

# INTRODUZIONE

## Atemporalità e perpetuità

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

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

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

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

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

Né una volta era, né sarà, perché è ora insieme tutto quanto<sup>2</sup>

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

<sup>5</sup> R. Mondolfo, *L'infinito* cit., p. 102 in nota.

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

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

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

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

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

---

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

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

E tuttavia, già in Omero si cominciano a distinguere alcuni tratti temporali del termine, il quale a volte sembra indicare la 'durata di vita', arco di esistenza dalla nascita alla morte, sebbene sempre in connessione con l'originario significato vitalistico. Ciò si spiega facilmente con il fatto che il mantenimento della vita dipende dalla presenza della forza vitale; l'arco di esistenza di un uomo corrisponde alla permanenza in lui dell'αἰών, fino al momento in cui quest'ultimo lo abbandona<sup>10</sup>. Nella letteratura post-omerica si accentua il significato temporale di αἰών, che assume via via nuove sfumature semantiche, come ad esempio il valore fatalistico con cui il termine è a volte impiegato da Pindaro, convergendo con il senso

---

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

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

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

Negli usi successivi, i confini temporali del significato di αἰών si fanno sempre più indeterminati: il termine viene ad indicare in alcuni casi le tappe della vita, o lo spazio di tempo caratterizzato da una generazione, o ancora un'epoca in cui si avvicendano più generazioni. La parola abbandona così i confini angusti della vita dei singoli. Pian piano, il termine assume i valori semantici di χρόνος<sup>11</sup>. Avverte tuttavia Degani: «[...] sembra improprio arguirne un'ormai raggiunto equivalenza tra αἰών e χρόνος. In realtà αἰών è ancora un segmento di tempo, pur dai limiti indefiniti: un lasso di tempo che χρόνος comprende in sé»<sup>12</sup>. Nel V sec. siamo dunque ancora al di qua di quel rovesciamento che vedrà in αἰών l'eterno, e in χρόνος il tempo da esso derivato. Euripide renderà chiaro questo rapporto di dipendenza che αἰών ha ancora nei confronti di χρόνος (come della parte al tutto), esprimendolo in forma genealogica: αἰών è figlio di χρόνος (*Heracl.* 900)<sup>13</sup>.

L'incertezza semantica di αἰών si staglia sullo sfondo, ancora più problematico, della concezione arcaica del tempo. Uno degli aspetti principali della concezione del tempo delle origini è l'assenza di una visione unitaria, che si rivela in una sorta di dispersione degli elementi temporali. Questa dispersione complica la traduzione dei testi antichi. La visione arcaica del tempo è, infatti, irrapresentabile, se non tradendone i caratteri peculiari. Un esempio istruttivo, a questo proposito, lo offre Marcello La Matina in un suo recente testo<sup>14</sup>. Lo studioso fa l'esempio, tratto dall'*Odissea* (IX,

---

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

<sup>12</sup> E. Degani, *op. cit.*, p. 28.

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

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

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

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

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

Omero non parla di 'tempo fermo', e del resto non poteva farlo. Ma il risultato è dal nostro punto di vista equivalente. Penelope e Odisseo hanno *più tempo* per loro, e questo tempo è dato dall'arresto di un moto celeste. L'immobilità del tempo non è data, dunque, dalla quiete assoluta, e cioè dal blocco di *ogni* movimento (come nel caso di Parmenide). Tutto vive, si muove, eccetto il Sole mattutino<sup>16</sup>.

---

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

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

Fränkel<sup>17</sup> ha sostenuto che negli scritti omerici il tempo era inteso come durata compiuta e soprattutto come raggiungimento di un fine, elemento positivo dello scorrere degli eventi. Il tempo in sé, dunque, resta vuoto, mentre acquista importanza il lasso di tempo che porta a realizzare scopi particolari, come ad esempio il giorno. Essendo, poi, caratterizzato essenzialmente dal 'verso dove', il tempo non è ancora il continuo che si estende nel passato e nel futuro.

Un'analisi puntuale della concezione del tempo in Omero e nell'età arcaica è stata offerta da Silvio Accame<sup>18</sup>. Secondo lo studioso nell'*Odissea* vi sarebbe un prevalere di χρόνος su ἤμαρ (nonostante la maggiore ricorrenza del secondo termine), al contrario di ciò che invece avviene nell'*Iliade*, il che sarebbe indice di un avvenuto ampliamento semantico di χρόνος. Tale variazione rientrerebbe nel novero delle differenze che separano il secondo poema omerico dal primo, nel senso di un'evoluzione (come indica, ad esempio, il maggior ricorso a nomi astratti dell'*Odissea*). Accame mostra poi come dall'*Iliade* all'*Odissea* vi sia una sorta di allungamento dell'estensione temporale significata da χρόνος. Se infatti nell'*Iliade* troviamo più spesso χρόνος nel senso di 'breve tempo' (o addirittura di 'istante'), nell'*Odissea* è ormai canonizzato il significato di 'molto tempo'. C'è da ritenere dunque che la nozione di tempo breve sia più arcaica di quella di una durata temporale considerevole. Il processo evolutivo della semantica di χρόνος consiste in questo allungamento temporale di ciò che al principio si identificava con la durata di una singola azione o di un evento improvviso. Ciò è chiaramente indice di una sempre maggiore astrazione del tempo rispetto agli accadimenti cui era legato in origine. Il tempo, tuttavia, non ottiene ancora il valore di durata impersonale e vuota, all'interno della quale avvengono le cose, o comunque di successione universale degli eventi. Esso è una durata piena e non la dialettica di essere e nulla<sup>19</sup>.

---

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

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

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



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

Secondo Accame vi sarebbe stato, allora, un tendenziale passaggio dal tempo qualitativo a quello quantitativo, impersonale. Tuttavia questa astrazione avrebbe condotto, attraverso la nozione di tempo continuo e illimitato, ad un ritorno al tempo qualitativo e personale, sebbene dai tratti del tutto inediti. La personalizzazione del tempo avrebbe, infatti, assunto il carattere della divinità. È questa l'età in cui Χρόνος viene ad essere identificato con il Κρόνος esiodico, il quale quasi certamente aveva avuto un'origine mitologica del tutto indipendente dal primo<sup>20</sup>. Questa tendenza all'assimilazione

---

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

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

proviene dalla diffusione di un'altra tradizione teogonica, quella orfica. Tra le varie versioni dell'origine del cosmo, alternative a quella esiodea, spicca la teogonia di Ferecide di Siro, che poneva Χρόνος tra i principi primi, assieme a Ζάς e Χθονίη (7 A 1 D.-K.). Il Χρόνος di cui parlarono i lirici e i tragici, era riconosciuto ormai come potenza che domina sulla realtà, ben lontano dunque dal tempo-evento omerico. Per questi autori, il Tempo è padre di ogni cosa<sup>21</sup> e signore che supera tutti i beati<sup>22</sup> (Pindaro), domatore di ogni cosa<sup>23</sup> (Bacchilide), signore di ogni cosa<sup>24</sup> che tutto vede<sup>25</sup> (Sofocle), è l'antico padre dei giorni<sup>26</sup> (Euripide), che tutto rende molle e consuma<sup>27</sup> (Cheremone), dai denti acuti con cui tutto rode (Simonide)<sup>28</sup>. Il dio Χρόνος non conobbe però un'analogia fortuna nel culto popolare. Nonostante ciò, sarebbe stato difficile in seguito attribuire a χρόνος il tempo fisico, di contro all'eternità divina di αἰών. A parere di Degani<sup>29</sup>, grande importanza avrebbe assunto l'opera di Anassagora, con la quale il tempo-χρόνος sarebbe tornato al suo originario valore profano, divenendo *il tempo dell'uomo*, la dimensione della sua azione nel mondo, raccolta in una nozione ormai del tutto priva di venature fatalistiche.

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

---

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

<sup>21</sup> O. II, 17.

<sup>22</sup> Fr. 33 B.

<sup>23</sup> *Carm.* XII, 205-6.

<sup>24</sup> *El.* 179.

<sup>25</sup> *OT* 1213.

<sup>26</sup> *Supp.* 787-88.

<sup>27</sup> Fr. 22 N.

<sup>28</sup> Fr. 159 B.-H.-C.

<sup>29</sup> E. Degani, *op. cit.*, pp. 61-64

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

Empedocle, un filosofo che risentì molto dell'influenza di Parmenide<sup>30</sup>, per primo legò l'idea della perennità e quindi dell'eterna durata al termine αἰών, qualificandolo come 'indicibilmente grande' (B 16.2 D.-K.). Troviamo qui ancora alcuni tratti vitalistici del termine, sebbene compresi in quell'unità concettuale di 'durata di vita', che non solo non esclude il riferimento al tempo, ma che in questo contesto sembra preannunciarne la trasformazione in nozione di eternità come incommensurabile estensione temporale.

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

ἀεὶ ἦν ὃ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται (B 1)

Sempre era ciò che era e sempre sarà.

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

È e sempre era e sempre sarà.

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

---

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

mitatezza dell'essere come sua perfezione, completezza, secondo canoni molto diffusi nel pensiero greco e che ritroviamo già nell'opposizione pitagorica tra limite e illimitato. Melisso, partendo da una premessa comune a tutto l'eleatismo e cioè il rifiuto del nulla, era giunto ad una conclusione diversa da quella di Parmenide. Se il nulla non esiste, non può esserci (il) nulla oltre ciò che è: ma se l'esistente fosse finito, sarebbe, in qualche modo, circondato dal nulla: per questa ragione non può che essere infinito<sup>31</sup>. È evidente che sono in gioco presupposti diversi. Per Parmenide non ha senso chiedersi che cosa ci sia oltre l'essere. Se non c'è nulla, non c'è nemmeno un fuori. Per Melisso, invece, la finitezza rimanda comunque ad un fuori che chiede di essere riempito. Ciò discende, evidentemente, da una diversa valutazione della finitezza. Non è, forse, un caso che Parmenide si fosse formato nel contesto pitagorico, dominato dalla visione positiva del limite, e Melisso in quello ionico, dove, al contrario, uno dei caratteri attribuiti al principio era proprio l'infinità. Discende, poi, dal tema dell'infinità, anche l'incorporeità dell'essere di Melisso (fr. 9). Con incorporeità dobbiamo intendere più che una negazione della materia, il rifiuto del corpo come forma, sagoma, determinazione oltre che negazione delle parti in cui il

---

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

corpo è articolato<sup>32</sup>. Anche qui non può che esserci allontanamento dall'essere parmenideo immaginato come sferico.

