
Ferrea razionalità e logica ineludibile nel monismo ontologico assoluto di Parmenide

*Ironclad rationality and inescapable logic in Parmenides'
ontological absolute Monism.*

MICHELE ABBATE

Università degli Studi di Salerno
DISPAC
84084 Fisciano (Italia)
mabbate@unisa.it

Abstract: The proposed monistic interpretation of Parmenides' ontology appears confirmed by the inescapable logic that permeates his whole thought. In spite of the fragmentary nature of his poem, it is possible to reconstruct the ironclad rationality of the Parmenidean ontology. This intrinsically coherent logic shows the absolute necessity of the monistic nature of being. From this perspective the absolute incompatibility between the perfect rationality and coherence of truth and the deceptiveness and inconsistency of *doxa* is made evident.

Keywords: Parmenides, Monism, truth, *doxa*.

Resumen: La interpretación monista de la ontología de Parménides aquí propuesta parece confirmada por la lógica ineludible que impregna enteramente su pensamiento. A pesar del carácter fragmentario de su poema, es posible reconstruir la férrea racionalidad de la ontología parmenídea. Esta lógica intrínsecamente coherente pone de manifiesto la absoluta necesidad de la naturaleza monística del ser. En esta perspectiva parece evidente la absoluta incompatibilidad de la perfecta racionalidad y coherencia de la verdad con la dimensión engañosa e inconsistente de la *doxa*.

Palabras clave: Parménides, monismo, verdad, *doxa*.

RECIBIDO: OCTUBRE DE 2012 / ACEPTADO: ENERO DE 2013

Quella qui proposta è un'interpretazione rigorosamente monistica della ontologia di Parmenide, l'unica, a mio giudizio, in grado di mostrare l'assoluta coerenza e consequenzialità del suo pensiero. Alla luce della rigida ed incontrovertibile logica che lo sorregge, ritengo si debba parlare, in relazione al pensiero dell'Eleate, di "monismo ontologico assoluto". Si tratta certamente di un'interpretazione assai lontana dalle prospettive esegetiche più recenti. In particolare, i volumi di Patricia Curd e di John Palmer¹ propongono una lettura dei frammenti in base alla quale vi sarebbe in Parmenide spazio per una pluralità di enti, caratterizzati in se stessi dalla loro singola e specifica unità. Una simile lettura, già abbozzata alla fine degli anni '50 da Mario Untersteiner², pare finalizzata ad attribuire uno specifico ed effettivo valore conoscitivo anche alla seconda parte del poema dell'Eleate. Tuttavia, a mio avviso, vi sono alcuni indizi precisi e fondamentali a favore dell'interpretazione in senso assolutamente monistico dell'ontologia parmenidea. In primo luogo, sulla base dei frammenti della prima parte del poema, emergono in tutta evidenza la consequenzialità logica e la "struttura architettonica"³ che permeano, in ogni ragionamento analitico e deduzione sistematica, l'intera dottrina dell'Eleate: questi frammenti e la strutturazione concettuale ricostruibile del poema risultano perfettamente coerenti fra loro solo se vengono intesi entro una prospettiva di monismo assoluto. In secondo luogo, Parmenide critica esplicitamente ogni postulazione dei concetti di molteplicità e di divenire. Questo significa che l'universo *doxastico*, in quanto dimensione della *differenza*, non può venire considerato nell'ottica

-
1. P. K. CURD, *The Legacy of Parmenides. Eleatic Monism and Later Presocratic Thought* (Parmenides Publishing, Las Vegas 2004) e J. PALMER, *Parmenides and Presocratic Philosophy* (Oxford University Press, Oxford, 2009). Per una particolare analisi della questione del pluralismo e del monismo in Parmenide si veda l'ancora utile articolo di E. BERTI, *Pluralismo e monismo in Parmenide*, "Bollettino filosofico" 4 (1970) 193-198.
 2. M. UNTERSTEINER, *Parmenide. Testimonianze e frammenti* (Nuova Italia, Firenze, 1958).
 3. Interessanti considerazioni su una possibile "struttura architettonica" individuabile nel poema di Parmenide sono proposte da L. ROSSETTI nel suo articolo *La structure du poème de Parménide*, "Philosophie Antique" 10 (2010) 187-226.

