, confermata in altri punti del poema, come ad esempio nell'ultimo segmento del fr. B8, laddove vi è il passaggio dalla sezione ontologica a quella doxastica, anticipato dalla Dea: «Qui pongo termine al discorso che si accompagna a certezza e al pensiero / intorno alla Verità; da questo punto le opinioni mortali / devi apprendere, ascoltando l'ordine seducente delle mie parole» (B8.50-52). Vi è poi il fr. B19, che, stando alle parole di Simplicio, segue la presentazione dell'ordinamento cosmico degli enti sensibili (*tên tôn aisthêtôn diakosmêsin*), nel quale si fa riferimento a ciò che la Dea ha appena esposto, come se avesse carattere opinativo e non veritiero: «In questo modo *kata doxan* queste cose sono nate e ora sono / e in seguito cresceranno e poi finiranno»²⁵.

Questa interpretazione, come ho detto, è stata per molto tempo la spiegazione classica della presenza di teorie fisiche in un testo che distruggerebbe dalle fondamenta ogni fisica, negando molteplicità e divenire. Ma una lettura di questo tipo può bastare a spiegare l'ampiezza (probabile) della sezione fisica, la competenza che Parmenide pare abbia mostrato in materia (tanto da essere ricordato come un autorevole naturalista), e soprattutto la generalità dei suoi interessi? Una volta rimosso il presunto fondamento dell'errore (cioè l'ammissione del divenire e della molteplicità, ossia del non essere), per quale ragione la Dea avrebbe dovuto elencare con tanta pedanteria gli errori contingenti che gli

della verità e del pensiero, la dimensione della *doxa* si delinea come mondo dell'illusione e del divenire. Ciò significa in sostanza che fra questi due piani non v'è alcuna possibilità di relazione: si tratta di due piani fra loro assolutamente incommensurabili» (p. 59).

²⁵ Anche qui ho seguito la traduzione di Reale. Ho lasciato, però, senza traduzione l'espressione *kata doxan*, per sottolineare la presenza, anche in questo passo, di un riferimento alla *doxa*, il cui significato principale è 'opinione', e che Reale ha in altri punti del poema giustamente tradotto in questo modo. Qui, invece, per rimuovere la possibilità che il riferimento all'opinione al termine della sezione fisica, finisse per favorire il classico monismo eliminativo, Reale traduce 'secondo l'apparire': è una soluzione che lascia perplessi, perché introduce una letterale *equivocità* nel poema, che da un punto di vista metodologico è bene evitare, finché è possibile. In questo caso, la perplessità è accresciuta dal fatto che l'*equivocità* è il prezzo pagato per venire incontro ad un'esigenza di generale coerenza interpretativa, più che di adeguamento alle caratteristiche peculiari del testo in questione e quindi di chiarificazione del senso del passo.

umani (tra i quali lo stesso Parmenide pre-critico) avrebbero compiuto? Parmenide, ad esempio, ad un certo punto sostiene che la Luna è un corpo celeste che splende di luce riflessa (fr. B14 e B15, ma si veda anche la testimonianza A42). Ora, ha senso inserire questa informazione nell'elenco degli errori dei mortali? Se, infatti, i presunti mortali sostenitori di questa opinione errata avessero creduto il contrario, e cioè che la Luna fosse un astro che brilla di luce propria, non sarebbero forse rimasti ugualmente nell'errore? Stando al monismo stretto che la lettura classica attribuisce a Parmenide, non vi può essere alcun oggetto denominato 'Luna', perché non c'è nient'altro che l'unico ente. Dunque, la natura della luce di cui splende questo oggetto irreali, è del tutto irrilevante. L'errore è credere che quell'oggetto esista. Ma per esporre l'errore a Parmenide, la Dea non ha bisogno di entrare nello specifico delle teorie sul mondo, quasi implicando che vi possa essere una fisica migliore di un'altra (o in via positiva, cioè esponendola, o in via negativa, contestandola). Per illustrare l'errore, basta dire che i mortali credono che esistano tante cose e che queste cose mutino. Insomma, basta fare come Melisso. Parmenide non è dello stesso avviso, e la sua meticolosità scientifica non sembra giustificabile con la tesi dell'illustrazione degli errori: come si è detto, anche le tesi opposte a quelle da lui illustrate sarebbero errate, e dunque non è certo *in questo modo* che si insegna a qualcuno a non farsi sedurre dall'errore.

Ma questa non è una prova. Il comportamento di Parmenide può apparire bizzarro, ma la nostra categoria di bizzarria potrebbe non corrispondere alla sua, e magari la sua elencazione scrupolosa può essere giustificata dal fatto che *quelle* teorie in particolare erano accolte dai suoi concittadini, e quindi era bene sapere a quali seduzioni cosmologiche e biologiche andava incontro il suo uditorio. Insomma, è vero che non importa di quale luce brilli la luna, ma *quella* in particolare (e non la contraria) è la tesi sostenuta dai cittadini di Elea (perlomeno i più istruiti, o quelli appartenenti ad una 'scuola' filosofica rivale): quell'errore doveva essere conosciuto, affinché non avesse alcuna presa sugli uditori, cui Parmenide voleva disvelare la verità a cui era giunto. È un'interpretazione che, per quanto fragile, non può essere esclusa. Essa ha pur sempre il sostegno delle parole di Parmenide.

Il problema è che le parole di Parmenide non sono così perentorie (e inequivocabili) come la maggioranza degli studiosi ha creduto. È vero, infatti, che Parmenide ha distinto il discorso sulla verità da quello sulle opinioni. Ma è anche vero che Parmenide ha fatto cenno, in maniera questa volta sì difficilmente equivocabile, ad una sottoarticolazione

dell'ultima sezione. Il filosofo, infatti, ha distinto la parte opinativa, cioè la sezione (d), da un'ulteriore parte, evidentemente quella fisica, che a questo punto dovremmo indicare con una (e). Alla fine del fr. B1, la Dea non divarica soltanto l'insegnamento della verità dalla messa al corrente degli errori del senso comune: sembra, invece, ansiosa di specificare il senso di quella divaricazione e di evitare equivoci, introducendo *ad hoc* un terzo momento del suo discorso, negli ultimi e tormentatissimi due versi del frammento (qui in corsivo): «Bisogna che tu tutto apprenda: / e il solido cuore della Verità ben rotonda / e le opinioni dei mortali, nelle quali non c'è una vera certezza. / *Eppure anche questo imparerai: come le cose che appaiono / bisognava che veramente fossero, essendo tutte in ogni senso*». Si possono avere giustificate riserve sulla traduzione di Reale (ad esempio, è discutibile che *ta dokounta* in B1.31 significhi 'le cose che appaiono': io giudico preferibile una traduzione come 'gli oggetti delle opinioni'²⁶). Resta che il senso più probabile di questi due versi sia la presentazione di un'articolazione nell'apparentemente rigido dualismo tra verità certa e opinioni false²⁷. Il *kouros* dovrà conoscere sia la verità, sia le opinioni, *ma anche* un terzo discorso che riabiliti gli oggetti (reali) delle opinioni (false) e ne restituisca l'ordinamento corretto²⁸. Insomma, le teorie fisiche non sembrano confondibili con le opinioni errate dei mortali. È ciò che in qualche modo si ricava dalle parole stesse della Dea, che alla fine del fr. B8 introduce il resoconto delle opinioni dei mortali dicendo: «da questo punto le opinioni mortali / devi apprendere, ascoltando l'ordine (*kosmon*) seducente delle mie parole» (B8.51-52). La traduzione 'seducente' rende in realtà in modo debole un termine (*apatêlon*) che in senso proprio significa 'ingannevole', 'fallace'. A questo avvio del discorso sulle opinioni, che ne sottolinea l'inaffidabilità, fa da contraltare, pochi versi più sotto, la presentazione della fisica vera a propria: «Questo ordinamento del mondo (*diakosmon*), veritiero in tutto, compiutamente ti espongo, / così che nessuna convinzione dei mortali potrà fuorviarti» (B8.60-61). Come si vede, l'indicazione di Parmenide è molto chiara: vi è un contrasto palese tra un ordine di parole (*kosmos epeôn*) ingannevole e un ordinamento cosmico (*diakosmos*) veritiero (qui *eoiko-*

²⁶ Mi permetto di rinviare al mio *Ta dokounta: oggetti reali di opinioni false*, in N.-L. Cordero *et al.*, *Parmenide scienziato?*, Eleatica 2006, a cura di L. Rossetti e F. Marcacci, Academia Verlag, Sankt Augustin, 2008, pp. 113-121.

²⁷ Si tenga conto che 'opinioni senza certezza' di B1.30 non va inteso come prive di certezza in senso soggettivo, cioè incerte, giacché possono essere vere o false. La mancanza di certezza ha una ragione oggettiva, cioè sono senza la *vera* certezza, perché false. Parmenide, come si vedrà, non pensa ad un generico *opinare* umano, ma a specifiche opinioni sul cosmo: opinioni che vanno rifiutate.

²⁸ Che sia questo il senso generale del distico, lo indica il termine *dokimôs* (B1.32), la cui valenza positiva è indiscutibile.

ta, 'appropriato', e quindi 'corretto', si oppone ad *apatêlon*), il che è un indizio evidente del fatto che la fisica che la Dea sta per illustrare non è confondibile con le opinioni errate di mortali. Per di più, nei frammenti dedicati alla fisica vera e propria, la Dea non parla come se stesse riportando pensieri altrui: ella si occupa direttamente degli enti fisici senza intermediazione. Emblematico a questo proposito il fr. B10:

Tu conoscerai la natura dell'etere, e nell'etere tutte quante
le stelle, e della pura lampada del sole lucente
le invisibili opere e donde ebbero origine,
e apprenderai le azioni e le vicende della luna errabonda dall'occhio rotondo
e la sua natura; e conoscerai altresì il cielo che tutto circonda,
dove ebbe origine, e come la Necessità lo guidò e costrinse
a tenere fermi i confini degli astri.

Come si vede, qui non si tratta di ciò che sostengono terze persone, ma direttamente di oggetti fisici: la Dea parlerà di etere, stelle, Sole, Luna, cielo, astri. E che non si abbia a che fare con i contenuti delle credenze dell'uomo comune, ma appunto con le cose stesse, lo segnala con estrema chiarezza il riferimento alla 'natura' (*physis*, vv. 1 e 5). I contenuti delle opinioni errate, infatti, non hanno natura. Certo, i mortali possono credere che gli oggetti delle loro opinioni abbiano una natura, ma se la Dea riportasse opinioni altrui non parlerebbe di natura delle cose, e non la indicherebbe come oggetto di conoscenza per il suo uditore ('tu conoscerai...'). Piuttosto, presenterebbe questi enti come contenuto di una credenza: 'essi credono che esistano etere, astri ecc.'. Al più, avremmo incontrato una formula come questa: 'tu conoscerai quale sia la loro natura secondo i mortali...'. Invece, in questo come negli altri frammenti fisici il riferimento ai mortali e alle opinioni scompare del tutto.