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

Tra i punti che segnano la differenza tra le due concezioni dell'essere, la critica, conseguentemente alla lettura tradizionale di Parmenide, vide anche nell'idea melissiana di eternità un tradimento del pensiero del maestro. Tuttavia, l'eternità di Melisso si rivela ben più problematica di quanto appaia, per chi sostiene l'interpretazione classica dell'atemporalismo parmenideo. Sostenere che si è di fronte ad un ripensamento di Melisso non basta a liquidare il problema, poiché la posizione di questo filosofo dimostra l'insufficienza di una delle ragioni poste alla base dell'eternità di Parmenide, ossia l'implicazione di tempo e divenire. Stando a questo presupposto, negare il mutamento equivale a negare il tempo. Ebbene, Melisso dimostra che questo ragionamento del tipo *modus tollendo tollens* (se c'è il tempo, c'è il divenire: ma non c'è il divenire, dunque non c'è il tempo) non aveva allora la cogenza che alcuni commentatori gli attribuiscono. Melisso resta fedele ad uno dei principi dell'eleatismo, e cioè l'affermazione dell'immutabilità dell'essere, ma non deduce da ciò il rifiuto del tempo. E questo ci porta ad escludere che l'idea del nesso tra tempo e divenire fosse un presupposto evidente della concezione greca del tempo<sup>33</sup>.

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

dal modello eterno nel senso di un'imitazione; descrive la struttura del tempo, e ritorna al modello per opposizione (ciò che caratterizza il tempo non può caratterizzare l'eternità). I presupposti della creazione del tempo, ossia l'eternità e il movimento, li ritroviamo nella 'definizione' che Platone dà del tempo: immagine in *movimento* dell'*eternità*. Il tempo è una mediazione, si direbbe, tra questi due momenti, poiché imita l'eternità senza risolversi in essa, ed è una forma di movimento, senza identificarsi con il movimento in genere: infatti, il mondo prima del tempo è *già* in movimento. Il movimento che nasce con il tempo è quello del cielo, il moto circolare uniforme degli astri. Ciò segna la somiglianza e la differenza dall'eterno. Da un lato, il moto del tempo, che è *κατ' ἀριθμόν*, richiama il permanere nell'unità dell'eterno: il moto circolare è una ripetizione, e pur uscendo da sé, su se stesso ritorna costantemente<sup>36</sup>. È inoltre una forma di movimento finito, in cui non vi è apertura, indeterminatezza, dissipazione, ma limite e dunque perfezione. Dall'altro lato, esso resta comunque un movimento, ed è dunque incomparabile con l'eterno immutabile.

Le parti del tempo a cui Platone fa riferimento sono cicli astronomici evidenti: il giorno e la notte discendono dal movimento circolare del Tutto, il mese da quello della Luna, e l'anno dal ciclo del Sole<sup>37</sup>. Si approfondisce anche il senso del tempo come *immagine*: gli astri, come Platone dirà in 40a-d, sono divinità visibili. Il loro movimento (immagine mobile) rende visibile la perfezione di rapporti numerici che nel modello consistono nell'unità. La misurazione degli eventi che è scandita da questi cicli, definisce il tempo, il quale quindi, essendo costituito da movimenti perfetti, media tra il movimento del mondo creato e la fissità del paradigma eterno. Il numero costituisce la struttura del tempo platonico. Non ha dunque ragion d'essere l'alternativa posta sulla natura del tempo in Pla-

---

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

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



tone, se cioè si tratti di un movimento o, aristotelicamente, della misura del movimento<sup>38</sup>. Evidentemente valgono entrambe le cose, poiché da un lato il tempo in Platone è senza dubbio il movimento degli astri; dall'altro è un movimento che non si misura ma che *ha* in sé misura e ordine e in quanto tale è numero di tutti gli altri movimenti.

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

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

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

---

<sup>38</sup> Si veda E. Zeller, R. Mondolfo, M. Isnardi Parente (a cura di), *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, Parte seconda, vol. III/1: *Platone e l'Accademia antica*, Firenze 1967, p. 321-322, in nota.

2. Un punto di differenza sostanziale tra questo passo platonico e il poema di Parmenide (in particolare il contesto in cui l'eleate affermerebbe l'atemporalità) sta nel fatto che qui Platone si sta occupando della natura del tempo e del suo rapporto con l'eternità. Come si vedrà, in Parmenide tutto questo non c'è.
3. Come Parmenide, Platone rifiuta il passato e il futuro e mantiene il presente<sup>39</sup>. Tuttavia, nel verso di Parmenide, come si è visto, un elemento centrale è rappresentato dall'avverbio *vôv*. In Platone l'*adesso* diventa un momento temporale tra gli altri, accomunato al divenire di ciò che è temporale e non all'intemporalità dell'eterno.
4. Platone giustifica con chiarezza il rifiuto del passato e del futuro per il piano dell'eterno, sostenendo che essi sarebbero *movimenti*. Come si vedrà, non abbiamo alcun documento sul fatto che anche per Parmenide il tempo implicherebbe il processo. Ma non troviamo nemmeno alcuna giustificazione esplicita dell'atemporalità dell'essere.

John Whittaker ha proposto una tesi controversa riguardo alla corretta interpretazione dell'eternità platonica<sup>40</sup>. Secondo lo studioso, in Platone non troveremmo ancora una teorizzazione della *non-durational eternity*, che invece comparirà solo con Plutarco, allorché si presenteranno i presupposti filosofici per questa idea. Whittaker così radicalizza la posizione di Cornford<sup>41</sup>, secondo cui il modello ideale ammetterebbe una durata, sebbene diversa da quella del mondo fisico, posizione questa alternativa a quella canonica espressa da Cherniss<sup>42</sup>, che sosteneva l'esclusione della durata temporale dall'eternità del paradigma. Whittaker ha insistito in par-

---

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

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

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

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

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

Platone non cita mai l'atemporalità di Parmenide<sup>43</sup>. Questo significativo silenzio, cominciato nel seno stesso della scuola eleatica<sup>44</sup>, continuerà con Aristotele, che pure discuterà molto sia il pensiero eleatico sia il problema del tempo, e durerà per molti secoli. Verrà rotto soltanto con i neoplatonici, allorché il contesto filosofico sarà radicalmente mutato e l'idea di atemporalità platonica verrà ripresa e approfondita, oltre al fatto che circoleranno ormai copie corrotte del poema di Parmenide. Così Ammonio, in un passo nel quale la mediazione di Platone nella lettura di Parmenide è esplicita, potrà scrivere: «[...] come Timeo ci ha insegnato e come Aristotele medesimo afferma quando parla di cose teologiche, e prima di costoro Parmenide – non solo quello di cui parla Platone, ma anche Parmenide stesso nei suoi versi – non c'è presso gli dei né passato né futuro, dal momento che ciascuno di questi non è: l'uno non è più e l'altro non è ancora, l'uno si è mutato e l'altro deve subire mutazione. E non è neppure possibile porre in accordo cose di que-

---

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

<sup>44</sup> Non è possibile ricavare dai paradossi zenoniani, caratterizzati dalla strategia della *reductio ad absurdum*, alcuna tesi positiva sull'essere. Va ricordato, poi, che essi erano diretti contro la molteplicità e il movimento. Ad esempio, il noto paradosso della freccia, che secondo alcuni rievocherebbe l'atemporalismo parmenideo, concludeva con una contraddizione, «la freccia che vola è immobile», mirante a mostrare l'assurdità del movimento, e non l'irrealtà del tempo. Su questo paradosso si veda F.A. Shamsi, *A Note on Aristotle Physics 239 b 5-7: What Exactly Was Zeno's Argument of the Arrow?*, «Ancient Philosophy», 14 (1994), pp. 51-72.

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

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

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

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

---

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

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

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



1.

## L'ETERNITÀ DI PARMENIDE

### Storia di un dibattito

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

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

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

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

---

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

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

---

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

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



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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

... τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ;

Quale origine, infatti, cercherai di esso?

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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



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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

Così la nascita si spegne e la morte rimane ignorata.

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

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

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

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

---

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

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

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

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



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

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

---

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

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

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

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

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

Ora, Barnes fa tre considerazioni interessanti:

1. 8.5-6a non fa parte del programma dei *σήματα* (quello in cui sono elencati i caratteri<sup>34</sup> e che quindi va da 8.3 a 8.4): questo perché il passo si presenta chiaramente come un argomento (si noti la presenza di *ἐπεὶ*);

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

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

<sup>34</sup> I caratteri secondo Barnes sono: ingenerabilità e indistruttibilità, interezza, immobilità e «monogeneity», bilanciamento (quest'ultimo perché, come abbiamo visto, al posto di *ἀτέλεστον*, Barnes legge *ἀτάλαντον* in 8.4).

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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



## 2.

# IL TEMPO NEL POEMA

## Analisi dei frammenti

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

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

---

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

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

## 2.1. FRAMMENTO 1. I BATTENTI DELLA VERITÀ

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

Sulla stessa linea anche Untersteiner:

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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



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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

Quale origine, infatti, cercherai di esso?

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

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

---

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

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

---

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



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

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

---

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

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

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

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

οὐτως ἢ πάμπαν πελέναι χρεών ἐστὶν ἢ οὐχί.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

Veniamo così ai versi 8.19-20:

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

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

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

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

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

τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβεσται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

Così la nascita si spegne e la morte rimane ignorata.

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

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

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

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

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

---

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



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

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

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

E neppure è divisibile, perché tutto intero è uguale;  
né c'è da qualche parte un di più che possa impedirgli di essere unito,  
né c'è un di meno, ma tutto intero è pieno di essere.  
 Perciò è tutto intero continuo: l'essere, infatti, si stringe con l'essere.

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

Ma immobile, nei limiti di grandi legami  
è senza un principio e senza una fine, poiché nascita e morte  
sono state cacciate lontane e le respinse una vera certezza.  
E rimanendo identico e nell'identico, in sé medesimo giace,  
e in questo modo rimane là saldo. Infatti, Necessità inflessibile  
lo tiene nei legami del limite, che lo rinserra tutt'intorno,  
poiché è stabilito che l'essere non sia senza compimento:  
infatti non manca di nulla; se, invece, lo fosse, mancherebbe di tutto.

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

---

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

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



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

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

---

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

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

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

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

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

Lo stesso è il pensare e ciò a causa del quale è il pensiero, perché senza l'essere nel quale è espresso, non troverai il pensare. Infatti, nient'altro o è o sarà all'infuori dell'essere, poiché la Sorte lo ha vincolato ad essere un intero e immobile. Per esso saranno nomi tutte quelle cose che hanno stabilito i mortali, convinti che fossero vere: nascere e perire, essere e non-essere, cambiare luogo e mutare luminoso colore.