parmenidea come oggetto di una reale conoscenza: le concezioni inerenti a tale dimensione hanno dunque una plausibilità solo apparente ed una coerenza meramente formale, dalle quali non ci si deve fare ingannare. Alla luce di ciò si deve intendere la seconda parte del poema, dedicata al mondo della *doxa*, come una trattazione il cui unico obiettivo è quello di dimostrare che non bisogna farsi irretire dalla plausibilità meramente apparente di tale dimensione.

1. LA NOZIONE PURA DI ESSERE E IL PRINCIPIO DI IDENTITÀ NELLA RIFLESSIONE ONTOLOGICA PARMENIDEA

Il pensiero di Parmenide, come è generalmente riconosciuto, si fonda su una adamantina concettualizzazione logico-razionale, basata, a sua volta, su alcuni presupposti filosofici che per la loro auto-evidenza appaiono, su un piano argomentativo, incontrovertibili. Di fatto ciò che rende così stringente la riflessione parmenidea è che l'Eleate, nell'elaborazione della sua riflessione ontologica, prende le mosse da un'analisi di quello che potremmo definire il "puro concetto di *essere*"⁴. Attraverso tale analisi egli giunge a quella che da alcuni è considerata come una tautologia, che, però, in realtà è solo apparente: *l'essere è e non può non essere, il non-essere non è e non può essere*. Per comprendere appieno il significato complessivo di questa premessa fondamentale, ad un tempo concettuale e metodologica, è necessario esaminare la natura che Parmenide, proprio partendo dalla nozione pura di essere, attribuisce a τὸ εἶν (vale a dire *l'essere*). Il termine stesso ὁδός ("via", anche nel senso di "metodo"), che compare già nei primi versi del fr. 1⁵, suggerisce l'immagine della "via da seguire", del "percorso" per giungere alla verità intorno all'*essere*⁶.

4. Nel presente studio riprendo e sviluppo alcune delle idee che ho proposto e sostenuto nel volume *Parmenide e i neoplatonici. Dall'Essere all'Uno e al di là dell'Uno* (Edizione dell'Orso, Alessandria, 2010). Ad esso si rimanda anche per ulteriori riferimenti bibliografici.

5. Cfr. fr. 1 (DK 28 B 1) vv. 2 e 5. Il termine compare ancora nel v. 27. Si tenga inoltre presente che il termine ὁδός è impiegato anche nei fr. 2, 6 e 7. Questo ripetuto uso di tale parola non può certo essere casuale, ma suggerisce l'intento parmenideo di rimarcare la rilevanza della questione del "metodo" nella ricerca della verità.

Secondo la prospettiva parmenidea, nel concetto stesso di essere sono implicite sia la dimensione ontica sia quella ontologica. A svelare l'autentica natura dell'essere è appunto la riflessione sul puro concetto di τὸ ἔόν.

La δόξ che conduce il filosofo verso la verità è indicata da ciò che appare implicito ed evidente nella nozione di essere: la costitutiva ed originaria auto-identità dell'ἔόν, la quale appartiene alla sua stessa natura. Secondo Parmenide, l'essere ha in sé la sua propria verità, la quale è di fatto l'auto-identità assoluta dell'essere; l'auto-identità appare, per così dire, come l'essenza stessa costitutiva dell'ἔόν: *l'essere è essere*. Il filosofo di Elea, in effetti, prende le mosse dalla pura nozione di τὸ ἔόν, vale a dire di *ciò che è*: tale nozione implica di per se stessa la negazione dell'esistenza e della verità del suo contrario, ovvero τὸ μὴ ἔόν, il non-essere, che si delinea, di conseguenza, come un concetto di per sé assurdo⁷. Dunque *solo l'essere è autenticamente*, poiché solo all'essere può riferirsi in senso vero l'auto-predicazione dell'è. In altri termini si potrebbe dire che *l'essere è se stesso*, proprio in quanto nel concetto puro di essere sono originariamente presenti il senso ontico/ontologico e quello (auto-) predicativo: l'enunciato "*l'essere è*" risulta così assolutamente vero.