Si confronti il fr. B10, appena riportato, con i versi 53-59 del frammento B8, in cui esplicitamente la Dea riferisce le opinioni dei mortali:

Infatti, essi stabilirono di dar nome a due forme
l'unità delle quali per loro non è necessaria: in questo essi si sono ingannati.
Le giudicarono opposte nelle loro strutture, e stabilirono i segni che le distinguono,
separatamente gli uni dagli altri: da un lato, posero l'etereo fuoco della fiamma,
che è benigno, molto leggero, a sé medesimo da ogni parte identico,

e rispetto all'altro, invece, non identico; dall'altro lato, posero anche l'altro per se stesso,
come opposto, notte oscura, di struttura densa e pesante.

La Dea qui usa sistematicamente la terza persona plurale, e cioè evidentemente fa riferimento ai mortali (nominati in B8.39, *brotoi*): «Infatti, essi stabilirono di dar nome...» (B8.53); «... in questo essi si sono ingannati» (B8.54); «Le giudicarono... e stabilirono» (B8.55). Come si vede, non c'è equivoco possibile. La Dea non introduce Parmenide alla conoscenza del Fuoco e della Notte (come fa nel fr. B10 per etere, stelle, cielo ecc.); invece, a più riprese ricorda che non si sta occupando di enti reali, ma, per così dire, di oggetti finzionali: non *Tatsachen*, bensì *Interpretationen* (per di più interpretazioni sbagliate²⁹).

Appare evidente, quindi, che la classica strategia eliminativista, consistente nel rimuovere l'incongruenza costituita dalla presenza nel poema di un discorso fisico, occultandolo, per così dire, sotto il tappeto delle opinioni dei mortali, non funziona. Se ne ricava, così, l'implausibilità dell'ipotesi interpretativa (4), nello schema proposto sopra circa l'identità dell'*eon*³⁰.

Sebbene non siano mancati già in passato contributi che abbiano valorizzato l'ultima parte del poema³¹, la tendenza attuale consiste nel tentativo sempre più marcato di riabilitare la fisica parmenidea. I recenti lavori di Giovanni Cerri³², Panagiotis Thanassas³³,

²⁹ Lo dice *expressis verbis* la Dea stessa (B8.54): «in questo essi [*scil. i mortali*] si sono ingannati» (*en hoi peplanêmenoi eisin*).

³⁰ Come ho già ricordato, ritroviamo un accenno alle opinioni in B19, che però, stando a quanto afferma Simplicio, seguirebbe la presentazione del *diakosmos*. Questo dato sembra offrire un argomento a favore di chi sostiene l'indistinguibilità tra *doxa* e fisica. Tuttavia, ciò non mette necessariamente in crisi la lettura contraria. Infatti, l'osservazione secondo cui nei frammenti che presentano teorie fisiche non compaiono riferimenti alla *doxa*, resta valido. In B19 non si propone una fisica: si avverte soltanto che le cose di cui si è parlato (gli oggetti del *diakosmos*, se stiamo alla testimonianza di Simplicio) sono le stesse che i mortali hanno inteso in un certo modo. Il frammento, in altre parole, direbbe che gli enti fisici sono quegli oggetti che, secondo opinione, nascerebbero (dal nulla), si svilupperebbero e poi giungerebbero alla fine, e a cui i mortali hanno dato un nome per identificarli. È come se Parmenide dicesse: gli oggetti che ho descritto correttamente sono quelli che i mortali identificano come cose a se stanti, introducendo il nulla e la divisione (come si è visto persino nella loro cosmogonia), mentre, come sappiamo (sembra suggerire Parmenide implicitamente), la verità è un'altra e cioè che niente nasce, muta e muore realmente, e niente è separato da tutto il resto (li separiamo solo *a parole*), perché tutto è uno e statico. È una considerazione finale tutt'altro che stonata.

³¹ Tra i contributi italiani vanno ricordati M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, cit., e soprattutto L. Ruggiu, *Parmenide*, Marsilio, Venezia-Padova, 1975 (si vedano ora i saggi contenuti in G. Reale, L. Ruggiu, *Parmenide. Poema sulla natura*, cit.) e G. Casertano, *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Guida, Napoli, 1978 (ora Loffredo, Napoli, 1989), lavori che possono ben dirsi pionieristici.

³² G. Cerri, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, cit.

³³ P. Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being*, cit.

John Palmer³⁴ e lo stesso Nestor-Luis Cordero³⁵ (che pure in passato aveva adottato l'interpretazione eliminativista³⁶), per citarne solo alcuni, nella pur radicale diversità degli approcci ermeneutici, hanno in comune questa prospettiva riabilitativa dell'ultima parte del poema, che dà forma a interpretazioni di tipo 'compatibilista', ossia che, a differenza di quanto avveniva nel passato, ammettono la compatibilità tra l'ontologia in senso stretto e la fisica.

Il recupero della fisica, tuttavia, pone il problema del rapporto con la sezione dedicata alle *doxai*. Si danno, a questo proposito, tre alternative: i) continuare a ritenere che la fisica appartenga alla *doxa*, ma abbandonare l'idea che quest'ultima rappresenti una descrizione falsa del mondo, semmai pensare che offra soltanto una conoscenza provvisoria, rivedibile, ma nient'affatto arbitraria o illusoria (così, ad es., Cerri e Palmer, e ancor prima Casertano); ii) articolare la *doxa* in due sottosezioni, una che presenti le opinioni infondate dei mortali, e un'altra che invece illustri le opinioni corrette circa le manifestazioni dell'essere (così, ad es. Thanassas, e ancor prima Ruggiu); iii) ritenere che la *doxa* e la fisica costituiscano due sezioni diverse, la prima che presenta le opinioni errate dei mortali, la seconda le teorie corrette (e dunque non opinioni!) sul cosmo (così, ad es., Cordero)³⁷. La prima opzione non è sostenibile, dato lo scarto evidente che vi è tra le teorie fisiche e le *doxai*, e soprattutto la forte caratterizzazione negativa delle seconde (attribuite per di più ad altri), come si è già visto. La seconda opzione, più plausibile, di fatto presuppone l'esistenza di una *doxa* 'positiva', di cui però nei frammenti non c'è traccia. Che anche le teorie fisiche siano opinioni è poco più di un'ipotesi, e tra l'altro risente di una indiretta influenza platonica. L'opinione nel poema è sempre caratterizzata negativamente e sempre riferita ai mortali, cioè gli uomini comuni che la Dea presenta a più riprese in termini poco lusinghieri. L'unica caratterizzazione positiva che troviamo nel poema, in qualche modo collegata alle opinioni, non è attribuita alle *doxai*, ma ai *dokounta* del verso B1.31. Tuttavia, lì Parmenide, con ogni probabilità, fa riferimento non alle opi-

³⁴ J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, cit.

³⁵ N.-L. Cordero et al., *Parmenide scienziato?*, cit., in particolare pp. 78-80, e soprattutto Id., *The 'Doxa of Parmenides' Dismantled*, in «Ancient Philosophy», 30 (2010), pp. 231-246.

³⁶ In questo egli seguiva le orme del suo maestro, Leonardo Tarán, uno dei più autorevoli e convinti sostenitori della lettura monista in senso stretto di Parmenide. Si veda l'ormai classico L. Tarán, *Parmenides*, cit.

³⁷ Una posizione specularmente contraria a quest'ultima (di fatto una variante della seconda alternativa) fu sostenuta da Untersteiner, che identificava le *doxai* con le teorie fisiche, dallo studioso interpretate come una descrizione della realtà caratterizzata dalla temporalità (mentre l'*eon* sarebbe la stessa realtà, però vista dal versante dell'atemporalità), e le distingueva dalle *gnômai*, che invece corrisponderebbero alle opinioni fallaci dei mortali (M. Untersteiner, *Parmenide. Testimonianze e frammenti*, cit., p. CXC).

nioni, ma ai loro oggetti: non le y che si pensano delle x , ma le x di cui si pensano le y ³⁸. Non resta che accogliere la terza opzione.

In ogni caso, se accanto al discorso vero (*pistos logos*, B8.50) sull'*eon*, le cui caratteristiche non sembrano ammettere altri esistenti posti sullo stesso piano, vi è un discorso *eoikôs* (B8.60), veritiero (o plausibile, o comunque *non* falso) su altri enti, se ne ricava che Parmenide non immaginava un solo piano di esistenza delle cose. È necessario introdurre *almeno* un altro livello ontologico.

4. Le forme

Che cosa sono gli oggetti di cui si occupa la presentazione del *diakosmos*, l'ordinamento cosmico? E che rapporto c'è tra questi oggetti e l'*eon*? Nel rispondere a queste domande, si deve tener conto del fatto che questo livello dell'ontologia parmenidea non può che scontare una subalternità rispetto al piano dell'esistente: Parmenide è stato chiaro nell'indicare l'oggetto del primo livello con il termine *eon*, cioè con il riferimento a ciò che c'è davvero, e soprattutto a dipingere la via che conduce al riconoscimento dei caratteri di questo esistente come la via del convincimento, che conduce alla verità (B2.4). È evidente, allora, che gli oggetti del *diakosmos*, che pure non sono condannati ad essere illusori, non sono *esistenti* in senso pieno e il discorso che li descrive è *vero* solo in modo parziale e relativo. Quale tipologia di oggetti può rispondere a queste caratteristiche? E come si concilia questa idea con la tesi parmenidea secondo cui tra esistenza e inesistenza non si danno alternative e gradi, per cui o si è (in senso pieno) o non si è? Una delle proposte che sono state avanzate è quella di riconoscere in questi oggetti i *dokounta* del v. B1.30, termine che viene reso con l'espressione 'le cose che appaiono'. In tal caso, la fisica tratterebbe di apparenze, non nel senso di entità illusorie, ma in quello di manifestazioni esteriori di ciò che esiste. La traccia interpretativa proposta da questa

³⁸ Questo è il punto in cui incomincia il mio disaccordo con Cordero, con cui pure condivido la terza opzione (si veda ciò che mi obietta lo studioso in N.-L. Cordero, *Parmenide scienziato?*, cit., pp. 155-156). Tuttavia, sulla resa di *ta dokounta* in questi termini – cioè come 'oggetti di opinione' – sono in buona compagnia: la pensa così, ad es., A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, cit., p. 210. Quanto al fatto che, secondo Cordero, *ta dokounta* non abbia mai avuto il significato sostenuto da me (e Mourelatos), Euripide, *Troad*. 613 dimostra inequivocabilmente il contrario. Infine, lo studioso mi imputa amichevolmente di non considerare il carattere *irrealis* di *chrên* (B1.32). Eppure, nel mio testo da lui discusso, scrivevo a chiare lettere: «Si spiega così il valore passato espresso da *chrên*, che può tranquillamente essere inteso nel senso irrealista sostenuto da Kranz e dallo stesso Cordero», cui facevo seguire la spiegazione del modo in cui tale senso poteva essere ammesso (M. Pulpito, *Ta dokounta*, cit., p. 118).

lettura sembra feconda: cionondimeno essa, come si è già detto, poggia su una traduzione problematica³⁹.