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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



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

«Essere» non è «vivere»

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

2.4. FRAMMENTI 8.50-61, 9, 19.

I MORTALI E IL MONDO DEGLI ENTI

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

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

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

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

Infatti, essi stabilirono di dar nome a due forme

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

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

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

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

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

come opposto, notte oscura, di struttura densa e pesante.

Questo ordinamento del mondo, veritiero in tutto, compiutamente ti espongo,

così che nessuna convinzione dei mortali potrà fuorviarti.

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

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

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

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

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

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

---

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

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



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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2.5. CONCLUSIONI. LA SOLITUDINE DEL VERSO 8.5

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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

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

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

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

---

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



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

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

---

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

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

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

---

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

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

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

---

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



### 3.

## LA QUESTIONE TESTUALE

### Un tentativo di soluzione

#### 3.1. LA VARIANTE UNTERSTEINER-WHITTAKER

Si è visto nel capitolo 2 come il verso 8.5 sia inserito in un passo fortemente corrotto. Ciò è dovuto probabilmente al fatto che in questi versi è presente una sorta di sintesi del pensiero parmenideo, cosa che esponeva questo passo a citazioni a memoria, smembramenti, rimaneggiamenti esplicativi o tendenziosi.

I versi 8.4 e 8.6 presentano sicure corruzioni: ci si può chiedere, allora, se l'alterazione non abbia interessato anche il verso di mezzo. Questo sospetto è alimentato dal fatto che di 8.5 possediamo una variante. Nel contesto del nostro ragionamento, non possiamo non prendere in considerazione questo dato, visto che le nervature della discussione convergono tutte su questo verso. Colui che per primo ha proposto di accogliere questa variante, come ho già avuto modo di ricordare, è stato Mario Untersteiner<sup>1</sup>. Ecco l'altro verso 8.5<sup>2</sup>, che riporto accompagnato dalla traduzione dello stesso Untersteiner:

---

<sup>1</sup> M. Untersteiner, *op. cit.*, pp. XXVII-L.

<sup>2</sup> Il verso lo ritroviamo in Ammonio (*in Int.*, 136.24-25 Busse), Asclepio (*in Metaph.*, 38.17-18, 42.30-31, 202.16-17 Hayduck), Filopono (*in Ph.*, 65.9 Vitelli),

οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μόνον  
οὐλοφύες: ...

poiché non fu, né sarà un tutto di parti unite, ma è soltanto  
nella sua natura un tutto.

Untersteiner accoglie questa lezione perché è l'unica che, nella citazione del solo Asclepio però, prevede al verso 8.6a οὐλοφύες al posto dei tradizionali ἔν, συνεχές, che introducono un problematico riferimento all'Uno, cosa che avrà successo nella storia delle testimonianze su Parmenide, ma che non corrisponderebbe, secondo Untersteiner, al pensiero reale dell'eleate. Come recita il titolo di un articolo di Untersteiner, poi divenuto primo capitolo della sua monografia: *L'essere di Parmenide è οὐλον non ἔν*. Il successo dell'Uno sarà dovuto alla storia dell'eleatismo, al passaggio da Melisso ai megarici, ma non c'entra con il poema di Parmenide, dove l'Uno sarebbe citato solo una volta, senza sviluppo. Ebbene, la nuova lezione di 8.5-6 toglierebbe di mezzo questo solitario riferimento all'Uno, anzi riconfermerebbe che il centro della riflessione di Parmenide è il carattere dell'interezza-completezza-integrità.

Al di là della questione dell'alternativa uno-intero, e in particolare della variante, vale la sottolineatura dell'importanza che ha nel poema il carattere dell'οὐλον. Come scrive giustamente Reale: «il contributo dell'Untersteiner – anche per chi non accetta la nuova lezione da lui scoperta dei versi 5 sg. – consiste *nell'aver scosso fortemente l'interpretazione di Parmenide come filosofo dell'unità* (tesi che è ormai diventata un *cliché* della manualistica); è comunque vero che, se è buona la lezione vulgata, il ἔν è *quasi incidental-*

---

Olimpiodoro (*in Phd.*, 167.12 Norvin). Sottolineiamo che questo verso è evidentemente una variante di 8.5. Inaccettabile mi pare l'idea che esso possa offrire un nuovo frammento (come propose J. Bollack nella recensione a M. Untersteiner, *Parmenide* cit., in «Gnomon», 40, 1968, pp. 537 s.). Non solo un verso come questo poteva trovarsi solo nel contesto della deduzione dei caratteri che inizia e si conclude nel frammento 8 riportato da Simplicio, ma la corrispondenza esatta dei termini depone nettamente a sfavore di questa ipotesi. L'equivalenza di οὐλοφύες e ἔν, συνεχές al verso 8.6, poi, mi pare offra un'ulteriore elemento di conferma. Ancor meno accettabile riteniamo sia la possibilità prospettata da Reale (*Melisso* cit., pp. 109-112), secondo cui il verso di Ammonio sarebbe il testo originario e quello di Simplicio un ravvedimento successivo.

mente introdotto e quasi assorbito nelle pieghe di un discorso che ha un altro centro di gravità»<sup>3</sup>. Prescindendo dalla questione del superamento del concetto di unità (cosa sulla quale si può discutere), è indubbio il merito del riconoscimento di un nuovo *centro di gravità*. Il frammento 8, come ho mostrato in precedenza, sembra caratterizzarsi fondamentalmente come una difesa dell'interesse dell'ἔοβ.

Ciò che invece colpisce è il significato di questa lettura nella prospettiva della nostra ricerca. La nuova lezione del verso 8.5 non sembra avere nulla in comune con quella tradizionale, per quanto riguarda l'atemporalità. Ciò che era preso nel significato assoluto esistenziale (l'*era* e il *sarà*) qui, attraverso l'uso copulativo, diventa subordinato alla negazione di un carattere, ὁμοῦ πάν, che nella lezione di Simplicio era invece affermato<sup>4</sup>. Un verso del genere è inservibile al fine dell'affermazione dell'atemporalità.

Nonostante ciò, Untersteiner fonda la sua lettura dell'intero poema proprio sul concetto di atemporalità. Poiché ho cercato di mostrare la centralità del verso 8.5 nella sua lezione tradizionale per l'interpretazione classica, dobbiamo chiederci su che cosa fondi Untersteiner la sua lettura atemporalista. Apparirà strano, ma la cautela metodologica dell'autore nell'attribuire un carattere come quello di unità a Parmenide, perché ne è presente uno logicamente precedente, viene meno, a mio avviso, di fronte a quello di atemporalità quando scrive: «l'essere è anche ἀτρεμές 'immobile', privo come è di ogni processo e ἀτέλειστον 'senza fine', nel tempo; 'nella sua immutabilità eterna, tutto fuori del tempo e della successione' dotato di 'eternità extratemporale'; ma non si esclude l'idea, più concreta, che è quella di una totalità, cui nulla è da aggiungere, *non perfectibile*; 'perché è già stata portata al suo termine' e quindi è connessa

---

<sup>3</sup> E. Zeller, R. Mondolfo, G. Reale (a cura di), *op. cit.*, Parte prima, vol. III, p. 201.

<sup>4</sup> Nonostante la lettura generale di Untersteiner sia convincente, la via percorsa per raggiungerla lascia nel dubbio, come ad esempio questa negazione di ὁμοῦ πάν, carattere che viene inteso come insieme di parti unite, contrapposto a οὐλοφνές, un intero nella sua natura. Tanto più che per il verso 8.4a Untersteiner ha accettato, come molti, la variante ἐστὶ γὰρ οὐλομελές, termine quest'ultimo in cui lo studioso riconosce una pluralità di μέλη che si risolvono in un ὅλον. Ma si potrebbero segnalare altri problemi.

con l'eliminazione del suo essere passato e del suo essere futuro»<sup>5</sup>. Ma dal passo al quale questa citazione fa riferimento (8.4-5) non si ricava alcuna negazione del passato e del futuro. In più, qui Untersteiner sta citando alcuni autori (Levi, Mondolfo, Patin, Riezler) che avevano in mente la lezione tradizionale del verso 8.5. Dovremmo ricavarne che Untersteiner vede nel solo ἀτέλεστον la negazione del tempo: più avanti, infatti, parafrasando 8.4-5, l'attributo viene reso «tutto fuori dal tempo»<sup>6</sup>, quando invece, nell'ipotesi migliore, dovremmo tradurre «senza fine»<sup>7</sup>. In un altro passo, l'autore rende disinvoltamente ἀπρὸς μετὰ con «fuori dello spazio» e ἀτέλεστον con «fuori del tempo»<sup>8</sup>. Non è un caso che quello di ἀτέλεστον sia uno dei caratteri che i critici hanno usato per mostrare il contrasto tra la presunta atemporalità e il linguaggio dell'immortalità. «Senza fine»

<sup>5</sup> M. Untersteiner, *op. cit.*, pp. XXX-XXXI.

<sup>6</sup> *Ivi*, p. XLVI.

<sup>7</sup> È un'osservazione che fece già Mondolfo: «Scompare così la contrapposizione dell'eterno presente extratemporale alla perennità che congiunge passato, presente e futuro, benché Untersteiner, interpretando l'ἀτέλεστον del verso 4 nel senso di 'privo di un fine temporale', voglia per questa via reintrodurre l'idea di 'fuori del tempo'» (*Testimonianze su Eraclito anteriori a Platone*, «Rivista critica di storia della filosofia», 16, 1961, p. 412). Dalle osservazioni sull'interpretazione di Untersteiner che Mondolfo fece in questo scritto, scaturì un'interessante discussione tra i due studiosi che assunse la forma di in un vero e proprio «botta e risposta»: Untersteiner inserì nel suo *Zenone Testimonianze e frammenti*, Firenze 1963, un'appendice intitolata *Parmenide B 8, 5-6* (pp. 215-218) in risposta a Mondolfo, il quale dal canto suo replicò con *Discussioni cit.*, pp. 310-315; la discussione si concluse con il breve articolo di Untersteiner dal titolo *Ancora su Parmenide*, «Rivista critica di storia della filosofia», 20 (1965), pp. 51-53. Mentre Mondolfo contestava l'impianto generale dell'interpretazione di Untersteiner, notando tra l'altro l'impossibilità di sostenere poi l'atemporalità in Parmenide, Untersteiner difendeva più tecnicamente la sua scelta, facendo spesso riferimento al consenso di altri studiosi e mostrando la conciliabilità della sua interpretazione con la lettura atemporalista, chiamando in causa il famoso passo del *Timeo* platonico, che, secondo lo studioso, conterrebbe addirittura un calco della lezione di Asclepio. Interessante poi la segnalazione che nell'ultimo articolo Untersteiner fa dell'iscrizione velina dedicata a Parmenide, scoperta proprio in quegli anni, e interpretata da Marcello Gigante (*Velina Gens*, «Parola del Passato», 19, 1964, pp. 135-137) in accordo con la lettura di Untersteiner. In questa iscrizione, risalente probabilmente al I sec. d.C., si legge Παρμενεΐδης Πύρρητος Οὐλιάδης φυσικός; secondo Gigante, Οὐλιάδης φυσικός indicherebbe il filosofo naturalista che ha immaginato l'essere come οὐλον.