L'ἔόν è vera ed originaria auto-identità, poiché esso è "*solo*" ἔόν e *nient'altro*. Il carattere non dubitabile di tale enunciato deriva dalla assoluta evidenza della proposizione *l'essere è e non può non essere*, formula con la quale, come si è detto, Parmenide esprime di fatto la nozione pura di essere. Quest'ultima, a sua volta, appare fondata sul principio di identità, in base al quale la proposizione "*A è A*" risulta assolutamente indubitabile e auto-evidente. Il *principio di identità*, pertanto, appare in Parmenide, anche se in forma ancora embrio-

-
6. Sulla δόξ in Parmenide come "via" e "metodo" in direzione dell'essere e della verità cfr. le pagine ancora fondamentali di M. UNTERSTEINER, *Parmenide op. cit.*, in particolare LI-CL. Assai opportunamente osserva l'autore: "Il 'metodo' filosofico in Parmenide rappresenta la base e la sostanza stessa della sua speculazione. La grande novità consiste forse, soprattutto, in questa *compenetrazione di metodo e pensiero*" (LI). Sul ruolo del metodo in Parmenide si veda inoltre il volume di G. CASERTANO, *Parmenide, il metodo, la scienza, l'esperienza* (Guida, Napoli, 1978).
 7. All'inconcepibilità di τὸ μὴ ἔόν fa riferimento la parte finale del fr. 2, ove si sottolinea l'impossibilità di percorrere la via del non-essere, in quanto non è in alcun modo possibile conoscere ed esprimere il non-essere. Cfr. fr. 2 vv. 5-8.

nale e non come legge logica definita, il fondamento concettuale alla luce del quale è possibile individuare la via che conduce alla verità⁸; essa, a sua volta, in virtù della nozione pura di essere, si manifesta come auto-identità dell'essere. L'ἔόν parmenideo, comunque, non può venire considerato come una mera astrazione concettuale: l'ἔόν è *vero e reale*, benché la sua autentica natura sia desumibile solo a partire dalla nozione pura di essere, coincidente con la verità.

2. IL PRINCIPIO DI IDENTITÀ COME FONDAMENTO DELLA VERITÀ DELL'ESSERE

Il fondamento dell'intera ontologia parmenidea è il *carattere auto-evidente del principio di identità* ("A è A", implicante l'assurdità della proposizione "A non è A"), dal quale dipende, a sua volta, il *principio stesso di non contraddizione*⁹. L'auto-identità dell'essere è così immediata e incontrovertibile da delinearci come una verità che assume il carattere della rivelazione¹⁰. Entro questa prospettiva la proposizione *l'essere* è non solo delinea la realtà dell'essere, ma sulla base del principio di identità in tale proposizione viene stabilita la natura stessa della verità che coincide con l'ἔόν.