Io ritengo che si possa ricavare un significato analogo, e forse più preciso, in un altro passaggio del poema. È la Dea stessa a suggerire la prospettiva corretta da cui guardare gli oggetti del cosmo, nel passo che fa da cerniera tra la sezione della verità e quella delle opinioni umane. Come si è già visto, in questi versi Parmenide presenta una sorta di cosmogonia dualista, accolta erroneamente dai mortali. I principi di questa spiegazione infondata del mondo sono due elementi dai caratteri opposti: il Fuoco (*Pyr*) da un lato (poi indicato anche con il termine Luce, *Phaos*), e la Notte (*Nyx*). È probabile che Parmenide stia facendo riferimento ad una spiegazione mitica dell'origine e della struttura del cosmo, diffusa tra gli eleati. Il termine *doxa*, infatti, non significa soltanto 'opinione', ma anche 'fama'. Mettendo assieme questi due significati, potremmo intenderlo come un equivalente di ciò che noi indichiamo con l'espressione 'senso comune'. Su quale sia, poi, la cosmologia popolare a cui Parmenide pensava, non è difficile avanzare un'ipotesi: nel mondo greco, infatti, era diffusa una teogonia orfica, che riconosceva nella Notte e in *Phanês*, l' 'Infuocato', i principi primi del cosmo⁴⁰. A questa cosmologia tradizionale, in contrasto con la sua dottrina (fondata sull'assennatezza dell'autoevidenza e della consequenzialità⁴¹), Parmenide oppone la sua fisica. Ma prima egli illustra brevemente (e non diffusamente, come ritengono i sostenitori della lettura classica, che annette la fisica alla *doxa*) i principi di questa falsa cosmologia, che pure ha il consenso dei suoi concittadini (indicati con il termine 'mortali', giacché è pur sempre la Dea che parla). Comincia ad entrare nel merito di questa cosmologia popolare, come abbiamo visto, nel verso B8.53:

³⁹ In precedenti studi (*Ta dokounta*, cit. e *Parmenides and the Forms*, in N.-L. Cordero (a cura di), *Proceedings of the International Symposium: 'Parmenides, Venerable and Awesome' (Plato, Theaetetus 183e)*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2011, in corso di pubblicazione [Atti del convegno, *Parmenides, Venerable and Awesome' (Plato, Theaetetus 183e)*, Buenos Aires, 2007]), ho aderito in parte a questa linea interpretativa, identificando *ta dokounta* con gli enti di cui tratta la sezione fisica. Me ne distaccavo solo per il fatto di tradurre il termine in modo diverso: come ho già ricordato, non si tratterebbe delle 'cose che appaiono', ma degli 'oggetti di opinione' (cioè degli oggetti reali delle opinioni false dei mortali: oggetti che possono quindi essere descritti correttamente). Il riferimento all'apparenza, che pure non è ingiustificato, è problematico perché, anche ammettendo (come io credo) che i *dokounta* non coincidano con le *doxai* (posizione questa sostenuta con forza da Cordero) essi hanno con queste ultime un nesso innegabile, che la presunta significazione dell'apparenza vanificherebbe. Qui, tuttavia, come si vedrà più avanti, propongo con più precisione di non identificare *ta dokounta* con gli enti fisici (lettura comunque plausibile), ma con gli oggetti reali che si collocano su un ulteriore livello ontologico, intermedio tra il piano dell'*eon* e quello della fisica, e che hanno un nesso ancora più forte con le opinioni dei mortali.

⁴⁰ *Arg. Orph.* 15.

⁴¹ E non a caso i mortali (cioè coloro che aderiscono alla tradizione, e non seguono la ragione, tanto da non capire ciò che vedono o odono, B7.4) sono detti dalla Dea 'senza senno' (B6.7).

Infatti, essi stabilirono di dar nome a due forme

Sebbene siano state proposte diverse traduzioni di questo verso, il senso è pressoché identico in tutte le versioni⁴². L'idea di fondo è che vi sia stato qualcuno (si sottintendono i mortali) che in un passato indeterminato ha preso la decisione di nominare due 'forme', che corrisponderebbero al Fuoco e alla Notte presentati nei versi seguenti. Questa lettura ha il vantaggio della linearità, e naturalmente non può essere liquidata frettolosamente. Il riferimento ad un passato indeterminato si concilia con l'idea di una credenza tradizionale, di cui si è smarrita l'origine. La nominazione, di cui Parmenide sembra rimarcare l'arbitrarietà (infatti, i mortali 'stabilirono di dare nome', sottolineando come ciò sia frutto di decisione, più che di conoscenza) rinforza il senso di vacuità dei contenuti di tale credenza. E persino il riferimento alle forme come entità con funzione cosmologica sembra rientrare in un discorso centrato sull'esteriorità degli enti. Ciò che fa problema è il numero delle forme. Il testo greco, infatti, ci è stato tramandato in questa forma:

morphas gar katethento duo gnômas onomazein

Ad una prima lettura, che non si soffermi sul contesto, e non faccia scattare alcune pre-comprensioni, sembrerebbe che ad essere *duo* non siano le *morphas*, ma le *gnômas*. Quest'ultimo termine solitamente scompare nelle traduzioni, perché viene unito a *katethento* a formare un'unità semantica. Tuttavia, Parmenide utilizza in altri punti *katatithêmi*⁴³, senza legarlo a *gnômên*, con un significato analogo a quello di B8.53, e cioè 'stabilire', 'decidere'. Ma il vero problema, come vide correttamente Woodbury⁴⁴, è quella bizzarra separazione tra *morphas* e *duo*, che scavalca la cesura e si intreccia con quella tra *katethento* e *gnômas onomazein*. Ciononostante, la maggioranza degli studiosi ha preferito leggere il verso in questa forma contorta, perché il senso che se ne ricava possiede un'esemplare chiarezza (che tra l'altro fa da contraltare all'oscuro verso successivo, su cui la critica si è invece accanita). Per di più, che Fuoco e Notte siano 'forme' (e quindi siano due) lo confermerebbe la Dea stessa, allorché ai versi B8.55 e B8.59 fa ad essi riferimento utilizzando il termine *demas*, che tra le altre cose vuol dire 'figura', 'aspetto'.

⁴² Qui riprendo le tesi che ho sostenuto in *Parmenides and the Forms*, cit., cui rimando anche per un parziale *status quaestionis*.

⁴³ B8.39, 19.3.

⁴⁴ L. Woodbury, *Parmenides on Naming by Mortal Men: fr. B8,53-56*, in «Ancient Philosophy», 6 (1986), pp. 2-3.

Vi è, tuttavia, chi ha preferito leggere il verso nel suo senso più naturale, senza rinnegare l'interpretazione che si ricava dalla resa tradizionale. Già Mourelatos⁴⁵ aveva immaginato la possibilità di una doppia lettura del verso, e aveva attribuito alle intenzioni stesse della Dea un'ironica ambiguità, sulla base di un'interpretazione complessa, su cui qui non possiamo soffermarci. Chi ha invece rotto gli indugi, proponendo la lettura più ovvia del verso, è stato Cordero⁴⁶, seguito poi (sebbene indipendentemente) da Woodbury⁴⁷. Il senso della frase, nella traduzione di Cordero, viene ad essere: «Ils ont établis deux points de vue (*gnômas*) pour donner des noms aux apparences extérieures (*morphas*)». Come si vede, la traduzione di Cordero segue la struttura più lineare del testo: il complemento *morphas* e il verbo da cui dipende, *onomazein*, sono agli estremi del verso, separati da un nucleo centrale compatto (*katethento duo gnômas*), secondo una composizione che Woodbury ha giudicato più vicina agli usi della poesia contemporanea a Parmenide. Ciononostante, Cordero (come, per certi versi, anche Woodbury) ritorna all'interpretazione tradizionale, ritenendo che stabilire due punti di vista per dar nome alle forme (intese come apparenze esteriori) non vuol dire altro che porre una dualità di forme.

In realtà, questa resa del verso apre una prospettiva sul senso del testo del tutto nuova: secondo questa traduzione ad essere due sono le *gnômas*, che opportunamente Cordero intende come 'punti di vista', 'opinioni', ma che possono essere intese anche come 'chiavi di lettura', e quindi principi, sebbene, come si capirà ascoltando le parole della Dea, principi fittizi. Essendo due, questi punti di vista non possono che essere il Fuoco e la Notte, ossia le due congetture opposte sulla struttura del mondo. Si comprende così perché pochi versi dopo, cioè nei già citati versi finali del frammento, la Dea affermi: «Questo ordinamento del mondo, veritiero in tutto, compiutamente ti espongo, / così che nessuna convinzione dei mortali potrà fuorviarti». Ciò che Reale traduce con il termine 'convinzione' non è altro che *gnômê*. In altre parole, dopo aver riportato le opinioni dei mortali, la Dea annuncia di voler presentare una cosmologia veritiera, affinché il *kouros* non venga attratto dai 'punti di vista' dei mortali, cioè appunto dai principi fittizi che essi immaginano, confondendoli con i veri principi del cosmo.

Se tutto questo è vero, allora bisogna chiedersi che cosa siano le forme che i mortali stabilirono di chiamare da due punti di vista diversi. Si potrebbe pensare, con Cordero, che esse siano pur sempre il Fuoco e la Notte, poi indicate con il termine *demas*. In real-

⁴⁵ A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides*, cit., pp. 228-230.

⁴⁶ N.-L. Cordero, *Le deux chemins de Parménide*, cit., p. 40.

⁴⁷ L. Woodbury, *Parmenides on Naming by Mortal Men*, cit., p. 3.

tà, *demas* ha tra i suoi significati principali quello di ‘struttura corporea’: è infatti etimologicamente imparentato con il verbo *demô* che vuol dire ‘costruire’, ‘fabbricare’. Il senso è chiaro: i mortali distinsero due strutture materiali con caratteristiche opposte. Non è questo, però, il significato che si può attribuire a *morphê*, termine che invece rimanda all’apparenza esteriore più che alla costituzione interna, all’immagine più che alla struttura⁴⁸. E non è forse un caso se nessuna testimonianza posteriore faccia riferimento agli opposti Fuoco e Notte di Parmenide come due ‘forme’: esse piuttosto parlano di ‘principi’, ‘cause’, ‘elementi’ o addirittura di due ‘dei’⁴⁹.