<sup>8</sup> M. Untersteiner, *Parmenide cit.*, p. CXXXIV.



sembra presupporre la perpetuità<sup>9</sup>, e può conciliarsi con l'atemporalità solo se questa è affermata in qualche altro punto. Ma tolto il verso 8.5 tradizionale, come fa Untersteiner, questo punto non c'è. Per questo, il mio sospetto è che qui giochi una sorta di premessa ermeneutica non dimostrata. Parmenide è per tradizione il pensatore dell'eternità fuori dal tempo. E così resta anche dopo Untersteiner che mette qui implicitamente in gioco, si badi, uno sviluppo teoretico non infondato. Nell'essere parmenideo in cui nessuno spazio ha il processo, in cui nulla è separato e capace di operare una discontinuità temporale tra un passato e un futuro attraverso il presente, ebbene in questo essere non può esserci tempo. Ma la questione non è teoretica, è storica. Dal punto di vista teoretico, del resto, l'essere di Parmenide sarebbe già Uno essendo intero e indistinto nella sua natura. Ma Untersteiner nega che Parmenide abbia inteso in questo modo l'essere di cui definiva la fisionomia. La stessa operazione può essere compiuta per l'atemporalità. Perché attribuirgliela senza alcuna cautela storica a Parmenide? Secondo me, le due questioni vanno di pari passo.

A differenza di Untersteiner, Whittaker ha mostrato di aver compreso il rapporto tra la nuova lezione del verso 8.5 e il problema dell'eternità. Come abbiamo visto, lo studioso aveva elencato alcune ragioni che inducevano a respingere l'interpretazione tradizionale di Parmenide. Ma il verso riportato da Simplicio sembra a Whittaker indicare inequivocabilmente l'eternità senza durata nell'affermazione del  $\nu\upsilon\nu$  come «eterno adesso»<sup>10</sup>. A questo punto, se-

---

<sup>9</sup> Tarán (*Parmenides* cit., p. 176 n. 2) aveva obiettato a Untersteiner che «senza fine» implica durata temporale; non aveva, però, insistito su questo punto, poiché alla fine del verso 8.4 Tarán proponeva ἠδὲ τελεστόν al posto del tradito ἠδ' ἀτέλεστον.

<sup>10</sup> Come abbiamo visto, mentre una buona parte dei critici ha riconosciuto nel  $\nu\upsilon\nu$  un problema per l'atemporalità, Whittaker crede, al contrario, che tale avverbio sia la parola del verso attraverso la quale con più chiarezza si tenta di esprimere l'estraneità dal tempo. O'Brien (*Temps* cit., pp. 263-265, ma anche in *Problèmes* cit., pp. 334-339) ha criticato la tesi di Whittaker, difendendo la lezione simpliciana, a partire dalla questione del  $\nu\upsilon\nu$ , che è il più importante elemento di divergenza tra le due lezioni del verso. Rovesciando l'assunto di Whittaker, O'Brien ha ritenuto che è la versione di Ammonio a tradire, nell'assenza del  $\nu\upsilon\nu$ , una correzione neoplatonica, volta ad eliminare lo scomodo ricorso all'avverbio di tempo, che Platone nel *Timeo* aveva espressamente negato. È chiaro che i due studiosi

condo lo studioso, si danno due alternative: o si reinterpretata il verso, come ha fatto Tarán (e Whittaker si chiede in quale altro modo un greco del V secolo a.C. avrebbe potuto leggere quel verso, se non in quello proposto da Tarán); oppure si mette in discussione l'attendibilità del testo, riconsiderando la versione di 8.5 riportata da Ammonio e i suoi discepoli. Whittaker sostiene che questa seconda strada meriti l'attenzione degli studiosi.

Ma Whittaker contesta la traduzione del verso proposta da Untersteiner, che non tiene conto dell'interpretazione del passo data dagli stessi quattro commentatori che lo riportano. Mentre per Ammonio, Asclepio, Filopono e Olimpiodoro ὁμοῦ πάν era oggetto di affermazione, nella traduzione di Untersteiner tale espressione è negata al passato e al futuro. Per recuperare il senso dato dagli stessi Alessandrini, basta modificare la punteggiatura ponendo la virgola non dopo ὁμοῦ πάν, ma prima <sup>11</sup>. Il verso, dunque, assume questa forma:

οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται, ὁμοῦ πάν ἔστι δὲ μόνον

Siamo a questo punto di fronte ad una versione che si discosta di poco da quella di Simplicio, e che agli occhi di un neoplatonico apparirebbe certamente come un'affermazione della «non-durational eternity». La sola differenza è che in Simplicio l'affermazione dell'eternità è più chiara. Giacché la versione di Simplicio di 8.6, secondo Whittaker, deriva da quella di Asclepio (ipotesi che anche io ritengo molto probabile), è ragionevole pensare che lo faccia anche quella di 8.5. Si può pensare che 8.5 simpliciano sia un adattamento neoplatonico di un verso simile o identico a quello di Asclepio. Whittaker fa, poi, un'ulteriore congettura e cioè che lo spostamento della locuzione ὁμοῦ πάν sia servito proprio a chiarire che essa va letta con ἔστι e non con le negazioni precedenti.

---

partono da due premesse diverse: per Whittaker nella corruzione c'è un riferimento vicino nel tempo e cioè quello al *vōv* concettualizzato neoplatonicamente nell'eterno adesso; per O'Brien, invece, è all'opera un condizionamento che parte da lontano, e cioè da Platone, che negava l'attribuzione del *vōv* all'eterno.

<sup>11</sup> Come Whittaker ricorda, il fatto che l'interpretazione di Ammonio richiedesse questa punteggiatura era già stato ammesso da J.H.M.M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen 1959, pp. 76 ss.

Lo studio di Whittaker ha una conclusione scettica. L'autore ritiene più vicino all'originale il verso di Ammonio, ma riconosce che non riusciremo mai a ricostruire il senso reale dell'insegnamento parmenideo in questo punto del poema<sup>12</sup>. Ciò che, però, esclude con forza è che si possa attribuire a Parmenide l'eternità senza durata.

Ma la conclusione di Whittaker delude le attese. Secondo l'autore, una volta modificata l'interpunzione del verso di Ammonio, il testo che ne risulta non può che essere inteso nel modo in cui Tarán interpreta il verso di Simplicio. E ciò sorprende non poco. Infatti, la lettura di Tarán giocava sul contrasto tra *poté* e *vûv*, elementi che in questo verso sono del tutto assenti. Non solo: Whittaker sembra non accorgersi della distanza che nell'opera di Untersteiner si creava tra la struttura del verso e l'espressione dell'atemporalità, cui lo studioso italiano cercava di rimediare spostando su *ἀτέλειστον* il fondamento dell'idea di un eterno senza tempo. Da qui il suo tentativo di modificare l'interpunzione, assecondando però l'interpretazione atemporalista di Ammonio. Il verso, che Whittaker stesso riconosce essere così più vicino alla versione di Simplicio, non è, come egli pensa, un'espressione più goffa dell'atemporalità. Al contrario, il verso così strutturato è un'affermazione netta dell'eternità senza tempo, grazie alla negazione di passato e futuro (impedita in Untersteiner), l'assenza di riferimenti temporali come «una volta» o «adesso», e l'affermazione di *ὁμοῦ πᾶν* che Whittaker sostiene essere «a formularic designation of the conception of non-durational eternity»<sup>13</sup>, da Plotino *Enn.* III, 7 in poi. Nonostante ciò, Whittaker conclude che Parmenide non introdusse alcuna negazione della durata. E questo perché, come afferma nell'introduzione a *God Time Being*<sup>14</sup>, l'eternità senza durata presuppone l'idea di un eterno singolo *adesso* proprio di un Dio vivente e al tempo

---

<sup>12</sup> Fa notare giustamente Whittaker che anche Proclo (*in Prm.* 665.26 Cousin) cita una parte del verso di Simplicio, ossia *ἐπεὶ vûv ἐστὶν ὁμοῦ*. Essendo *ὁμοῦ πᾶν* una formula familiare ai neoplatonici, il fatto che la citazione finisca con *ὁμοῦ*, pone un problema ulteriore e può far pensare che quella formula non fosse presente affatto nel poema.

<sup>13</sup> J. Whittaker, *Parmenides* cit., p. 22.

<sup>14</sup> *Ivi*, pp. 11-13.

stesso immutabile. Ma un tale concetto di *adesso* atemporale è estraneo al pensiero presocratico. È per questa ragione che Whittaker crede di aver eliminato l'atemporalità, escludendo il  $\nu\nu\nu$ . E tuttavia, anche ammettendo che l'atemporalità in Parmenide non potesse assumere la forma dell'eterno *adesso* del Dio, è proprio per questa ragione che il  $\nu\nu\nu$  non poteva essere frainteso in quel senso. Al contrario, con il nuovo verso, la negazione di passato e futuro e l'affermazione del presente senza altre determinazioni, sembra permettere l'espressione dell'atemporalità, così come poteva avvenire in Parmenide, cioè senza l'anacronistico ricorso al  $\nu\nu\nu$ . Questo verso potrebbe essere proficuamente utilizzato da quegli studiosi che hanno visto nell'atemporalità parmenidea un prodotto dello sviluppo delle scienze matematiche: sono le verità matematiche che si collocano in un presente atemporale inconfondibile con il presente momentaneo espresso dal  $\nu\nu\nu$ .

Per queste ragioni, anche l'articolo di Whittaker si conclude con uno stallo: da un lato propone argomenti che conducono ad un rifiuto dell'eternità senza durata in Parmenide; dall'altro ricostruisce di fatto un verso che quell'eternità sembra affermarla senza possibile dubbio. Come si vede, il problema di Whittaker è esattamente speculare a quello di Untersteiner: per ragioni opposte nei due casi verso e interpretazione non concordano. Anzi, il fatto singolare è che il verso di Whittaker è compatibile con l'interpretazione di Untersteiner e viceversa.