-
8. Riprendo qui alcune delle tesi da me sostenute nell'articolo *Il "superamento" di Parmenide: il fondamento ineffabile di "evidenza" e "verità"*, "Oltrecorrente" 5 (2002) 135-146. Tra i primi studiosi ad aver riconosciuto nella ontologia parmenidea il ruolo del principio di identità e di non-contraddizione è stato indubbiamente K. REINHARDT nel suo ancora fondamentale saggio *Parmenides und die Geschichte der griechischen Philosophie* (Vittorio Klostermann, Frankfurt a.M. 1977³) 35 segg.
 9. Sul rapporto fra *principio di identità* e *principio di non contraddizione* si veda quanto afferma J. ŁUKASIEWICZ nel volume *Del principio di contraddizione in Aristotele* (trad. it., Quodlibet, Macerata, 2003) in particolare cap. VII. Per quanto concerne la priorità logica del *principio di identità* rispetto al *principio di non contraddizione*, all'inizio del cap. citato, a 45, Łukasiewicz afferma: "Tra i giudizi generali esiste un principio che, ancor più del principio di contraddizione, possiamo considerare ultimo: è il principio di identità".
 10. Sulla dottrina parmenidea come rivelazione e sulla iniziazione che a tale rivelazione conduce, si veda il volume di J. MANSFELD, *Die Offenbarung des Parmenides und die menschliche Welt* (Utrecht, 1964). La natura della rivelazione e della iniziazione che conduce alla verità emergerebbe in particolare dall'impianto simbolico-allegorico del proemio del poema parmenideo, vale a dire dal fr. 1.

La verità, in base all'auto-evidenza del principio di identità, è dunque un tutt'uno con la nozione pura di essere, alla luce della quale essere e verità/realtà risultano di fatto la stessa identica cosa. Questa identità può essere colta solo nel pensiero, proprio perché la nozione pura di essere fa parte del pensare stesso. In altri termini: la verità ontica/ontologica dell'essere è indubitabile ed auto-evidente per il pensiero, in quanto implicita nella nozione pura di essere. È in questo senso, a mio avviso, che occorre intendere il notissimo ed assai discusso fr. 3, ove, come è noto, viene enunciata l'identità di νοεῖν ed εἶναι¹¹.

3. L'IDENTITÀ DI ESSERE E PENSARE

Nella ontologia parmenidea la verità dell'ἔόν coincide di fatto con la sua pensabilità in termini di assoluta auto-identità. Alla luce di tale prospettiva interpretativa il significato del frammento 3 —“lo stesso infatti è pensare ed essere”— appare assolutamente perspicuo: pensare è pensare a ciò che in senso autentico è, ed il concetto astratto di essere coincide con il pensare stesso. Al contempo l'identità di essere e pensare mette in luce che il pensiero non è un'entità distinta e separata dall'essere, bensì che il pensiero sussiste in virtù della sua identità rispetto all'essere¹².

11. Cfr. fr. 3 (DK 28 B 3): ... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι. Si tratta senza alcun dubbio di uno degli enunciati più discussi e disparatamente interpretati nell'ambito dell'intera storia della filosofia. Per un'esposizione delle principali interpretazioni e traduzioni proposte per questo basilare frammento cfr. M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, pp. CII-CVI; L. TARÁN, *Parmenides. A text with translation, commentary, and critical essays* (Princeton, New Jersey, 1965) 41-44; sintetica, ma assai chiara è la presentazione dello *status quaestionis* concernente le interpretazioni moderne del fr. 3 nel volume di P. A. MEIJER, *Parmenides Beyond the Gates. The Divine Revelation on Being, Thinking and the Doxa* (Gieben, Amsterdam, 1997) 3-6.

12. Sull'identità di essere e pensiero nel poema di Parmenide, fondamentale è quanto afferma J. MANSFELD, *op. cit.*, 84: “Der letzte Grund für Identität von Sein und Denken ist die Tatsache, daß die Moira das Seiende gebunden hat, als ein Ganzes und Unbewegliches zu sein. Dies *impliziert*, daß nicht etwas Anderes sein wird außer dem Seienden. Dies wieder *impliziert*, daß auch das Denken als solches nicht neben oder außer dem Seienden gefunden werden kann. Es ist im Seienden gesagt und deshalb mit dem Seiendem identisch”.