Che cosa sono, dunque, le forme? La risposta la offre il frammento successivo, B9, il cui ruolo di congiunzione tra la sezione doxastica e quella fisica, viene spesso sottovalutato o comunque frainteso. Il primo verso afferma: «E poiché tutte le cose sono state denominate luce e notte». Simplicio afferma che i versi di B9 verrebbero poco dopo la conclusione di B8. Il senso stesso del verso appena citato sembra rimandare a qualcosa che Parmenide ha già detto. Ora, data la prossimità tra i due passi, è molto probabile che B9.1 stia richiamando il nostro verso B8.53. Se infatti si legge B8.53 nel modo che abbiamo indicato, i due versi sembrano possedere un’identica struttura logica. In B 9.1 si fa riferimento ad una attività di ‘denominazione’ compiuta, evidentemente, dal soggetto sottinteso di tutto il passo, e cioè i mortali. Ne ricaviamo tre elementi posti nella seguente relazione: i mortali (A) chiamarono tutte le cose (B) luce e notte (C). Ebbene, tale struttura sembra sia stata anticipata proprio in B8.53: i mortali (A) stabilirono di chiamare le forme (B) secondo due punti di vista (C). Se non fosse questo il senso del verso, in B8.53 avremmo il predicativo dell’oggetto (gli uomini hanno dato questo nome, Fuoco e Notte, cioè hanno stabilito le due nozioni con cui denominare qualcosa: *katethento duo gnômas onomazein*) ma mancherebbe l’oggetto vero e proprio (che cosa hanno chiamato in questo modo? a che cosa hanno dato questo nome?). Dunque, se tutto questo è vero, le ‘forme esteriori’ per Parmenide non indicherebbero ‘Fuoco e Notte’ (che corrispondono invece alle due congetture dei mortali, *duo gnômas*), ma starebbero per ‘tutte le cose’.

Si possono fare due ulteriori considerazioni a sostegno di questa lettura. Innanzitutto, con la lettura tradizionale il verso è chiaro solo perché si presuppone ciò che ancora deve essere detto. Mi spiego. Stando all’interpretazione classica, dopo aver dichiarato che si è chiuso il discorso sulla verità e quindi comincia quello sulle opinioni, la Dea affermereb-

⁴⁸ Per un parallelo in cui il termine indica l’esteriorità fisica, l’aspetto esterno, si veda Eschilo, *Prom.* 210.

⁴⁹ Si vedano le testimonianze A1, 7, 23, 24, 33, 34, 45.

be che i mortali hanno stabilito due forme, la cui unità, erroneamente, non era per loro necessaria (stando ad una delle letture proposte di B8.54: sono possibili altre interpretazioni, che però non incidono sul punto a cui voglio arrivare). La Dea, quindi, presenterebbe le due forme come opposte, e ne illustrerebbe i caratteri. A questo punto, annuncerebbe l'ordinamento veritiero del mondo. Ma se fosse questa la lettura corretta, il testo sarebbe tutt'altro che comprensibile. La Dea, infatti, si limiterebbe a dirci che i mortali hanno immaginato due forme dalle caratteristiche opposte. Come si vede, non ci direbbe affatto *che cosa* rappresentino questi due oggetti per i mortali, quale sia il loro ruolo, la loro funzione nella spiegazione del cosmo. L'interpretazione dà per acquisito che si tratti di due principi cosmologici, due elementi a fondamento del cosmo. Ma esattamente *dove* lo direbbe Parmenide? Certo, nel frammento B9, allorché dice che tutte le cose sono state chiamate Luce e Notte (ed è evidente che qui la Luce sia la stessa cosa del Fuoco). Va ricordato però che questo frammento viene dopo l'annuncio dell'ordinamento veritiero che la Dea fa nei versi B8.60-61, e a meno che non si voglia tornare alla tradizionale indistinzione tra fisica e *doxa*, qui saremmo già fuori della sezione sulle opinioni. Ma anche se così non fosse, e cioè anche se con B9 fossimo ancora nella *doxa* (come ad esempio pensa Cordero), ha senso che la Dea si ricordi di dirci di che cosa sta parlando non prima di dieci versi (nell'interpretazione più caritatevole, e cioè quella di Cerri⁵⁰, che ritiene possibile che B9.1 seguisse immediatamente B8.61)? Accogliendo la lettura più immediata del verso B8.53, invece, la Dea ci direbbe subito di che cosa sta parlando, già nel primo verso della sua trattazione delle opinioni dei mortali: veniamo a sapere, infatti, che essi stabilirono di dare nome alle apparenze esteriori secondo due congetture, la cui unità non era, però, presupposta, e in questo si sono ingannati. Da questo punto in poi, la Dea presenta le caratteristiche di questi due enti congetturali. Come si vede, il testo in questo modo acquista una notevole chiarezza.

L'altra considerazione riguarda proprio il 'dare nome'. In greco il verbo *onomazein* significa, appunto, denominare, attribuire un appellativo, ma anche, in un senso più specifico, dare una caratterizzazione, classificare, affermare l'essenza di qualcosa (dal proprio punto di vista). Che sia questo il senso in cui lo utilizza Parmenide lo si evince, ad esempio, dal verso B9.1, laddove Parmenide afferma che tutte le cose sono state chiamate (*onomastai*) Luce e Notte. È palese (e infatti c'è unanimità su questa lettura) che qui Parmenide stia sostenendo che Luce e Notte costituiscano la sostanza di tutte le cose, per-

⁵⁰ G. Cerri, *Parmenide di Elea. Poema sulla natura*, cit., p. 255.

lomeno dal punto di vista di coloro che così le hanno chiamate. Riferimenti alla nomina-
 zione si trovano in altri punti del poema: in B8.38 (sia che si accolga la versione *onom'*
estai, sia che preferisca *onomastai*), così come in B19, la nomina-zione è presentata come
 un'attività dei mortali, i quali sono convinti, erroneamente, di cogliere la realtà; nel pri-
 mo caso attribuendo caratteristiche impossibili all'esistente, nel secondo dando ad ogni
 ente fisico un segno linguistico identificativo. Lo stesso verso B8.17, nel quale Parmeni-
 de afferma che la via del non essere è impensabile e *anônumon* (termine derivato da *o-*
noma), fa riferimento alla conoscenza distintiva di qualcosa: la via è innominabile, cioè
 inesprimibile, perché non classificabile, senza alcuna natura, di fatto irricognoscibile. In
 tutti questi casi, come si vede, sebbene la nomina-zione sia riferita alla prospettiva sul
 mondo da parte dei mortali, non viene ridotta ad un mero *dire, pronunciare*. Il nominare
 si presenta come un verbo trivalente, dal doppio oggetto: X dà a Y il nome Z. In B8.38 la
 Dea afferma che il nascere, il perire, il muoversi ecc. sono nomi (Z) che i mortali (X)
 hanno dato all'esistente (Y)⁵¹; in B19.3 Parmenide conclude dicendo che gli uomini (X)
 hanno stabilito nomi (Z) come segni distintivi per tutte le cose (Y).

Ebbene, se si legge il verso B8.53 nel modo qui proposto, il verbo mantiene le sue ca-
 ratteristiche semantiche e sintattiche. Al contrario, se si accoglie la lettura tradizionale, il
 significato di *onomazein* da 'denominare' viene ridotto impropriamente al mero 'dire'.
 Che cos'altro significa, infatti, che i mortali stabilirono di nominare due forme? Nel sen-
 so che si riconosce solitamente a questo verso, qui 'nominare' non significherebbe 'dare
 ad Y il nome Z (da parte di un soggetto X)', ma semplicemente 'pronunciare il nome Z
 (da parte di un soggetto X)'. Chiamarle, pronunciare il loro nome (inventandolo) qui sta-
 rebbe per 'aver immaginato', 'aver creato una realtà fatta solo di parole'. Come si vede,
 la trivalenza e il doppio oggetto, in questo modo scompaiono (viene a mancare il referen-
 te Y). Seppure ciò non è grammaticalmente impossibile, di fatto contrasta con l'uso spe-
 cifico che fa del verbo Parmenide in ogni occorrenza, oltre al fatto di banalizzarne il senso
 del verso. Si potrebbe, tuttavia, affermare che la semantica di *onomazein* è comunque
 preservata nella lettura tradizionale, poiché il significato di B8.53 sarebbe: 'i mortali (X)
 hanno dato a due forme fisiche (Y) i nomi "Fuoco" e "Notte" (Z)'. Se così fosse, l'avvio
 di questa sezione sarebbe ben strano, poiché incentrerebbe il suo messaggio o sul fatto

⁵¹ Ciò è valido a prescindere dall'interpretazione che se ne propone. Vi è chi intende il passo in senso posi-
 tivo, come se affermasse che tutti i nomi fanno riferimento all'esistente, che tutto racchiude, e chi lo rende
 in senso negativo, come se sostenesse che sono soltanto nomi quelli che i mortali credono veri, attribuendoli
 erroneamente all'esistente. In entrambi i casi, la relazione tra i tre elementi non è messa in discussione.

che i due elementi hanno un nome (il che è certo significativo, ma come dirà proprio il fr. B19 questo è quello che i mortali fanno con tutti gli enti, non certo solo con i principi del cosmo; non se ne coglie dunque l'importanza, se per di più si pensa che qui ancora non è detto che si tratta di due principi cosmologici) oppure sul fatto che ad avere avuto nome sono due forme fisiche. Ma come si è già detto, il fatto che siano forme, non vuol dire che siano principi. Fino a prova contraria esistono tante forme, e si suppone che i mortali non abbiano nominato solo queste due. Anche in questo caso, il fatto che tale sezione si apra, invece, con l'affermazione secondo la quale i mortali attribuirono alle innumerevoli apparenze esteriori soltanto due nomi (cioè, ridussero le variopinte forme fisiche a due soli enti fondamentali), come vuole la lettura qui proposta, conferisce al passo notevole chiarezza e coerenza.

Ora, per tornare alla domanda da cui siamo partiti, e cioè in che cosa consistano gli oggetti del *diakosmos*, si osserverà che in B8.53 la Dea, in fondo, sta presentando le opinioni dei mortali, e quindi ciò può dirci molto poco su che cosa fossero per Parmenide gli enti fisici. È però anche vero che è pur sempre la Dea che sta parlando. Come ha scritto Cordero: «We must not forget that it is not mortals who are speaking, but the Goddess, and therefore she expounds in “her” terms»⁵². È difficile pensare che i mortali parlino di Fuoco e Notte come *demas*, che elenchino in modo coerente i loro attributi, mostrandone l'opposizione sistematica, come fa la Dea in questi versi. È probabile che qui vi sia, perlomeno da un punto di vista lessicale, una 'razionalizzazione' di una cosmogonia, che pure nei contenuti è presentata fedelmente (secondo un uso poi comune in un periodo di poco successivo). Dunque, non è improbabile che la Dea di Parmenide faccia riferimento alle cose che popolano il cosmo e che i mortali riconducono a due entità opposte, utilizzando un *suo* termine, e cioè facendolo nel modo in cui ella chiama gli enti. D'altro canto, si comprende altresì perché il termine *morphai*, non abbia nella cosmologia che la Dea presenterà, la centralità che invece ritroviamo nel suo corrispettivo del discorso veritativo, cioè *eon*. Mentre, infatti, *eon* si caratterizza per il fatto di essere, e dunque non è esprimibile in nessun altro modo, per Parmenide (se è giusta la nostra interpretazione) *morphai* sono tutte le cose. Per questa ragione tale termine probabilmente si eclissa nella sezione fisica, e viene sostituito dai nomi delle singole cose: Terra, Sole, Luna, Via Lattea, corone, maschio, femmina, seme ecc. Ma non va dimenticato che di questa sezione la

⁵² N.-L. Cordero, *By Being, It is. The Thesis of Parmenides*, Parmenides Publishing, Las Vegas, 2004, p. 156.

tradizione ci ha preservato una parte irrisoria, e dunque non sappiamo se il termine ricorresse ancora.