Emidio Spinelli<sup>15</sup> e Franco Trabattoni<sup>16</sup> nel 1991 hanno discusso su «Elenchos» le proposte di Untersteiner e Whittaker. Spinelli ritiene che la lezione di Asclepio abbia, rispetto a quella di Simplicio, tre elementi filologicamente rilevanti a suo favore:

1. οὐλοφῆς è *lectio difficilior* rispetto a ἔν, συνεχές (Whittaker);
2. Asclepio trasmette la grafia richiesta dal metro (Untersteiner);
3. In Asclepio v. 5 e v. 6 fanno tutt'uno, mentre in Simplicio il v. 5 sembra valere per sé (Whittaker)<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> E. Spinelli, *Parmenide fr. 8,5-6: contra Simplicium?*, «Elenchos», 12 (1991), pp. 303-312.

<sup>16</sup> F. Trabattoni, *art. cit.*, pp. 313-318.

<sup>17</sup> Whittaker riprendendo un'osservazione di Tarán, scrive: «Simplicius himself quotes v. 5 without v. 6, which indicates that for him v. 5 was complete in it-

Se si accetta la punteggiatura proposta da Whittaker, 8.5-6 di Asclepio si presenta come un chiarimento di 8.4. Ma questa lezione può essere giustificata non solo con ciò che precede 8.5-6, ma anche con ciò che segue, ossia ponendo attenzione alla struttura argomentativa che sorregge l'elenco programmatico dei σήματα. La dimostrazione di οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται la ritroveremmo in 8.6-21 come negazione di nascita-morte e passato-futuro (osservazione discutibile), la dimostrazione di ὁμοῦ πάν, inteso come permanenza nel luogo, in 29-33, e quella di οὐλοφύες in 22-25. Per la lezione di Simplicio, invece, le corrispondenze valgono per la prima parte del verso 8.5 che ha analogie con la prima del verso di Asclepio. Ma per la seconda, ci sono almeno due elementi che impediscono questi riscontri. Per prima cosa, evidentemente, il v̄v̄, che non è tematizzato nei versi seguenti, contraddicendo in tal modo la strategia compositiva del poema. E poi, ἔν, συνεχές del verso 6: come ha mostrato Untersteiner, per quanto su questo punto vi sia stato un lungo dibattito, non troviamo una dimostrazione dell'unità dell'essere nel frammento 8. Pone un problema, secondo Spinelli, anche συνεχές. L'uso di questo termine, infatti, non risponde al gusto per la variazione aggettivale di Parmenide, che riprende i concetti con termini diversi. In questo caso la collocazione di συνεχές nell'elenco sarebbe eccentrica, poiché ripresa nella dimostrazione con lo stesso vocabolo (ed è irrilevante il fatto che al verso 8.25 abbiamo ξ- invece di σ-). Dobbiamo dunque pensare che la lezione di Simplicio si basi su di una copia del poema soggetta ad una trivializzazione testuale che al verso 5 ha chiarito il contenuto concettuale, e al verso 6 ha rimosso un termine desueto in favore di vocaboli più facilmente comprensibili nell'ambiente neoplatonico. Spinelli concorda con Whittaker sul fatto che bisogna mantenere comunque un sospetto anche sulla lezione rivale. E tuttavia ritiene che non sia necessario giungere a posizioni rinunciarie come quella di Whittaker, sottolineando la fecondità del lavoro sul testo.

---

self: cf. in *Ph.* 30, 1 ff., 143, 13 D.» (*art. cit.*, p. 31 n. 35). Al contrario Asclepio cita i vv. 5-6 in sequenza (*in Metaph.* 42. 30-31 H.). Ma, intanto, anche Simplicio cita insieme i vv. 5-6 in *in Ph.* 78. 14-15 e 146. 5-6 D. E lo stesso Asclepio cita da solo il v. 8.5 in *in Metaph.* 38. 17-18 e 202. 16-17 H. Per questa ragione mi sfugge il senso dell'osservazione di Whittaker.

Trabattoni ha messo a confronto le due soluzioni interpuntive di Untersteiner e Whittaker della lezione di Asclepio-Ammonio. A ragione, l'autore mostra l'inconciliabilità delle due versioni, dovuta al diverso significato dato alle due negazioni nella prima parte del verso: copulativo per Untersteiner (non era e non sarà *un tutto di parti unite*), esistenziale per Whittaker (non era e non sarà, ecc.). Trabattoni nota come Whittaker, avendo avvicinato le due lezioni del verso 8.5, ma avendo anche rifiutato la lettura che invece fu data dai neoplatonici, abbia cercato un'interpretazione alternativa, credendo di trovarla in quella proposta da Tarán (che comunque aveva in mente la lezione di Simplicio). Tuttavia, Trabattoni ritiene questa impresa ermeneutica destinata all'insuccesso, anche per motivi, potremmo dire, di metodo. Ho già citato (2.5) l'osservazione dello studioso, secondo cui non ha molto senso chiedersi se un pensatore arcaico come Parmenide potesse immaginare un concetto sofisticato come quello di *non-durational eternity*. Ciò implica, da un lato, che non sia necessario cercare un'interpretazione alternativa a quella dell'atemporalità: secondo Trabattoni, par di capire, basta 'depotenziare' il concetto di eternità senza durata; dall'altro, acquista più forza l'idea che la versione di Simplicio sia quasi una glossa per la chiarezza con cui tenta di esprimere un concetto che, nella versione di Asclepio, manteneva tutta la sua indeterminatezza. D'altro canto, bisogna sospettare anche della lezione di Asclepio. Trabattoni fa questa osservazione: all'esemplarità del verso di Simplicio, si oppone l'incoerenza di quello di Asclepio (nella punteggiatura di Whittaker): «Che cosa significa [...] dire che l'essere non era e non sarà (tempo), ma è tutto insieme nel medesimo luogo (spazio)?»<sup>18</sup>. Da questo punto di vista, sarebbe allora preferibile la lezione simpliciana, che ha tra l'altro il vantaggio di poter essere re-

---

<sup>18</sup> F. Trabattoni, *art. cit.*, p. 317. Ci sono due modi, in realtà, per ovviare all'inaccettabile mutamento di piano (tempo/spazio). Un modo sarebbe intendere «tutto insieme» in senso temporale, cioè come tutto raccolto nell'essere e non disperso nel tempo. Un altro potrebbe essere ritenere che l'opposizione avvenga tra i tempi del verbo essere senza coinvolgere i caratteri: in altre parole si dovrebbe leggere «non era e non sarà (tempo), ma è (tempo) tutto insieme (elemento che qualifica l'essere in questo presente)». Entrambe le soluzioni riconducono all'interpretazione atemporalista, incompatibile quindi con quella di Whittaker.

sa in modo ‘ingenuo’, come ha proposto Tarán. La questione, quindi, conclude l’autore, che propende per la versione di Simplicio, senza escludere definitivamente la proposta di Untersteiner, è più che mai aperta.

### 3.2. L’EMENDAMENTO MANCHESTER-CERRI

Ritorniamo al termine del verso 8.4 che Untersteiner riteneva esprime l’atemporalità: ἀτέλεστον. Ho detto sopra che nell’ipotesi migliore ἀτέλεστον può essere reso con «senza fine», come spesso viene fatto. Ma è questo un termine problematico, e non a caso molti sono stati i tentativi di emendarlo. Intanto, già nella traduzione «senza fine» (cioè senza *una* fine) esso appare una ripetizione non necessaria di «immortale» del verso precedente<sup>19</sup>. C’è chi ha tentato di ovviare al problema intendendolo nel senso di «senza *un* fine (a cui tendere)», che però esprimerebbe un carattere indimostrato nel contesto del frammento 8<sup>20</sup>. Il problema è che il significato letterale di ἀτέλεστον è «incompiuto» che è termine contraddittorio con quello che Parmenide ripete in tutto il frammento 8, e cioè che l’essere è completo, compiuto, finito, manchevole di nulla. E in più, esso strida con il ruolo che hanno nel frammento termini etimologicamente vicini: in 8.32 si nega che l’essere sia ἀτελεύτητον; in 8.42 si afferma che l’essere è τετελεσμένον. In questi casi il riferimento alla

---

<sup>19</sup> Non solo questa ripetizione sarebbe inutile, ma anche strana. In tutto il frammento «senza fine» (corrispondente a «immortale») è sempre presentato in coppia con «senza inizio» («ingenerato»), mentre qui compare da solo. Per di più, della coppia senza-inizio/senza-fine, è al primo aspetto che Parmenide dà chiara preminenza, tanto da far discendere l’immortalità dall’ingeneratezza senza una vera dimostrazione.

<sup>20</sup> Oltre a 1) «senza fine» (Zeller, Diels, Reale) e 2) «senza *un* fine» (Pasquelli, Untersteiner, Casertano) le altre proposte sono state: 3) intenderlo come *non perfectibile* (Patin, Riezler, Guazzoni Foà); 4) leggere οὐδ’ ἀτέλεστον (Brandis, Kranz); 5) ἢδὲ τελεστόν (Covotti, Göbel, Tarán); 6) ἢδὲ τέλειον (Owen); 7) ἢδὲ τεληεν (ipotizzato da Mourelatos, senza proporlo); 8) ἢδ’ ἀτάλαντον (Hopkins, Burnyeat, Schofield, Barnes). Apprendiamo poi da G. Cerri, *Parmenide* cit., p. 223, che vi è chi ha inserito l’aggettivo tra *cruces desperationis*.

completezza-compiutezza è chiaro. Come si è visto, uno dei motivi per cui al verso 8.4a alla lezione tradizionale οἰλον μουνογενές si è preferita ἔστι γὰρ οὐλομελές, sta nel fatto che μουνογενές non si concilia con ἀγένητον del verso precedente: l'essere sarebbe insieme *in-generato* e *unigenito*. Ebbene, la difficoltà di ἀτέλεστον rientra nello stesso tipo di problema, anche se questa familiarità non sempre viene notata.