L'essere nella astrattezza della sua pura nozione si delinea così per il pensiero come il confine stesso della pensabilità. Si potrebbe dunque dire che l'identità di essere e pensiero traccia, in senso quasi trascendentale, i limiti del pensiero. Da qui si ricava l'impensabilità/negazione assoluta del non-essere. È il pensiero, in effetti, a manifestare il carattere indubitabile ed incontrovertibile della nozione pura di essere come perfetta ed assoluta auto-identità, nozione nella quale per il pensiero risiedono necessariamente la verità dell'essere e la conseguente negazione del non-essere. L'auto-evidenza del principio di identità, implicita nel pensiero stesso (non certo nel senso di un *a priori*, ma come principio costitutivo di ogni pensare), determina i confini della pensabilità logico-proposizionale¹³. In questo senso pensare è per Parmenide anche conoscere la realtà, intesa come verità dell'essere. Se essere e pensiero sono identici, a loro volta i concetti di *verità* ed *identità* si presentano come un tutt'uno con le nozioni di *essere* e *pensiero*. D'altro canto l'identificazione di essere e pensiero non porta in Parmenide ad una concezione dinamica dell'essere. Al contrario, nella sua identità con il pensiero, l'essere risulta perfettamente ed assolutamente immobile in quanto esso è ciò che per definizione rimane identico a se stesso, *essendo solamente essere e nient'altro*. Qualunque forma di dinamicità all'interno dell'essere sarebbe in contraddizione con la nozione pura di $\epsilon\acute{o}\nu$: se l'essere fosse dinamico, esso non risulterebbe *solamente essere e nient'altro*, ma dovrebbe in qualche modo mutare la sua intrinseca natura che consiste nel permanere identico a se stesso. Del resto anche la nozione pura di essere è essa stessa pensiero, sia nella sua dimensione intuitiva, sia in quella logico-proposizionale. Da dove, del resto, deriverebbero l'auto-evidenza ed il carattere indubitabile della

13. È proprio la natura logico-proposizionale del pensiero che rivela come immediata ed auto-evidente la verità della proposizione "A è A", ovvero *l'essere è essere* o, ancora più semplicemente, "A è", vale a dire *l'essere è*. Il pensiero dunque, nella prospettiva di Parmenide, non esiste a prescindere dall'essere, proprio perché l'uno e l'altro sono intimamente connessi fra loro: così la nozione pura di essere è ciò che il pensiero, interrogandosi sulla natura dell'essere, concepisce come auto-evidente. In Parmenide dunque non c'è separazione fra il pensiero astratto, logico-proposizionale e l'essere, proprio perché la nozione pura di essere si manifesta nel pensiero fondato sul principio di identità.

proposizione “l’essere è e non può non essere”, se non dal pensiero che ha per oggetto la nozione pura, e dunque anche immediata ed intuitiva, di essere? Il *voĩv* parmenideo, dunque, si deve riferire sia alla dimensione conoscitivo-intuitiva del pensiero sia a quella logico- astratta.

Come viene affermato nei primi due versi del fr. 4, è proprio al pensiero che si manifesta la natura indifferenziata e non-divisibile dell’essere¹⁴. A tale conclusione si giunge in base a quella che abbiamo definito come la nozione pura ed astratta di essere, che è la rivelazione fondamentale che la Dea fa a Parmenide: è nel pensiero che l’essere si mostra per quello che è, vale a dire puro essere e nient’altro. In base a tale prospettiva non può esistere divisione nell’essere, giacché ciò che dividerebbe l’*éon* dall’*éon*, dovrebbe differenziarsi da quest’ultimo: questa differenza comporterebbe l’esistenza di *ciò che non è* essere. Ma in rapporto alla nozione astratta di essere come potrebbe venir pensato qualcosa che non è essere? Cosa sarebbe questo “qualcosa”, dato che, come si è detto, nella prospettiva parmenidea l’essere coincide con la realtà stessa? Come potrebbe