Sappiamo, però, che dopo Parmenide la tesi secondo cui le cose del mondo siano aggregati formali costituiti da entità materiali soggiacenti, costituirà una vera idea-guida. Si prenda, ad esempio, Empedocle, uno dei filosofi su cui l'influenza di Parmenide è più evidente. Nel fr. B137.1 troviamo la locuzione *morphên allaxanta*, con la quale egli indica il giovane che, morendo, ha 'mutato forma' e, divenuto probabilmente un ruminante (per una ricomposizione delle radici) viene sgozzato dal padre inconsapevole. Nel fr. B21, il termine compare due volte: al v. 2 c'è *morphêi*, che fa riferimento alla 'forma degli elementi', ma dalla lista seguente quelle forme sembrano consistere nelle cose che corrispondono a quegli elementi (corpi celesti, cose compatte e solide...); al v. 7 c'è *diamorpha* che indica la difformità delle cose nel Conflitto.

Per tutte queste ragioni, mi pare estremamente probabile che Parmenide intendesse gli enti fisici come forme, cioè apparenze esteriori. Sarebbe, tuttavia, errato forzare questa lettura riducendo tali oggetti a mere parvenze illusorie: si ricadrebbe nella fallacia eliminativista. Gli enti non sono evidentemente forme in sé, cosa che avrebbe poco senso. Essi sono forme *di* qualcos'altro. Ed è chiaro che ciò di cui sono forme non può essere altro che l'*eon*, che concede loro consistenza ontologica. È altresì palese che le forme si collocano su un piano diverso da quello dell'*eon*, perché quella consistenza non è tale da cedere loro le stesse proprietà dell'esistente fondamentale. Gli oggetti sono molteplici, divisibili, mobili e divenienti, al contrario di ciò che è l'esistente. Se ne deduce, allora, che Parmenide ammettesse la realtà di questi fenomeni (nascita, morte, movimento ecc.), ma ritenesse che essi non intaccassero l'essere delle cose, quanto la loro forma. Facciamo un esempio: se un tocco di legno brucia e diventa brace, al posto del legno non è comparso il nulla: un ente c'era prima, e un ente c'è anche dopo la combustione. Ciò che è venuta meno è la *forma* dell'ente che c'era prima. Detto altrimenti: il fatto di esistere (materialmente) è immodificabile. Ciò che si modifica sono le forme di questo esistere. La nascita, la morte, la divisione, il movimento, il mutamento, il compimento non toccano l'esistente reale. Tali eventi hanno solo un significato formale. Si potrebbe, però, dire che anche una forma è pur sempre qualcosa, e una volta che viene meno, *non è più*. Ma non è questo ciò che pensa Parmenide (che, ricordiamolo, non è Melisso, il quale estenderà la tesi parmenidea della staticità e unicità anche alle forme). Per Parmenide una forma né è, né *non è*, semplicemente perché non ha senso parlare di una forma a sé stante. La forma è sempre

forma di qualcosa che è: non le è concesso essere più di questo. E anche il suo venire meno, non incide sul 'qualcosa che è', che la fa da sostegno ontologico (e fisico). Questo perché per Parmenide, si è visto, essere vuol dire esistere in senso materiale.

Adesso che abbiamo un'idea su che cosa siano gli oggetti fisici secondo Parmenide, possiamo tornare a chiederci che cosa sia l'*eon*. Abbandonata l'idea che per l'eleate vi sia soltanto l'esistente, perlomeno nel senso del monismo numerico congetturato nella quarta ipotesi, resta da capire se esso conviva con gli enti ma ne sia separato (1), se coincida con la loro totalità (2), o se ne sia la sostanza materiale (3). Per ovvie ragioni, la prima ipotesi non è sostenibile: la riduzione degli enti a forme lascia pensare ad un rapporto con l'*eon* che tale ipotesi nega. Per di più, questa proposta funziona solo se si caratterizza l'*eon* in un modo più specifico di quanto possa fare il mero concetto di esistente, una caratterizzazione che, appunto, impedisca la relazione tra l'*eon* e gli oggetti fisici. Ma tale caratterizzazione in ciò che resta nel poema manca del tutto⁵³. Restano le ipotesi (2) e (3): l'*eon* come totalità e l'*eon* come sostrato. Quale delle due aveva in mente Parmenide? Non è facile dirlo. Se da un lato il concetto di forma sembra adattarsi in particolare alla terza ipotesi, dall'altro è in linea con ciò che abbiamo detto sin qui l'idea che l'*eon* coincida con la totalità di cui le forme sono aspetti parziali. Non è da escludere, quindi, che Parmenide pensasse ad entrambe le cose: l'essere è uno e si manifesta in forme diverse, ma poiché le include tutte, coincide con la loro totalità: è *homou pan, / hen, suneches* (B8.5-6). Dunque, dal punto di vista dell'ipotesi (2) la fisica non è altro che una mereologia, dal punto di vista dell'ipotesi (3), con più precisione, la fisica è una morfologia.

Fin qui l'interpretazione che si è avanzata, nonostante la resa non convenzionale di un verso come B8.53, coincide a grandi linee con altre letture proposte negli anni passati. L'idea che da un lato l'*eon* sia il Tutto (seconda ipotesi), e che dall'altro gli enti fisici siano la manifestazione di un *eon* sostanziale (terza ipotesi, sebbene riveduta in un senso immaterialista), non è affatto originale⁵⁴. L'innovazione ermeneutica che io credo sia necessario introdurre in questo schema interpretativo (comune alle letture compatibiliste) consiste nel riconoscere all'interno del pensiero parmenideo la presenza di un terzo livello ontologico, intermedio tra i primi due.

⁵³ Ci ha provato J. Palmer, *Parmenides and Presocratic Philosophy*, cit., proponendo di intendere l'*eon* non come il mero esistente, ma come l'esistente necessario, distinto dalle cose del mondo, intese come esistenti contingenti. La proposta di Palmer è interessante ed è sostenuta con argomenti non banali. Essa genera, però, alcuni problemi sui quali non è possibile soffermarsi.

⁵⁴ Si vedano, a titolo d'esempio, gli autori prima citati tra gli interpreti favorevoli ad una lettura 'compatibilista'.

5. Le forze

C'è un elemento che apparentemente non torna in questa ricostruzione. Se è vero che la parte del poema nella quale sono presentati i due principi stabiliti dai mortali, Fuoco e Notte, è quella dedicata alle opinioni fallaci, e se è altrettanto vero che questa sezione non coincide con quella destinata all'esposizione della fisica corretta, se ne dovrebbe inferire l'assenza di riferimenti a quei due principi nella sezione fisica. Ma non è quello che ricaviamo dalla lettura dei frammenti e delle testimonianze. Non solo nel già ricordato fr. B9 (che segue l'annuncio della cosmologia corretta) la Dea torna a parlare di Luce e Notte, ma anche nel fr. B12, e quindi nel pieno della descrizione della struttura del cosmo, leggiamo di corone riempite di Fuoco e Notte. Vi sono poi alcuni dossografi che confermano la presenza nella visione parmenidea del cosmo di una dualità di principi. Il primo a testimoniarlo è Aristotele:

Poiché egli ritiene che accanto all'essere non ci sia affatto il non-essere, necessariamente deve credere che l'essere sia uno e null'altro che essere...; costretto, peraltro, a tener conto dei fenomeni, e supponendo che l'uno sia secondo ragione, mentre il molteplice secondo il senso, egli pure pone due cause e due principi.⁵⁵

Ad Aristotele, così come ad altri autori, dobbiamo la testimonianza del fatto che in Parmenide vi fosse una fisica vera e propria: essa, però, viene caratterizzata esplicitamente come fondata su di un dualismo di principi, che sembrano coincidere con quelli che invece la Dea attribuisce ai mortali. Aristotele, infatti, prosegue chiamando i due principi Fuoco e Terra, i quali, sebbene in un modo non del tutto preciso (probabilmente perché Aristotele voleva far rientrare questa coppia nella sua lista dei quattro elementi fondamentali), corrispondono evidentemente alla dualità posta dai mortali. Ciò è un chiaro segno del fatto che nel testo parmenideo vi fosse una potenziale ambiguità, al punto che testimoni successivi (come Plutarco e Simplicio, A34) giunsero a confondere la fisica con la *doxa*, secondo una linea interpretativa che, come si è detto, ha incontrato il consenso di non pochi studiosi. Ebbene, la fonte di quest'ambiguità potrebbe essere proprio l'apparente mantenimento del dualismo dei mortali.

⁵⁵ A24 = Arist., *Metaph.* I, 986 b 18. Riferimenti ad una dualità di principi fisici anche in Teofrasto (A46), Cicerone (A35), Clemente (A33), Aezio (A37, A43), Macrobio (A45), Simplicio (A34).

Perché Parmenide conservò quella dualità? Per poter rispondere a questa domanda, dobbiamo porcene un'altra. Difatti, seppure l'idea che possa esserci da un lato un ente statico e dall'altro una serie di manifestazioni dinamiche, è apparsa ad alcuni interpreti ragionevole, non ci si è però mai chiesti seriamente come possano conciliarsi questi due piani⁵⁶. La questione è, appunto: che rapporto c'è tra l'*eon* e le *morphai*? Come si passa dall'uno alle altre (cioè dall'uno ai molti)? La risposta ha un sapore platonico (o meglio, neo-platonico): dall'uno ai molti si passa attraverso il *due*. È questo il livello intermedio dell'ontologia parmenidea: vi è qualcosa che non è l'ente fondamentale, ma non è nemmeno riducibile alle forme esteriori dell'ente, perché è ciò che le fa essere in quanto tali. Nello specifico, la dualità sembrerebbe essere quella di Fuoco e Notte, che, però, come sappiamo, sono il discutibile oggetto delle opinioni fallaci. Il punto diviene, allora: che cosa c'è di discutibile nelle due *gnômai*?

I mortali, come ci suggerisce il verso B8.54, hanno commesso l'errore di porre a fondamento del tutto non l'unità e la coesione, ma la separazione. Hanno ritenuto di poter spiegare il cosmo facendo ricorso ad una dualità di principi opposti. Ma affidare la costituzione del cosmo alla polarità tra un principio luminoso ed uno notturno, vuol dire attribuire all'esistente nella sua totalità la precarietà esistenziale degli enti particolari (cioè, delle forme). In questo caso, il problema è dato dal fatto che i due principi per definizione non possono essere coesistenti: tra di essi vi è una radicale esclusività esistenziale. Quando c'è la luce, *non c'è* il buio; quando c'è il buio, *non c'è* la luce. Ciò vuol dire introdurre nella costituzione stessa del mondo il non essere, che invece Parmenide aveva sostenuto dovesse essere bandito da ogni spiegazione della realtà. Poiché tale dualità prevede una sorta di intermittenza esistenziale, l'alternanza di essere e non essere, essa si rivela inammissibile. L'avvicendamento di luce e notte, lo scambiarsi periodicamente i ruoli, per la Dea ha un significato soltanto *formale*, giacché tradisce tutta la sua parzialità, e dunque non può porsi a fondamento del cosmo.