Recentemente Giovanni Cerri<sup>21</sup> ha fatto una proposta molto interessante, e cioè quella di eliminare il punto in alto tra i versi 4 e 5 del frammento 8, nella lezione tradizionale. Chi ha inserito il punto avrebbe travisato il senso del poema, separando quello che era invece un discorso continuo. Eccone il risultato, nella traduzione dello stesso Cerri:

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

[...] ed incompiuto  
mai è stato o sarà, perch'è tutt'insieme adesso

Cerri scrive: «Anche qui la critica, e questa volta senza eccezioni, è caduta in un abbaglio madornale»<sup>22</sup>, continuando a mettere il punto tra i due versi. Per la verità, posto che di abbaglio si tratti, un'eccezione c'è, e Cerri ne è ignaro. Ben vent'anni prima, Manchester<sup>23</sup> in un articolo su «The Monist», aveva proposto lo stesso emendamento. Manchester sosteneva che la lettura eternalista aveva preso l'*era* e il *sarà* come se fossero tra virgolette. Coloro che combattono questa lettura hanno di fatto condiviso questa mossa e la discussione si è in tal modo spostata sul ποτέ (Manchester non conosce la soluzione di O'Brien dell'anno successivo, ma anche questa da un certo punto di vista prende l'*era* e il *sarà* tra virgolette). Ma, dice Manchester, l'imperfetto e il futuro sono qui *in uso*. L'*era* e il *sarà* sono usati realmente nella costruzione grammaticale e non nel loro ruolo puramente semantico: essi hanno un predicato per il quale fungono da copule negative. Non lo troviamo, questo predicato,

<sup>21</sup> G. Cerri, *Parmenide* cit.

<sup>22</sup> *Ivi*, pp. 222-223.

<sup>23</sup> P.B. Manchester, *art. cit.*, pp. 81-106.



perché è alla fine del verso precedente<sup>24</sup>. Manchester sviluppa però una ricostruzione del ragionamento parmenideo inattendibile e che, inspiegabilmente, sembra non tenere in conto quella che all'inizio dell'articolo pareva una feconda intuizione. La conclusione dello studio sarà l'ammissione di una strana compresenza di tempo ed eternità nel poema: l'eternità dell'*adesso* varrebbe in Parmenide come paradigma del tempo, fondato sul nesso che il filosofo pone tra pensiero ed essere<sup>25</sup>.

Manchester, dunque, non trae fino in fondo le conseguenze dell'intuizione di una continuità tra i versi 4 e 5. Ma nemmeno Cerri lo fa. E come per Untersteiner, anche per lui torna a lavorare la premessa non dimostrata di una necessaria negazione del tempo in Parmenide. Alla fine della nota di commento ad ἀτέλειστον, Cerri scrive: «L'Essere non conosce processi di trasformazione, di perfezionamento progressivo, perché è perfetto in senso assoluto, senza passato o futuro, eternamente presente, dunque senza tempo (la trasformazione e il perfezionamento presuppongono il tempo, il tempo presuppone la trasformazione)»<sup>26</sup>. Ma questo è uno sviluppo: nel testo tutto ciò è assente<sup>27</sup>. E del resto, se così fosse, saremmo costretti a fare lo stesso tipo di ragionamento nei confronti di Melisso, per poi scontrarci, ad esempio, con questo passo del pensatore di Samo (30 B 7 § 2 D.-K.), in cui il tempo viene esplicitamente chiamato in causa:

---

<sup>24</sup> Secondo Manchester, già Platone (*Ti.* 37e) avrebbe frainteso il testo parmenideo, leggendo 8.5 indipendentemente dal verso che lo precede.

<sup>25</sup> Manchester, a differenza della totalità dei commentatori, accetta il χρόνος al verso 8.36, fatto che complica non poco le cose. Situandosi il verso dopo il passo in cui Parmenide tratta brevemente della relazione tra essere e pensiero (8.34-36), l'autore vede in questo punto un riferimento al νῦν, che è una nozione «mind-dependent» (*art. cit.*, p. 97). Sulla base di questa considerazione, Manchester costruisce una complessa architettura teorica, che qui non posso discutere e che comunque ritengo del tutto estranea al contesto di pensiero parmenideo.

<sup>26</sup> G. Cerri, *Parmenide* cit., p. 223.

<sup>27</sup> Traducendo il verso 8.29 ταῦτόν τ' ἐν ταῦτάι τε μένον καθ' ἑαυτό τε κεῖται, Cerri scrive: «Resta identico *sempre* in un luogo, giace in se stesso» (p. 153, corsivo mio). Ora, il «sempre» non è presente nel testo greco. Cerri, che probabilmente interpreta in modo corretto il senso del verso (esso appartiene, come si ricorderà, ai passi segnalati come implicanti un senso temporale), non si accorge di provocare in tal modo una stonatura nella sua interpretazione.

εἰ τοίνυν τριχὶ μίηι μυρίοις ἔτεσιν ἕτεροῖον γίνοιτο, ὀλεῖται πᾶν ἐν τῶι παντὶ χρόνῳι.

Se quindi di un solo capello in migliaia e migliaia d'anni venisse ad essere alterato, perirà tutto in tutto il corso del tempo.<sup>28</sup>

Io al contrario ritengo che, una volta messa in crisi la tradizionale lettura del verso 8.5, una volta escluso che in quel verso si stiano negando il passato e il futuro in se stessi (l'*era* e il *sarà*), la posizione atemporalista diventi molto precaria. In questo passo si starebbe semplicemente negando l'incompiutezza dell'essere, e affermando, al contrario, la sua totalità, la sua completezza. Dire che l'essere non è mai stato incompiuto e mai lo sarà, equivale a dire che esso è da sempre e per sempre compiuto<sup>29</sup>: il tempo è in questo caso presupposto e non rifiutato<sup>30</sup>. Trovo, dunque, molto interessante la proposta Manchester-Cerri, ma solo perché può essere interpretata in un modo diverso da quella dei suoi sostenitori.

<sup>28</sup> Trad. di A. Lami, *op. cit.*, p. 319. Reale (*Melisso cit.*, 163 s.) ha sostenuto che qui Melisso introduce il riferimento al tempo solo perché sta concedendo per assurdo la possibilità del mutamento. Melisso si starebbe dunque ponendo dal punto di vista dell'avversario, perché dal suo punto di vista non è possibile alcun mutamento, e quindi non hanno senso i diecimila anni e la totalità del tempo. Tuttavia ad una attenta lettura di tutto il frammento si nota come Melisso non escluda affatto l'idea che la permanenza dell'essere si sviluppi in un prima e un dopo. Il tempo di cui si parla in questo passo, non è una conseguenza del divenire, ma come ebbe a dire Mondolfo a proposito dell'interpretazione dei versi 8.9-10 di Parmenide, vale come 'contenente', indipendente dal mutamento e dalla permanenza, ed è dunque ammesso.

<sup>29</sup> Un esempio di questa forma espressiva la ritroviamo ad esempio in *Odissea*, V, 151-152: οὐδέ ποτ' ὄσσε / δακρυόφιν τέρσοντο (*non erano mai i suoi occhi / asciutti di pianto*, ossia «piangeva sempre»). L'affermazione di un carattere si rovescia nella negazione del carattere opposto: il *mai*, dunque, nasconde una *sempre*.

<sup>30</sup> Una volta eliminata l'espressione dell'atemporalità, sparisce anche la necessità che avrebbe avuto Parmenide di dimostrare la sempiternità dell'essere attraverso αἰεὶ (che tra l'altro nel frammento 15 sembra significare più la *continuità* che l'*eternità*: la luna è *costantemente* rivolta a sole). Se ammettiamo che il verso 8.5 non affermava l'atemporalità, dobbiamo dedurre che Parmenide non immaginava alternative allo stare nel tempo: per quale ragione, allora, avrebbe dovuto specificare con αἰεὶ un concetto che era già espresso con sufficiente chiarezza da ἀναρχον e ἀπανστον (8.27), *senza inizio e senza fine*? Non erano possibili equivoci per chi *non* conosceva l'atemporalità.

Del ragionamento che Parmenide starebbe compiendo in questi versi, una volta riletti secondo questa nuova congettura, si potrebbe trovare un riscontro nel passo 8.36-38:

... οὐδὲν γὰρ <ἢ> ἔστιν ἢ ἔσται  
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἐόντος, ἐπεὶ τό γε μοῖρ' ἐπέδησεν  
οὐδὸν ἀκίνητόν τ' ἔμεναι· ...

Infatti, nient'altro o è o sarà  
all'infuori dell'essere, poiché la Sorte lo ha vincolato  
ad essere un intero e immobile.

Troviamo qui l'affermazione netta dell'impossibilità che qualcosa sia oltre l'esistente. Più che indicare semplicemente l'unicità dell'essere, secondo me, quest'affermazione rappresenta il modo parmenideo di esprimerne la compiutezza: nulla è estraneo all'essere, dunque nulla gli manca o gli si può aggiungere per completarlo. Ciò è legato al suo essere *intero* e *immobile*, che sono significati compresi in ὅμοῦ πᾶν di 8.5, il quale infatti vuol dire «tutto quanto, compatto, manchevole di nulla» (e quindi intero), ma anche «tutto raccolto nello stesso luogo» (e quindi immobile). Questo dato va unito al fatto che, come avevo già segnalato (2.3.4.), 8.36 è l'unico passo in cui ritroviamo il futuro negativo di 8.5: «non *sarà* incompiuto» torna in «nulla *sarà* oltre esso». Non è allora 8.19-20 a dover essere letto come ripresa di 8.5 poiché, come è stato notato, quella coppia di versi sviluppa chiaramente il ragionamento sulla genesi, senza alcun rapporto con i caratteri che troviamo in 8.5-6.

Come si vede, la semplice congettura di Manchester e Cerri ha un riflesso notevole sulla ricostruzione dell'intera struttura compositiva del passo, poiché permette di far emergere il disegno sottostante alla deduzione. Torniamo al prospetto dei caratteri di 8.2-6, leggendoli nella nuova costruzione del passo:

... ταύτη δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι  
πολλὰ μάλ', ὡς ἀγένητον ἐὸν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν,  
οὐδὸν μονομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢδ' ἀτέλεστον  
οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὅμοῦ πᾶν,  
οὐλοφύες· ...

Su questa via ci sono segni indicanti,  
molto numerosi, che l'esistente è ingenerato e immortale,

totale, d'un solo membro, immobile e incompiuto  
mai è stato o sarà, perché è adesso tutto insieme,  
di natura integrale.