14. Cfr. fr. 4 (DK 28 B 4) vv. 1-2: *λεῦσσε δ’ ὄμως ἀπεόντα νόωι παρεόντα βεβαίως / οὐ γὰρ ἀποτμήξει τὸ ἐὸν τοῦ ἐόντος ἔχασθαι κ.τ.λ.* Uno dei problemi maggiori in questo frammento è il modo in cui si deve interpretare il primo verso. Personalmente ritengo che qui la Dea inviti il filosofo a considerare come certi aspetti del reale, benché siano lontani, ovvero non risultino immediatamente manifesti al di fuori della dimensione della verità, siano invece chiaramente presenti e indubitabili per il pensiero, come appunto l’indivisibilità dell’essere, che sulla base della nozione pura di *τὸ ἐὸν* risulta assolutamente evidente e manifesta per il pensiero. Tra i non facili problemi di interpretazione che presenta il fr. 4, è opportuno segnalare quello sul modo di intendere *ἀποτμήξει* del v. 2: da un punto di vista morfologico si può trattare della III pers. sing. del futuro attivo, oppure, intendendo *ἀποτμήξει* come *ἀποτμήξει* (come fa, ad esempio, Diels), della II pers. sing. del futuro medio. Nel primo caso si deve supporre che il soggetto del verbo sia *νόος* sottinteso e ricavabile dal dativo *νόωι* del v. 1. Se si interpreta il verbo come II pers. del futuro, il soggetto è lo stesso Parmenide al quale si rivolge la Dea nel suo discorso. Entrambe le possibilità sono plausibili. Un altro problema del fr. 4 è come intendere il verbo *ἔχασθαι*. A mio avviso il senso è comunque chiaro: non si può dividere l’essere dall’essere così da tenerlo separato da se stesso. Ciò è proprio quanto emerge dalla nozione pura di essere: l’essere, proprio in quanto è solo essere e nient’altro, è unitario ed unico (come Parmenide in sostanza afferma nel fr. 8); quindi non può esistere differenziazione di sorta al suo interno. La nozione pura ed astratta di essere è inconciliabile con qualunque concezione che presupponga una realtà diversa e distinta dall’essere.

essere “qualcosa” che non è *essere*? La differenza, in base all’identità di essere e pensiero, si delinea così come impensabile e priva di senso. Nella nozione pura dell’*ἔόν*, in cui verità e realtà coincidono, tutto ciò che non è *ἔόν* non è vero e, dunque, non è reale: la verità e la realtà sono l’essere nella sua identità con il pensiero. In questa prospettiva acquista pieno significato anche il fr. 5, in cui si allude alla natura coesa, unitaria ed unica dell’essere, quale si evince dalla nozione astratta di *τὸ ἔόν*: “è indifferente per me donde inizierò, giacché là farò di nuovo ritorno”¹⁵.

Nella prospettiva ontologica parmenidea ogni considerazione sulla natura dell’essere e della verità, in base alla premessa ad un tempo logico-teoretica e metodologica secondo cui *l’essere è e non può non essere*, deve necessariamente ricondurre alla evidenza della assoluta auto-identità dell’essere. Nella proposizione *l’essere è e non può non essere* il pensiero è tutt’uno con l’essere: quindi il pensiero anche nella sua dimensione logico-proposizionale e non solo intuitiva è identico all’essere. Questo, a mio avviso, è il senso dei primi due versi dell’assai discusso fr. 6: “è necessario che dire e pensare siano essere: infatti l’essere è, mentre il nulla non è”¹⁶. Occorre, in effetti, tener presente che la proposizione *ἔστι γὰρ εἶναι* fa riferimento proprio alla nozione astratta di essere, in base alla quale si ri-

15. Cfr. fr. 5 (DK 28 B 5): *ξυνὸν δὲ μοί ἐστιν, / ὀππόθεν ἄρξωμαι τόθι γὰρ πάλιν ἵζομαι αὐτίς*. Il verso, come è noto, ci è stato tramandato solo da PROCLUSO nel suo *Commento al Parmenide*, libro I, 708, 10 seg. [ed. C. STEEL (Oxonii, e Typographie Clarendoniano, 2007-9)].