Il problema, quindi, come è esplicitato dalla Dea nel verso B8.54, è la mancanza di coesistenza. Ma questo avviene perché i mortali hanno immaginato tali *gnômai* come

⁵⁶ A dire il vero, alcuni studiosi più accorti il problema se lo sono posti. Ad es., P. Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being*, cit., p. 72, ha sostenuto che Parmenide non è solo il padre del monismo ontologico, ma anche del dualismo cosmologico, cioè di un modello fisico fondato sulla mescolanza di due principi. Così, lo studioso sembra interporre tra l'essere e le sue manifestazioni la mediazione di una dualità di principi. Il problema è, però, che tali principi sono posti sullo stesso piano degli 'enti', e la distinzione tra principi ed enti fisici è tutta interna alla manifestazione cosmologica dell'essere. In altre parole, i 'livelli' per Thanassas restano due: quello ontologico e quello cosmologico.

demas, strutture materiali. Sono due materie eterogenee, alternative come, si potrebbe dire, l'acqua e l'olio, incapaci di mescolarsi. Dove c'è l'una, non c'è l'altro. Rotta l'omogeneità dell'esistente, vige l'esclusione esistenziale.

La mossa di Parmenide consiste proprio nell'intervenire su questo punto. Egli comprende che, se non è compromessa l'omogeneità dell'esistente, la dualità può essere accolta. L'unico modo per farlo è considerare i costituenti non come sostanze materiali diverse (né tantomeno come forme, cosa che ridurrebbe i principi costituenti allo stesso status degli oggetti costituiti), ma come proprietà diverse di una stessa sostanza (dall'unica natura). Ci si potrebbe chiedere che problema ci sia nel porre due 'materie' diverse a fondamento del cosmo. Sono pur sempre enti entrambi: il Fuoco è e la Notte è, pur avendo due diverse nature. Il punto, però, è che qui non parliamo di enti come gli altri, cioè degli enti *costituiti* dai principi primi, ma dei *costituenti* del cosmo. L'errore sta proprio nel confondere la parte con il tutto. Se i due enti *sono* entrambi, allora *non sono* due enti, ma uno solo, perché hanno in comune il fatto di essere (materialmente). Detto altrimenti, se sono principi costitutivi del cosmo, e sono opposti, non possono che essere l'uno la negazione dell'altro (la presenza dell'uno consisterà nell'assenza dell'altro, il suo annullamento). L'ontologia parmenidea (quella che abbiamo chiamato di primo livello) prevede che non possa esserci nessun annullamento, e che tutto sia un ente soltanto. Le nature diverse possono solo darsi come proprietà diverse (e opposte) dell'unico ente. È ciò che Parmenide afferma nel frammento B9.

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

La traduzione non è facile: qui riporto ancora una volta la versione di Reale, che è una delle traduzioni possibili. Va detto, però, che nonostante il testo possa essere reso in modo diverso, il senso generale sembra abbastanza chiaro. In particolare, se, come abbiamo visto, nel verso B9.1 abbiamo un richiamo a quanto detto a proposito delle opinioni dei mortali (e infatti si fa ancora riferimento alla nominazione, e quindi a ciò che hanno stabilito terze persone), dal verso B9.2 si parla di stati di fatto: non ciò che posero i mortali, ma come stanno le cose. Il punto determinante mi pare il passaggio dal modo in cui i

mortali avevano descritto i due principi, al modo in cui secondo Parmenide li si può utilizzare per descrivere il mondo. Nelle opinioni fallaci Fuoco e Notte erano *demai*, corpi, strutture materiali; qui divengono *dynamis*, forze, potenze, proprietà⁵⁷. Il testo sembra dire che la denominazione (fallace) di Fuoco e Notte data a tutte le cose (in B8.53 le forme) come se queste ultime fossero fondate su strutture materiali opposte, due figure corporee antitetiche, deriva dal fatto che le loro proprietà sono riconosciute nelle cose stesse (distributivamente: a queste cose e a quelle). Dunque, se è falsa la tesi di fondo, secondo la quale il mondo sarebbe costituito da due enti eterogenei, è vero invece che le loro proprietà si trovano effettivamente nel mondo. In questo senso, e solo in questo, si può dire che tutto è pieno dell'uno e dell'altro principio, perché nessuno dei due è nulla rispetto all'altro⁵⁸.

Che cosa vuol dire? Vuol dire che Parmenide ha un atteggiamento, potremmo dire, 'dialettico' verso le opinioni dei mortali. I due principi sono falsi, non si discute. Tuttavia, sembra dire Parmenide, possiamo chiamarli secondo l'uso dei mortali, purché ci si intenda sul fatto che non parliamo di due principi materiali, due corpi, ma delle loro proprietà. È solo in questo modo che si può ammettere la dualità: non una polarità di enti diversi (dal punto di vista ontologico, cioè dell'ontologia di primo livello, quello fonda-

⁵⁷ Oltre che in B9, il termine *dynamis* probabilmente compariva anche nella porzione di testo corrispondente al nostro frammento B18, che però ci è pervenuto soltanto nella versione latina di Celio Aureliano, il quale al v. 2 traduce una corrispondente espressione greca con la parola *virtus*.

⁵⁸ L'ultimo verso del frammento mi pare ci indichi il modo corretto di intendere l'errore dei mortali. Aristotele, nella testimonianza sopra riportata (A24), ha inteso la dualità dei principi come se replicasse l'alternativa tra essere e non essere: il Fuoco starebbe per l'essere, la Notte per il non essere. In Aristotele vi sono indicazioni preziose su come intendere questo passaggio delicato del poema; e tuttavia, qualcosa potrebbe essere risultato oscuro allo stesso Aristotele, costringendolo ad interpretare (e magari non sempre in modo corretto). Ad esempio, se pare certo, da diversi riscontri, che per Parmenide il Fuoco era associato al caldo e la Notte al freddo, molto più incerto è che Parmenide ritenesse che essi fossero l'analogo sensoriale di essere e non essere. Spia del fatto che Aristotele stia operando una sua interpretazione è l'identificazione della Notte con la Terra, abbastanza dubbia e facilmente spiegabile, come abbiamo già detto (cionondimeno, si veda A22). Certamente, la dualità di essere e non essere sarebbe inammissibile per Parmenide, ma si potrebbe pensare che proprio questo fosse l'errore dei mortali contestato dall'eleate. Così hanno interpretato alcuni studiosi, recuperando e correggendo la testimonianza aristotelica (ad es. i già citati Ruggiu e Thanassas). Tuttavia, è difficile pensare che Parmenide contestasse ai mortali di associare alla Notte il non essere, allorché, riportando il contenuto delle loro opinioni, ci dice che la Notte 'è oscura, densa e pesante' (B8.59), cioè ha alcuni tratti caratterizzanti, cosa che, secondo Parmenide, è impossibile per il non essere (il quale non ha alcuna caratterizzazione). Si potrebbe allora pensare che l'errore dei mortali fosse proprio questo, e cioè pensare che ciò che ha alcune caratteristiche (come il principio Notte) possa *non essere*. Ma ciò richiederebbe una identificazione esplicita della Notte con il non essere, che però non è presente in nessun passaggio del poema a noi giunto. Al contrario, abbiamo invece, e significativamente, l'ultimo verso del frammento B9, che dice (perlomeno nella resa qui proposta, che è stata accolta anche da Ruggiu e in modo analogo da Thanassas) 'con nessuna delle due c'è il nulla', cioè il nulla non c'è né con la Notte, né con la Luce, il che lascia pensare che Parmenide contesti il fatto che per i mortali il non essere possa stare con entrambi gli elementi (e non solo con la Notte), appunto nel modo da noi indicato dell'intermittenza esistenziale, e che qui stia correggendo il loro errore.

mentale, l'ente infatti è uno solo), ma quella di due forze. Esse possono infatti essere *due*, perché non sono enti, ma appunto proprietà. E le proprietà in quanto tali, dipendono da un ente che caratterizzano in un certo modo. In questo modo, la dualità può convivere nell'unità: lo può fare perché siamo su un livello ontologico diverso, quello delle forze qualitative.

Ma a quali proprietà sta pensando Parmenide? Simplicio ci ha riportato uno scolio (certamente non parmenideo) agli ultimi versi del fr. B8, nel quale troviamo un elenco di caratteri collegati ai due elementi: «in questo c'è il raro, il caldo, la luce e il molle e il leggero; invece con il denso viene indicato il freddo, la tenebra, il duro e il pesante; questi si separano ciascuno a proprio modo». Questa nota chiarificatrice inserita tra i versi, dovuta a qualche copista, potrebbe elencare sistematicamente, nel luogo in cui compaiono per la prima volta i due principi, cioè nella sezione sulle opinioni, le *dynameis* che invece avranno un ruolo nella fisica vera e propria. Tra queste sembra che Parmenide abbia dato un particolare risalto al caldo (associato al raro) e al freddo (associato al denso), al punto che si potrebbe dire che l'eleate recuperi i principi materiali della cosmologia tradizionale (fallace) dei mortali, traducendoli 'scientificamente' (diremmo oggi) in proprietà termiche di un ente unico. Diogene Laerzio (A1) scrive: «Parmenide fu il primo ad affermare che la terra ha la forma di sfera e che è situata al centro dell'universo. Disse che due sono gli elementi, il fuoco e la terra, e che il primo ha funzione di demiurgo, l'altro, invece, di materia. Disse che la generazione dell'uomo deriva in primo luogo dal sole e che due sono le cause: il caldo e il freddo di cui tutte le cose sono costituite». Così già Aristotele, nella testimonianza che abbiamo sopra ricordato e con i problemi che abbiamo segnalato (A24): «costretto, peraltro, a tener conto dei fenomeni, e supponendo che l'uno sia secondo ragione, mentre il molteplice secondo il senso, egli pure pone due cause e due principi: il caldo e il freddo, vale a dire il fuoco e la terra; e assegna al caldo il rango dell'essere e al freddo il rango del non essere». Aezio (A43) afferma che in Parmenide il caldo corrisponde al raro (e lo ricollega al sole), e il freddo al denso (e lo ricollega alla luna). Inoltre a Parmenide (secondo Strabone e Aezio, A44) si deve la prima divisione della terra in cinque diverse zone climatiche. Ma il fatto che caldo e freddo svolgessero un ruolo costitutivo in ogni aspetto del cosmo, lo confermano anche alcune testimonianze su questioni di fisiologia: ad esempio, per Parmenide la vecchiaia (Aezio, A46a) e il sonno (Tertulliano, A46b) non sarebbero altro che forme di raffreddamento. Altre testimonianze (Aristotele, A52, e Aezio, A53) fanno riferimento alla tesi parmenidea secondo

cui le femmine sarebbero più calde dei maschi. Ma l'informazione più significativa a riguardo la dobbiamo a Teofrasto, allorché riconosce alle due forze una funzione specifica nella concezione parmenidea della sensazione:

Parmenide, in generale, non ha fornito una dottrina precisa ma ha detto solamente che, essendo due gli elementi, la conoscenza è prodotta dall'elemento che prevale. Infatti, se prevale il caldo o invece il freddo, il pensiero diventa diverso; quello che ha luogo ad opera del caldo è migliore e più puro. Ma anche in questo pensiero deve esserci una certa proporzione [qui cita il fr. B16]. Parmenide dice che la sensazione e il pensiero sono una medesima cosa; pertanto memoria o dimenticanza derivano dal caldo e dal freddo e dalla loro mescolanza. [...] Che all'elemento contrario per sé preso Parmenide attribuisca sensazioni, risulta evidente in quei versi in cui egli afferma che il cadavere non percepisce la luce, il caldo e la voce, a causa della mancanza di fuoco, ma che, invece, percepisce il freddo, il silenzio e tutti i contrari di questo tipo.