Se consideriamo «tutto insieme» e «di natura integrale» (ma lo stesso varrebbe per «uno, continuo») come una ripetizione del trionio «totale, integrale, immobile», il senso del prospetto iniziale (e di conseguenza l'ordine dei caratteri), parrebbe il seguente: l'essere è per prima cosa *ingenerato* e *immortale*; quindi *totale*, *integro* e *immobile*; e poiché immobile, integro e totale *non* potrà mai essere *incompiuto*. Ora, questo sembra essere proprio l'ordine in cui i caratteri sono ripresi e spiegati. In 8.6-21 abbiamo la dimostrazione dell'*ingeneratezza* e dell'*immortalità*, ed è affermata la *totalità*; in 8.22-25 è dimostrata l'*integrità*; in 8.26-33 è dimostrata l'*immobilità*. Dopo due versi (8.34-36) che riprendono il fondamento razionale della deduzione (corrispondenza di essere e pensiero), è proposta la *negazione dell'incompiutezza* come conseguenza dell'interezza e dell'immobilità («nient'altro è o sarà all'infuori dell'essere», è cioè tutto completo, «perché la Sorte lo ha vincolato ad essere intero e immobile»), che è appunto il senso di 8.5-6 che emerge con la nuova ricostruzione del passo. Con 8.36-38, come ho detto nel commento, si conclude la deduzione dei caratteri. Anche questo dato ha una corrispondenza con il prospetto, poiché dopo 8.5-6 si conclude l'elenco e inizia la deduzione. Come si vede, dunque, l'ipotesi dell'eliminazione del punto tra i versi 4 e 5 restituisce la strategia argomentativa di tutto il passo, che era stata scompaginata dal verso 5, reso autonomo dal verso precedente, e quindi trasformato in un'ecentrica espressione dell'atemporalità.

Ciò che invece, come ho già osservato, non troviamo più in nessun punto del frammento 8, è l'*adesso* (che invece incontriamo nel frammento 19, cioè nella *δῶξα*, con un senso inconciliabile con quello atemporale). Del resto, a ben vedere il *vôv* continua a porre problemi anche con questa ricostruzione dei versi 8.4-5. Che cosa significa, infatti, dire che l'essere non era e non sarà incompiuto perché è *adesso* tutto insieme? Quali garanzie dà la condizione attuale sulla compiutezza passata e futura? In teoria l'essere potrebbe essersi compiuto nel passato e potrebbe corrompersi in futuro. Che senso ha il *vôv*? A questo problema né Manchester, né Cerri sem-

bra abbiano fatto caso: e ciò si spiega con il fatto che entrambi hanno proposto una soluzione che tornava a ragionare sul tempo e la sua possibile negazione, senza leggere il passo *per quello che è*.

Non si può pensare di risolvere il problema cedendo alla tentazione di tornare alla lettura classica, interpretando in questo modo: l'essere non è mai stato incompiuto né lo sarà, perché è eternamente nell'*adesso*. Questa interpretazione, com'è evidente, aggrava i problemi della lettura classica. A rigore, se l'essere è eternamente presente, non solo non era e non sarà incompiuto, ma nemmeno era o sarà *compiuto*, perché non era o sarà affatto. In realtà, se Parmenide avesse voluto negare l'incompiutezza, mantenendo l'idea che l'essere non sia nel tempo, avrebbe dovuto negare il passato e il futuro in se stessi, e al tempo stesso negare l'incompiutezza al presente, cosa che non fa. Interpretare in questo modo, dunque, significherebbe vanificare l'emendamento e tornare a leggere come se il punto ci fosse.

Il *v̄v* resta dunque, per usare l'espressione di Mourelatos, «an infelicity», che richiede senza dubbio un supplemento di riflessione. Il fatto che l'*adesso* e il concetto da esso espresso non compaiano più nel poema, assieme ai problemi d'interpretazione che questo avverbio pone (sia per la nuova soluzione che per la lettura classica) può, forse, far sospettare che in origine esso non fosse affatto presente nel verso, come testimoniano Ammonio e i suoi discepoli.

Dati gli scopi di questo studio, è sufficiente notare che se l'economico emendamento proposto da Manchester e Cerri fosse confermato, ne verrebbe fuori un passo in cui il problema del tempo non è assolutamente posto, né per negare la successione, né per affermare la durata (anche attraverso la via indiretta della negazione di nascita e morte). Sebbene il testo non si presti ad una lettura piana, così come del resto non avveniva già senza l'emendamento, il senso che tuttavia se ne trae è quello di un passo che meglio si armonizza con il resto del poema parmenideo, senza banalizzarne il contenuto teorico, e che soprattutto non apre i problemi storici e teorici cui andava incontro l'interpretazione dell'atemporalità. Per cui la vera alternativa alla tesi dell'*eterno presente*, ritengo non sia quella dell'*eterna durata*, che si mantiene sullo stesso piano ma coi termini inversi, ma proprio l'idea della *totalità*. In un certo senso il poema rimarrebbe al di qua del problema del tempo: è per questo

che Parmenide, se così fosse, non rientrerebbe nella storia del concetto di tempo. Lo farebbe soltanto il fraintendimento o il punto in alto del verso 8.4, tanto per confermare come il vero *parricida* non sia l'innovatore, ma il testo (più che a *Sph.* 241d-242a, dunque, penso a *Phdr.* 275c).

Il merito di queste soluzioni (Untersteiner, Whittaker, Manchester, Cerri) è, comunque, quello di avere, consapevolmente o meno, riportato il verso nell'orbita di un ragionamento in cui il tema del tempo non pare essere toccato, ma il cui *centro di gravità* è l'Intero. E, anche prescindendo dalle soluzioni testuali, di avere da un lato mostrato la possibilità di un uso non «tra virgolette» dell'imperfetto e del futuro del verbo essere, dall'altro, in positivo o in negativo, di aver spostato l'accento dal problematico  $\nu\tilde{\nu}$  a  $\delta\mu\tilde{\nu}$   $\pi\hat{\alpha}\nu$ , il cui ruolo centrale all'interno del verso è stato oscurato dalle letture che affermavano o negavano l'eternità atemporale in Parmenide. Parafrasando Untersteiner si potrebbe dire: *l'essere di Parmenide è οὐλον non αἰών*.

# CONCLUSIONI

## Parmenide, il tempo e l'eternità

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

---

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

del pensiero parmenideo da lui sostenuta nei testi ad esso dedicati. Il punto su cui vorrei richiamare l'attenzione è però un altro, e cioè la presenza di questo cenno all'atemporalismo parmenideo in un volume dedicato allo studio del tempo. Se l'esito di questa ricerca fosse corretto, dovremmo vedere in questo riferimento a Parmenide all'interno di un discorso filosofico sul tempo, una sorta di ipotesi posta sulla comprensione delle reali origini dell'idea di tempo. Non mi sembra teoricamente indifferente chiedersi se l'elaborazione filosofica di tale idea sia stata avviata o meno da una radicale messa in discussione della stessa realtà del tempo<sup>2</sup>. La conclusione a cui è giunto il mio studio è che con l'opera di Parmenide questa discussione non sembra esserci stata, e che per averne una prima formulazione bisogna attendere Platone, al quale si deve altresì la prima matura concettualizzazione filosofica del tempo. Questa comprensione di problematizzazione e tematizzazione del tempo in Platone, evidentemente, non è casuale.

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

---

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

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

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



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

---

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

<sup>5</sup> K. Popper, *La logica della scoperta scientifica*, Milano 1984.

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

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

del pensatore tedesco un passaggio importante. Ancora più esplicito è il rapporto con il pensiero di Parmenide nel rappresentante più noto del *neoeletismo* italiano, Emanuele Severino, la cui critica dell'*idea occidentale di divenire*, approda ad una metafisica dell'essere, per certi versi analoga agli esiti atemporalisti di molta parte della contemporanea filosofia della fisica<sup>8</sup>. Ora, ricollocare in una giusta prospettiva la posizione di Parmenide sul tempo mi sembra dunque quanto meno interessante anche dal punto di vista del dibattito a noi più prossimo<sup>9</sup>.

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

---

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



considerazione<sup>10</sup>. Mi riferisco a quanto Parmenide dice ai versi 8.22-25. L'idea che l'essere sia indiviso, che l'ente si stringa all'ente in una uguaglianza di fondo, conduce all'idea che gli enti, in qualche modo, condividano (partecipino a) *un unico essere*. Questa idea è resa comunemente nel senso spaziale (e questo è il senso che anch'io ho dato al passo). Come sappiamo, alcuni studiosi immaginano una possibile sfumatura temporale dell'idea di continuità (che, sebbene possa essere intesa come compattezza atemporale, a me sembra significare continuazione nel tempo). Ma il mio ragionamento è un altro. Se tutti gli enti condividono l'essere, si può ritenere errato affermare che gli enti *sono*, come se ognuno di essi possedesse il proprio essere. Più corretto sarebbe dire che per tutti gli enti vale un singolo *è*. Se, poi, questi enti li immaginiamo non solo come compresenti, ma anche in successione, perché gli enti sono molteplici e in divenire, mentre l'essere è uno e fisso, allora anche gli enti che *saranno* o *sono stati*, apparterranno allo stesso *è*, lo stesso ἔστι. In altre parole, l'ἔστι non conoscerà passato e futuro, resterà sempre lo stesso, poiché saranno gli enti a mutare, passare, a non essere ancora e a non essere più, ad entrare ed uscire dall'essere. Ma allorché ognuno di essi esiste, cioè *è*, non può che essere presente. L'*è* dunque è sempre in un presente atemporale. L'essere e gli enti, in tal modo, non si appartengono: vi è tra di loro una *differenza ontologica* che descrive la distanza che separa il permanente (l'*è*, l'essere) dal mutevole (gli enti che vanno e vengono), ἡ ἀλήθεια e la δόξα.