16. Cfr. fr. 6 (DK 28 B 6): *χρή τὸ λέγειν τε νοεῖν τ’ ἐὸν ἔμμεναι ἔστι γὰρ εἶναι, / μηδὲν δ’ οὐκ ἔστιν*. La correzione *τὸ λέγειν τε νοεῖν* invece del tradito *τὸ λέγειν τὸ νοεῖν* pare indispensabile. Questi versi sono in assoluto i più discussi dell’intero frammento 6. Per una esaustiva esposizione delle principali interpretazioni cfr. M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, CIX-CXI nota n. 29. La traduzione qui proposta pare confermata anche da quanto Simplicio chiarisce dopo aver citato i versi in questione nel suo commento *In Phys.* 86, 29-30 [ed. DIELS]: *εἰ οὖν ὅπερ ἄν τις ἢ εἴπῃ ἢ νοήσῃ τὸ ὄν ἐστι, πάντων εἰς ἔσται λόγος ὁ τοῦ ὄντος*. Del primo verso del fr. 6 è plausibile anche la traduzione: “risulta necessario il dire e pensare che l’essere è: infatti l’essere è etc.”. Anche in questo caso però si deve intendere l’espressione come un riferimento alla dimensione logico-proposizionale del concetto astratto di essere. Del resto che il pensare ed il dire (cioè la nozione astratta di essere nella sua forma logico-proposizionale) si identifichino con l’essere è detto anche nel fr. 8 (DK 28 B 8), vv. 34-36: *ταῦτόν δ’ ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα. / οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἐόντος, ἐν ᾧ πεφασμένον ἐστιν, / εὐρήσεις τὸ νοεῖν*.

cava l'irrealità del non-essere, ovvero del concetto espresso dalla proposizione μηδὲν ὄν οὐκ ἔστιν. Entro la prospettiva parmenidea la necessità di questa conclusione appare assolutamente indubitabile ed incontrovertibile.

4. L'ANALITICA PARMENIDEA DELL'ESSERE NEL FR. 8 (VV. 1-49):
IMMUTABILITÀ, COESIONE E AUTO-IDENTITÀ

Fra tutti i frammenti del poema parmenideo che si sono conservati, il fr. 8, tramandatoci nella sua interezza da Simplicio nel commento alla *Fisica* di Aristotele, è il più lungo. In esso Parmenide per bocca della Dea delinea le proprietà specifiche dell'essere che, come vedremo, sono di fatto proprietà desumibili *analiticamente* dalla nozione pura di essere, in quanto implicite in quest'ultima. Si potrebbe dire che i predicati e le proprietà dell'essere delineate nel fr. 8 equivalgono a definizioni della sua natura, dedotte in modo analitico e logico dalla nozione astratta di essere. Questi predicati vengono definiti dalla Dea, in questo frammento, come σήματα, vale a dire come segni indicativi che sono posti lungo la ὁδός¹⁷ che conduce alla conoscenza effettiva della vera e reale natura dell'essere.

Attraverso una analisi dettagliata dei predicati attribuiti all'essere sarà possibile fare ulteriore chiarezza sul significato complessivo della riflessione ontologica parmenidea. Come risulterà chiaro alla fine di tale analisi, la prima parte del fr. 8, concernente le proprietà dell'ἔόν, ha un andamento circolare in base al quale ogni predicato viene ricondotto alla *natura indifferenziata, immobile, unitaria e coesa* dell'essere¹⁸. Questa circolarità riporta a quanto viene affer-

17. Cfr. fr. 8 (DK 28 B 8) vv. 2-3: ταύτηι [scil. ὁδῶ] δ' ἐπὶ σήματ' ἔασι πολλά μάλ', ὡς κ.τ.λ. Come scrive M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, LXXXVII, "l'esistenza di numerosi σήματα posti lungo la ὁδός determina le predicazioni dell'essere". Ancora a ragione Untersteiner osserva (*ibid.*) che è solo il metodo, vale a dire la ὁδός, a fornire "le prove dell'ἔόν". Occorre però precisare che questa ὁδός è indicata proprio dalla nozione astratta di essere, anzi si potrebbe dire che la ὁδός è insita nella analitica della nozione astratta di essere.