Le ultime righe sono estremamente significative perché testimoniano che Parmenide, nonostante la centralità della dualità termica nella spiegazione dei fenomeni, continuava a chiamare i due elementi Fuoco e Notte (l'espressione di Teofrasto «a causa di una mancanza di fuoco» fa pensare ad una parafrasi di qualche verso perduto), sebbene stesse ragionando sulle loro *dynameis*, e sul caldo e il freddo in particolare. Da qui, io credo, deriva l'ambiguità dell'ultima sezione del poema. In questo senso vanno intesi, ad esempio, il fr. B12 e le testimonianze in cui viene descritta la struttura del cosmo come un'insieme di corone di fuoco e di tenebra, quelle in cui il sole e la via lattea sono dette esalazioni dell'elemento igneo, gli astri sarebbero compressioni di fuoco, e la stessa anima avrebbe natura ignea (Cicerone e Aezio A37; Aezio A38, A39, A40a, A41, A42; Aezio e Macrobio A45). In questo caso, Fuoco e Notte starebbero per il riscaldarsi (e rarefarsi) e il raffreddarsi (e condensarsi) della materia.

È così, dunque, che si spiega la mossa dialettica di Parmenide. Per i mortali tutti gli enti sono riconducibili a due *cose* opposte e impenetrabili tra loro, ognuna delle quali è la negazione esistenziale dell'altra. Per Parmenide i due principi costituenti non possono essere due cose, ma due *proprietà* di una stessa cosa. Tali proprietà, infatti, possono coesistere e mescolarsi. È questa l'idea innovativa di Parmenide: al modello cosmologico dell'opposizione esclusiva (un modello che ebbe successo nel pensiero pre-parmenideo, da Anassimandro ad Eraclito, passando per i pitagorici), Parmenide sostituisce il modello

della mescolanza dei coesistenti. I concetti di *mixis* e *krasis* ricorrono infatti nei frammenti fisici (B12.4, B16.1; in B12.1 c'è *akrêtos*, 'non mescolato'). Sarà questo un modello di cui faranno tesoro i filosofi successivi, i cosiddetti pluralisti. Il vantaggio dal punto di vista parmenideo è evidente: i due principi non si escludono, non sono l'uno il non essere dell'altro, ma convivono. Certo: dal punto di vista particolare, lì dove c'è il freddo, non c'è il caldo, e viceversa (sebbene in una mescolanza, questa esclusività è discutibile). Ma ammettendo che le due forze potessero sciogliersi dal loro abbraccio, questa esclusività varrebbe solo dal punto di vista mereologico, cioè, come sappiamo, morfologico. Dal punto di vista del Tutto, cioè dell'unico ente integrale, nulla cambia: l'ente resta costantemente isotermico. Sono le *dynameis* a mescolarsi, senza annullarsi reciprocamente. Le diverse mescolanze, la diversa preminenza dell'una o dell'altra forza, determinano forme diverse dell'ente. Ma la 'quantità' del freddo e del caldo all'interno del Tutto, se potessero separarsi completamente, è la stessa (come sembra possa ricavarsi da B9.4: *isôn amphoterôn*, 'uguali entrambi'). Ad un aumento del freddo in un punto corrisponderà una perdita del freddo (e quindi un aumento del caldo) in un altro.

Parmenide, allora, continua a parlare di Fuoco e Notte, intendendoli, però, non alla maniera dei mortali, ossia come due enti alternativi, ma come il nome dell'ente allorché è caratterizzato da una certa proprietà. Laddove l'*eon* è caldo e rado, verrà chiamato Fuoco; laddove è freddo e denso, verrà chiamato Notte. In questo modo, e solo in questo, il cosmo unico può dirsi costituito dalla mescolanza di Fuoco e Notte.

È possibile, quindi, che la tanto discussa espressione *ta dokounta* di B1.31, faccia riferimento ai contenuti delle opinioni dei mortali in senso stretto, e cioè le *gnômas* Fuoco e Notte, le due congetture degli uomini comuni (congetture in senso non proposizionale: gli oggetti congetturali). Così, la Dea nei versi finali del fr. B1 direbbe a Parmenide che egli imparerà da un lato la verità, e dall'altro le opinioni inesatte dei mortali: cionondimeno, apprenderà altresì in che modo gli oggetti di queste opinioni (*ta dokounta*, vale a dire Fuoco e Notte) esistano realmente (*dokimôs*). Appunto, non come *demas* opposte, ma come *dynameis* dell'unico Tutto⁵⁹.

⁵⁹ Del caldo e il freddo come *dynameis* trattava, tra le altre cose, lo scritto ippocratico *De prisca medicina*, oltre che Alcmeone, il quale per di più opponeva l'importanza della *isonomia* delle forze opposte (tra cui caldo e freddo), alla dannosità della *monarchia* di una delle due (fr. B4). Non è forse un caso se la centralità delle *dynameis* e l'idea dell'importanza costitutiva del loro equilibrio, si ritrovino in classici dell'antica scienza medica, se è vero che Parmenide stesso fosse stato un medico, come si ricava da esplicite testimonianze (tra cui alcuni testi della tradizione araba tardomedievale), dalle non poche testimonianze su questioni fisiologiche ed embriologiche, di cui trattano altresì alcuni dei frammenti del poema (uno dei quali, il

6. Un'ontologia stratificata

Quando si parla dell'ontologia di Parmenide, anche allorché si sospetta della validità del paradigma interpretativo eliminativista, generalmente si continua a pensare ad un'ontologia ad un solo livello. Ad un'attenta lettura, che cioè tenga conto di tutto ciò che ci resta del poema, si comprende quanto fosse articolata la sua riflessione, e come, nello specifico, la staticità dell'essere costituisse soltanto *un* livello di questa ontologia: il livello fondamentale, ma certamente non l'unico. E soprattutto, si desume che non basta affatto arricchire questa ontologia aggiungendo un ulteriore piano, sul quale si collocherebbero gli enti fisici molteplici e divenienti. Questa integrazione costituisce senza dubbio un passo avanti nell'interpretazione del poema, ma non è ancora sufficiente, poiché non fa luce su un terzo livello a cui Parmenide fece riferimento, un piano che non coincide con quello fondamentale dell'ente statico, ma che non si riduce a mera manifestazione derivata. È un piano attivo, che si interpone tra l'ente e le sue forme.

Se ne ricava, così, un'ontologia stratificata, strutturata in tre livelli⁶⁰. Si badi che qui non si tratta di una triplicità di vie di ricerca immaginata da alcune letture⁶¹, né della tripartizione tra vero, probabile e falso (cui corrisponderebbe, *a parte obiecti*, quella tra necessario, contingente e impossibile⁶²). I tre livelli corrispondono a tre tipologie di ogget-

B17, si deve significativamente a Galeno, che cita Parmenide all'interno dello scritto *In Hippocratis Epidemiarum*) e dalla scoperta delle iscrizioni a Elea durante gli scavi archeologici degli anni Cinquanta e Sessanta, su cui si è a lungo dibattuto in passato. In ogni caso, che ad Elea-Velia vi fosse un'antica scuola medica è un dato certo, che ha numerose conferme archeologiche e storico-letterarie; che Parmenide fosse stato uno dei capi di questa scuola, è una tesi su cui vi è un amplissimo consenso tra gli studiosi. Non è senza importanza, poi, l'informazione secondo cui le attività di guarigione del centro medico di Elea prevedevano l'uso delle acque termali della zona, praticando una 'terapia del freddo' (nello specifico una idroterapia fredda).

⁶⁰ Poiché non è insensato dire che per Parmenide tutto è uno (purché lo si intenda correttamente), si potrebbe affermare che i tre livelli corrispondono a tre *punti di vista* diversi sulla stessa realtà: il primo livello è il punto di vista dell'essere, il secondo quello delle qualità, il terzo quello delle manifestazioni. Bisogna però intendersi: i tre punti di vista, seppure componibili, non sono prospettive soggettive equivalenti. Essi corrispondono ad una oggettiva articolazione (gerarchicamente strutturata) della realtà. Così, non sarebbe corretto dire, ad esempio, che l'immutabilità cui si perviene dal punto di vista dell'essere, non è una caratteristica oggettiva della realtà, perché da un diverso punto di vista (quello corrispondente al livello delle forme fisiche) è invece ammessa. Non è corretto perché i due punti di vista in questione rispecchiano due piani ontologicamente diversi: per cui l'immutabilità è senz'altro una caratteristica della realtà, e se da un diverso punto di vista la realtà esibisce il cambiamento, è solo perché si guarda ad un altro livello del reale (quello della particolarità e della mera exteriorità, per di più un piano meno autentico, per così dire, proprio perché parziale). Poiché i due piani non sono confondibili, le loro caratteristiche non sono equivalenti. È un'obiezione che ho mosso a C. Robbiano, *Becoming Being*, cit., nella recensione apparsa su «Gnomon», 82 (2010), pp. 557-559.

⁶¹ Recentemente è tornato a sostenere con forza questa lettura il già citato P. Thanassas, *Parmenides, Cosmos, and Being*, cit., pp. 77-84.

⁶² Così J. Palmer, *Parmenides and the Presocratic Philosophy*, cit., capp. 2, 3, 4.

ti⁶³, cui Parmenide fa esplicito riferimento nel poema: *eon, dynameis, morphai*. Vie di ricerca, discorsi espositivi e livelli ontologici in Parmenide costituiscono cose diversissime. Le vie rappresentano i presupposti epistemologici della ricerca e sono solo due (uno vero e uno falso). I discorsi nel poema sono, invece, tre: un discorso intorno alla verità assiomatica dell'esistente, un resoconto delle opinioni fallaci dei mortali, e quindi un'ampia integrazione di *parerga* e *paralipomena* al discorso vero, sul modo in cui gli oggetti dell'opinione esistono realmente, costituendo il cosmo. I livelli ontologici, infine, sono anch'essi tre, ma non coincidono pienamente con i discorsi tenuti dalla Dea: solo il primo livello corrisponde al primo discorso; gli altri due, invece, sono interni al *terzo* discorso, quello fisico. Il secondo discorso, infatti, appartiene al novero delle falsità e quindi non si colloca su nessun livello ontologico (o meglio, essendo costituito da parole senza riferimento oggettivo, *flatus vocis* – ma senza che i mortali ne siano consapevoli – sono pur sempre forme dell'ente materiale, come tutte le altre parole, e quindi si posizionano loro malgrado al terzo livello).