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

---

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

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

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

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

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

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

---

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



# BIBLIOGRAFIA <sup>1</sup>

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

---

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

- C.M. Bowra, *The Proem of Parmenides*, «Classical Philology», 32 (1937), pp. 97-113; poi in Id., *Problems in Greek Poetry*, Oxford 1953, pp. 38-53.
- J. Burnet, *Early Greek Philosophy*, London 1930.
- G. Calogero, *Studi sull'eleatismo*, Firenze 1932.
- G. Calogero, *Storia della logica*, vol. I: *L'età arcaica*, Bari 1967.
- M. Capasso, F. De Martino, P. Rosati (a cura di), *Studi di Filosofia Preplatonica*, Napoli 1985.
- M. Capek, *The Myth of Frozen Passage: the Status of Becoming in the Physical World*, in R.S. Cohen, M.T. Wartofsky (eds.), *Proceedings of the Boston Colloquium for the Philosophy of Science, 1962-1964*, Boston Studies in Philosophy of Science, vol. 2, New York 1965, pp. 441-463, trad. it. *Il mito del passaggio 'congelato'; lo status del divenire nel mondo fisico*, in V. Fano, I. Tassani (a cura di), *L'orologio di Einstein. La riflessione filosofica sul tempo della fisica*, Bologna 2002, pp. 47-69.
- A. Capizzi, *La porta di Parmenide. Due saggi per una nuova lettura del Poema*, Roma 1975.
- G. Casertano, *Una nuova lettura di Parmenide*, «Atti dell'Accademia di Scienze Morali e Politiche della Società Nazionale di Scienze», 85 (1974), pp. 379-421.
- G. Casertano, *Parmenide. Il metodo, la scienza, l'esperienza*, Napoli 1978 (2a ed. 1989).
- E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, Oxford 1923, trad. it. *Filosofia delle forme simboliche*, vol. 2, Firenze 1964 (1988).
- G. Cerri, *Cosmologia dell'Ade in Omero, Esiodo e Parmenide*, in AA.VV., *Caronte. Un obolo per l'aldilà*, «Parola del Passato», 50 (1995), pp. 437-467.
- G. Cerri, *Parmenide. Poema sulla natura*, Milano 1999.
- W.R. Chalmers, *Parmenides and the Beliefs of Mortals*, «Phronesis», 5 (1960), pp. 5-22.
- H. Cherniss, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, New York 1962.
- A.-H. Chroust, *The Meaning of Time in the Ancient World*, «New Scholasticism», 21 (1947), pp. 1-70.
- C. Collobert, *L'être de Parménide ou le refus du temps*, Paris 1993.
- F.M. Cornford, *Plato's Cosmology: the Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary*, London 1937.
- F.M. Cornford, *Parmenides Two Ways*, «The Classical Quarterly», 27 (1933), pp. 97-111.
- L. Couloubaritsis, *Mythe et philosophie chez Parménide*, Bruxelles 1986 (2me ed. 1990).
- L. Couloubaritsis, *Les multiples chemins de Parménide*, in P. Aubenque (éd. par), *Études sur Parménide*, vol. II, 1987, pp. 25-43.

- A.H. Coxon, *The Fragments of Parmenides, a Crit. Text with Introd., Transl., the Ancient Testimonia & a Comm. by A.H. Coxon*, Assen 1986.
- P. Curd, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought*, Princeton 1998.
- E. Degani, *AIΩN da Omero ad Aristotele*, Padova 1961; sintesi aggiornata, AIΩN, Bologna 2001.
- G. De Santillana, *The Origins of Scientific Thought*, Chicago 1961, trad. it. *Le origini del pensiero scientifico*, Firenze 1966.
- G. De Ruggero, *La filosofia greca*, vol. I, Bari 1958 (8a ed.).
- H. Diels, *Parmenides, Lebrgedicht*, Berlin 1897.
- C. Eggers-Lan, *Las concepciones del tiempo y la eternidad en Heráclito y Parménides, y su síntesis en Platón*, Buenos Aires 1975.
- C. Eggers-Lan, *La vivencia de lo eterno in Parménides*, in M. Capasso, F. De Martino, P. Rosati (a cura di), *Studi di Filosofia Preplatonica*, Napoli 1985, pp. 103-117.
- C. Eggers-Lan, *El tiempo en el Poema de Parménides: las nociones del tiempo y eternidad de Homero a Platon*, Cuad. del centro de Estud. clás. XIX, Univ. Nacion. Auton de Mexico, 1994, pp. 113-151.
- M. Fernandez-Galiano, A. Heubeck, *Omero. Odissea*; trad. di G.A. Privitera, vol. VI (libri XXI-XXIV), Milano 1986.
- H. Fränkel, *Wege und Formen frühgriechischen Denkens*, München 1955.
- J. Frère, *Temps et espace selon Parménide*, in AA.VV., *L'espace et le temps: Actes du XXII Congrès de l'Association des sociétés de la philosophie de langue française* (Dijon, 29-31 aout 1988), Paris 1991, pp. 81-83.
- F. Fronterotta, *Essere, tempo e pensiero: Parmenide e l'«origine dell'ontologia»*, «Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa», Classe di Lettere e Filosofia, 24 (1994), 4, pp. 835-871.
- D. Gallop, *Parmenides of Elea. Fragments, a Text and Translation with an Introduction*, Toronto 1984.
- G. Giannantoni, *Le due vie di Parmenide*, «La Parola del Passato», 63 (1988), pp. 207-221.
- M. Gigante, *Velina Gens*, «Parola del Passato», 19 (1964), pp. 135-137.
- O. Gilbert, *Die Δαίμων des Parmenides*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 20 (1907), pp. 25-45.
- K. Gödel, *Teoria della relatività e filosofia idealistica*, in P.A. Schilpp (a cura di), *Albert Einstein, scienziato e filosofo*, Torino 1958, pp. 503-510.
- Th. Gomperz, *Griechische Denker. Eine Geschichte der antiken Philosophie*, Leipzig 1896, trad. it. *Pensatori greci. Storia della filosofia antica*, vol. 1, Firenze 1967 (2a ristampa della 3a ed.).
- L. Groarke, *Parmenides' Timeless Universe*, «Dialogue», 24 (1985), pp. 535-541.

- L. Groarke, *Parmenides' Timeless Universe, Again*, «Dialogue», 26 (1987), pp. 549-552.
- A. Grünbaum, *Philosophical Problems of Space and Time*, New York 1963.
- V. Guazzoni Foà, *Dall'ἀπειρον di Anassimandro all'ἀτέλειστον di Parmenide*, «Giornale di Metafisica», 15 (1960), pp. 465-474.
- W.K.C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy, vol. II: The Presocratic Tradition from Parmenides to Democritus*, Cambridge 1965.
- B. van Hagens, *Parmenide*, Brescia 1945.
- M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen 1966, trad. it. *Introduzione alla metafisica*, Milano 1990.
- M. Heidegger, *Parmenides*, Frankfurt am Main 1982, trad. it. *Parmenide*, Milano 1999.
- E. Heitsch, *Parmenides: Die Anfänge der Ontologie, Logik und Naturwissenschaft*, München 1974; [ed. riveduta], *Parmenides. Fragmente*, München 1991.
- U. Hölscher, *Parmenides: vom Wesen des Seienden*, Frankfurt am Main 1969.
- R.C. Hoy, *Parmenides' Complete Rejection of Time*, «The Journal of Philosophy», 91 (1994), pp. 573-598.
- C.H. Kahn, *The Thesis of Parmenides*, «Review of Metaphysics», 22 (1968), pp. 700-724.
- C.H. Kahn, recensione a L. Tarán, *Parmenides...*, «Gnomon», 40 (1968), pp. 123-133.
- K. Kerényi, *Töchter der Sonne*, Zürich 1944, trad. it. *Figlie del Sole*, Torino 1949.
- P. Kingsley, *In the Dark Places of Wisdom*, Inverness, California, 1999.
- G.S. Kirk, M.C. Stokes, *Parmenides' Refutation of Motion*, «Phronesis», 5 (1960), pp. 1-4.
- G.S. Kirk, J.E. Raven, *The Presocratic Philosophers*, Cambridge 1983 (2<sup>nd</sup> ed.).
- W. Kneale, *Time and Eternity in Theology*, «Aristotelian Society Proceeding», n.s., 61 (1960-61), pp. 87-108.
- W. Kranz, *Gleichnis und Vergleich in der frühgriechischen Philosophie*, «Hermes», 73 (1938), pp. 99-122, trad. it. *Comparazione e similitudine nella filosofia greca arcaica*, in A. Lami, *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, 1991, pp. 7-47.
- Y. Lafrance, *Le sujet du Poème de Parménide: l'être ou l'univers?*, «Elenchos», 20 (1999), pp. 265-308.
- A. Lami, *I presocratici. Testimonianze e frammenti da Talete a Empedocle*, Milano 1991.
- M. La Matina, *Il problema del significante. Testi greci fra semiotica e filosofia del linguaggio*, Roma 2001.



- A. Levi, *Il concetto di tempo nei suoi rapporti coi problemi del divenire e dell'essere nella filosofia greca sino a Platone*, «Rivista di Filosofia Neoscolastica», 11 (1919), pp. 44-68, 119-137, 255-278, 371-405.
- J.H.M.M. Loenen, *Parmenides, Melissus, Gorgias: A Reinterpretation of Eleatic Philosophy*, Assen 1959.
- P.B. Manchester, *Parmenides and the Need for Eternity*, «The Monist», 62 (1979), pp. 81-106.
- J.P.D. Mansfeld, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt*, Assen 1964.
- G. Martano, *Contrarietà e dialettica nel pensiero antico*, vol. I, Napoli 1972.
- M. Matthen, *A Note on Parmenides' Denial of Past and Future*, «Dialogue», 25 (1986), pp. 553-557.
- R. Mondolfo, *L'infinito nel pensiero dell'antichità classica*, Firenze 1956.
- R. Mondolfo, *Testimonianze su Eraclito anteriori a Platone*, «Rivista critica di storia della filosofia», 16 (1961), pp. 399-424.
- R. Mondolfo, *Discussioni su un testo parmenideo*, «Rivista critica di storia della filosofia», 19 (1964), pp. 310-315.
- R. Mondolfo, L. Tarán, *Eraclito. Testimonianze e imitazioni*, Firenze 1972.
- A.P.D. Mourelatos, *The Route of Parmenides. A Study of Word, Image, and Argument in the Fragments*, New Haven - London 1970.
- D. O'Brien, *Temps et intemporalité chez Parménide*, «Les Études Philosophiques», 55 (1980), pp. 257-272.
- D. O'Brien, *Problèmes d'établissement du texte*, in P. Aubenque (éd. par), *Études sur Parménide*, vol. II, 1987, pp. 314-350.
- D. O'Brien, *L'être et l'éternité*, in P. Aubenque (éd. par), *Études sur Parménide*, vol. II, 1987, pp. 135-162.
- M. Offner, *Zur Beurteilung des Melissos*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», 4 (1891), pp. 12-33.
- G.E.L. Owen, *Plato and Parmenides on the Timeless Present*, «The Monist», 50 (1966), pp. 317-340.
- A. Pasquinelli, *I Presocratici. Frammenti e testimonianze*, Torino 1958.
- A. Patin, *Parmenides im Kampfe gegen Heraklit*, «Jahrbücher für classische Philologie», 25 (1899), Supplementband.
- P. Philippson, *Il concetto greco di tempo nelle parole aion, chronos, kairos, eniautos*, «Rivista di Storia della Filosofia», 4 (1949), pp. 81-97.
- K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, New York 1959, trad. it. *La logica della scoperta scientifica*, Milano 1984.
- A.R. Poratti, *Aspectos de la atemporalidad en el Poema de Parmenides*, «Argos», 9-10 (1985-1986), pp. 39-50.
- L. Preller, A.H. Ritter, *Historia philosophiae Graeco-Romanae ex fontium locis contexta*, Hamburg 1838.

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

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