Possiamo, ora, ricapitolare i caratteri dei tre strati dell'ontologia parmenidea.

1. Primo livello: conosce un'unica esemplificazione. È il livello ontologico in senso stretto, sul quale si colloca l'unico ente davvero esistente. Il discorso che presenta le caratteristiche di questo ente, è l'unico discorso certo, poiché si pone dal punto di vista della totalità e, per così dire, del fondamento autoevidente delle cose. Sostanzialmente esiste solo l'*eon*, che racchiude in sé tutto ciò che esiste, giacché tutto ciò che esiste (cioè tutte le cose che esistono) al fondo non sono che un'unica grande cosa. È un oggetto unico, indiviso, statico, senza principio e senza fine. Ma è un oggetto fisico, e per di più è sferico, proprio come il cosmo descritto da Parmenide. Questo perché tale ente è il cosmo, e la sua figura è la sfera, la forma che racchiude perfettamente tutte le altre forme.
2. Secondo livello: conosce due esemplificazioni. È il livello che introduce la dinamica: sono le *dynameis*, forze opposte che qualificano l'unico ente. Esse si mescolano in proporzioni diverse, e modificano dall'interno le diverse 'zone' dell'*eon*, il quale però, nell'insieme resta invariato e imm modificabile. Le due forze sono infatti in costante equilibrio nell'insieme. E se dal punto di vista del livello

⁶³ È forse preferibile parlare di oggetti piuttosto che di enti, poiché ente in senso stretto è solo l'*eon*, ossia l'«oggetto» di primo livello.

dinamico sono *due* oggetti, dal punto di vista del primo livello restano pur sempre una stessa cosa, perché sono solo proprietà, e non enti veri e propri. Fuoco e Notte sono lo stesso ente, l'uno quando è caldo e rado, l'altro quando è freddo e denso. Le proprietà, in questo senso, esistono in maniera parassitaria: per essere, hanno bisogno di un ente vero e proprio. Ma sono qualcosa che si aggiunge all'ente: una qualificazione dinamica, non un derivato formale.

3. Terzo livello: conosce innumerevoli esemplificazioni. Gli oggetti di questo livello sono il prodotto del gioco tra i primi tre oggetti (Ente, Fuoco e Notte). La innumerevoli *forme* sono infatti il risultato della mescolanza delle due proprietà *dinamiche* dell'unico *ente* statico. È il livello più superficiale. Se non si può dire che tali forme siano puro nulla, o parvenze illusorie, esse restano solo oggetti derivati, lontani di due livelli dall'ente vero e proprio. Ma, in qualche modo, esistono anch'esse, poiché sono forme dell'ente, che esiste. Il loro limite è il fatto che sono solo parti dell'*eon*, mentre l'esistente è il Tutto. Essi abitano il cosmo, ma non sono il cosmo. Se tali parti formali vanno e vengono e sono molteplici, il cosmo nella sua interezza è sempiterno e unico. L'errore nella spiegazione del cosmo (compiuto dall'uomo comune) consiste proprio nel confondere la mereologia-morfologia con l'ontologia vera e propria, cioè la parte con il tutto (o la forma con la materia), oscurando il ruolo delle *dynameis*.

L'interpretazione qui proposta si sforza di tenere conto dei diversi elementi del poema, e di inserirli in un quadro d'insieme il più possibile coerente, che per di più non strida con il contesto di pensiero nel quale Parmenide storicamente si collocava. Ora, se questa interpretazione è corretta, la tesi parmenidea potrebbe essere sintetizzata nel modo seguente: esiste un cosmo unico, compatto, immodificabile, infinito nel tempo ma finito nello spazio (la sua estensione coincide con lo spazio stesso). La sua figura è sferica. Esso è corporeo, ma non ha una natura materiale che lo qualifichi (non è acqua, aria, fuoco, terra). È una materia indeterminata unitaria. Essa è l'unica che cosa che esiste. Vi è una prima linea di proprietà che lo caratterizza coincidente con il modo di esistere dell'ente: appunto, l'ingeneratezza, l'indistruttibilità, l'immobilità ecc. Sono caratteri fissi e non in contrasto tra loro. Non si aggiungono all'ente, ma lo esprimono per quello che è. Vi è, però, una seconda linea di proprietà che non coincidono con l'ente, ma che si aggiungono ad esso, pur presupponendolo: sono oggetti di secondo livello. Non sono enti veri e pro-

pri, ma proprietà dell'ente. Sono le forze del caldo-rado e del freddo-denso che modulano l'ente. La parte dell'ente che conosce la potenza del caldo, Parmenide, secondo l'uso dei mortali, la chiama Fuoco; quella che conosce la potenza del freddo, la chiama Notte. La mescolanza di queste proprietà, in proporzioni, punti e momenti diversi dell'ente, genera forme innumerevoli, che si collocano così su un terzo livello. L'ente è l'oggetto esistente per eccellenza, le forze sono i principi dinamici di formazione del cosmo, che si equilibrano nel tutto, le forme sono il prodotto della loro mescolanza e separazione all'interno dell'ente⁶⁴.

All'eliminativismo classico si può, dunque, rispondere con il realismo (che ritiene gli enti fisici reali) sostenuto, ad esempio, da Casertano, Cerri e Palmer⁶⁵, oppure con una forma di riduzionismo (che li reputa riducibili ad una manifestazione dell'*eon*), come hanno ritenuto, ad esempio, Untersteiner, Ruggiu e Thanassas. È a questa seconda linea interpretativa che la lettura qui proposta si avvicina. Il punto su cui essa se ne distacca è appunto l'inserimento di un livello di proprietà dinamiche e sempre esistenti (e quindi coesistenti) intermedio tra il livello dell'ente statico e sempre esistente e quello delle sue forme dinamiche e divenienti (cioè non sempre esistenti). Ma, del resto, anche a non voler accogliere i dettagli dell'interpretazione esposta in questo contributo (gli elementi più respingenti per la *communis opinio* presumo siano la corporeità dell'*eon*, la riduzione dei due principi fisici a *dynameis*, l'identificazione delle *morphai* con gli innumerevoli enti fisici e non con i due elementi opposti) è difficile non riconoscere nel discorso della Dea di Parmenide la presenza di tre diversi livelli di 'oggetti', non confondibili tra loro: il livello dell'ente fondamentale, quello dei costituenti opposti Fuoco e Notte, e quello degli oggetti fisici costituiti che arredano il cosmo. Se tale struttura tripartita viene ben intesa, una volta rifiutata una superficiale (e pregiudiziale) visione di Parmenide come monista stretto, vi si può riconoscere, al contrario, la lontana origine di quella triplicità di piani della realtà, che porterà ad esempio alla *Dreiprinzipienlehre* dei filosofi Medioplatonici. La differenza sta solo nel fatto che in Parmenide le forme sono un risultato, più che un elemento costituente. Per giungere al rovesciamento teorico che vedrà proprio nelle forme paradigmatiche il piano principale della realtà, e nella materia il piano ultimo e im-

⁶⁴ Il fatto che l'*eon* cambi temperatura e consistenza non nega forse la sua immutabilità? No, perché l'unico mutamento che può accadere a 'ciò che è' è diventare 'ciò che non è' (in senso esistenziale, non predicativo). E ciò non avviene. Per di più, come si è detto, i cambiamenti termici riguardano i particolari: il Tutto, cioè l'*eon*, resta costantemente isotermico, e quindi non muta nemmeno sotto questo aspetto.

⁶⁵ L'unico indebolimento del realismo, in questi autori, è dato dall'accoglimento di un 'probabilismo' di carattere epistemologico (più accentuato nella visione evolutiva di Cerri).

perfetto, bisognerà attendere la sintesi platonica tra il matematismo pitagorico, il concettualismo socratico e l'ontologia eleatica, interpretata, però, attraverso i vari filtri che nel frattempo si saranno interposti tra Parmenide e Platone: l'aporetica zenoniana, il monismo melissiano⁶⁶, l'eristica sofista e, non ultima, la filosofia megarica.

Giornaledifilosofia.net è una rivista elettronica, registrazione n° ISSN 1827-5834. Il copyright degli articoli è libero. Chiunque può riprodurli. Unica condizione: mettere in evidenza che il testo riprodotto è tratto da www.giornaledifilosofia.net. Condizioni per riprodurre i materiali --> Tutti i materiali, i dati e le informazioni pubblicati all'interno di questo sito web sono "no copyright", nel senso che possono essere riprodotti, modificati, distribuiti, trasmessi, ripubblicati o in altro modo utilizzati, in tutto o in parte, senza il preventivo consenso di Giornaledifilosofia.net, a condizione che tali utilizzazioni avvengano per finalità di uso personale, studio, ricerca o comunque non commerciali e che sia citata la fonte attraverso la seguente dicitura, impressa in caratteri ben visibili: "www.giornaledifilosofia.net". Ove i materiali, dati o informazioni siano utilizzati in forma digitale, la citazione della fonte dovrà essere effettuata in modo da consentire un collegamento ipertestuale (link) alla home page www.giornaledifilosofia.net o alla pagina dalla quale i materiali, dati o informazioni sono tratti. In ogni caso, dell'avvenuta riproduzione, in forma analogica o digitale, dei materiali tratti da www.giornaledifilosofia.net dovrà essere data tempestiva comunicazione al seguente indirizzo (redazione@giornaledifilosofia.net), allegando, laddove possibile, copia elettronica dell'articolo in cui i materiali sono stati riprodotti

⁶⁶ Ho sostenuto sopra che sarà poi Melisso ad estendere la tesi parmenidea della staticità e dell'unicità anche alle forme. L'indizio di una polemica con Parmenide sull'ammissione di ulteriori livelli rispetto a quello dell'essere, livelli nei quali non varrebbero le condizioni del primo, potrebbe essere riconosciuto in ciò che Melisso scrive nel già citato fr. B8: « Ora noi diciamo, appunto, di vedere e di udire e di intendere in modo retto. D'altra parte ci sembra che il caldo diventi freddo e che il freddo diventi caldo, il duro diventi molle e il molle diventi duro [...] E se anche noi affermiamo che gli esseri siano molti, dotati di eterne forme e di forza, ci sembra, poi, che tutti mutino e diventino diversi da come ogni volta li vedemmo. È dunque evidente che noi non vediamo in modo retto e che quelle molte cose ci sembrano essere in modo non retto». I riferimenti alla dinamica caldo-freddo e duro-molle (opposizioni di caratteri che le testimonianze antiche attribuiscono ai due principi parmenidei), così come l'accenno alle forme (*eidê*) e le forze (*ischyn*) potrebbero non essere casuali.