18. A tale proposito J. JANTZEN, *Parmenides zum Verhältnis von Sprache und Wirklichkeit* (Zetemata, München, 1976) 104, giustamente scrive: "mit diesen σήματα [fr. 8.1-4] sind Veränderung, Bewegung und Vielheit vom ἔόν ausgeschlossen".

mato nel già citato fr. 5: “è indifferente per me donde inizierò, giacché là farò di nuovo ritorno”. Il verso, come si è mostrato, rinvia al concetto puro di essere, punto di partenza ed al contempo di arrivo di ogni riflessione sulla natura dell’*ἔόν*.

Come vedremo, anche la prima parte del fr. 8 riflette la struttura circolare su cui poggia l’intera ontologia parmenidea¹⁹: ogni attributo dell’*ἔόν* viene ricondotto alla nozione pura di essere ed alla auto-identità che in tale nozione risulta necessariamente implicita.

I primi *σήματα* con cui la Dea indica l’*ἔόν* fanno riferimento alla natura ingenerata (*ἀγένητον*) e imperitura (*ἀνώλεθρον*) di quest’ultimo. Tali proprietà sono strettamente connesse tra loro, e sono le prime ad emergere in base alla nozione pura di essere: l’*ἔόν*, in quanto è essere e nient’altro, non può avere temporalmente né inizio né fine; il fatto di non risultare condizionato dalla temporalità, poiché esso è al di là dei concetti di inizio e fine (che nella prospettiva parmenidea finiscono per non avere più alcun senso), viene poi messo in relazione con l’integrità (*οὐλομελής*), l’immodificabilità (*ἀτρεμής*) e la non delimitazione nel tempo (*ἀτέλεστον*) proprie dell’essere²⁰. Infatti, pro-

19. La struttura circolare della dottrina di Parmenide sulla natura dell’essere viene in qualche modo suggerita già nel discorso iniziale della Dea, la quale afferma che il filosofo apprenderà “il cuore saldo della *ben rotonda* verità” (cfr. 1, v. 52: ἀληθείης εὐκυκλῆος ἀτρεμῆς ἦτορ): con questa espressione la Dea sembra voler alludere proprio alla circolarità dell’ontologia fondata sul concetto puro di essere, circolarità determinata dalla logica ferrea che costituisce il metodo parmenideo.

20. Cfr. fr. 8 vv. 3-4: ὡς ἀγένητον ἔόν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν, / ἔστι γὰρ οὐλομελής τε καὶ ἀτρεμῆς ἢ δ’ ἀτέλεστον. Di questi versi il secondo è quello che da sempre risulta più discusso. Sono attestate due differenti lezioni di tale verso: accanto alla lezione ἐστὶ γὰρ οὐλομελής, trasmessaci da PLUTARCO (*adv. Colot.* 1114C) e forse riscontrabile anche in PROCLO (cfr. ad esempio *In Parm.* VI, 1077, 20 e VII 1152, 19, ed. STEEL: in riferimento a questo passo in apparato οὐλομενής è un refuso e sta per οὐλομελής), si trova quella οὐλον μουνογενές τε riportata da Simplicio, Clemente, Teodoreto e Filopono. Le opinioni degli studiosi su queste importanti varianti sono ancora oggi assai divergenti. A mio avviso la lezione ἐστὶ γὰρ οὐλομελής è ancora la più convincente in quanto questo aggettivo fa da tramite nella esposizione delle proprietà dell’essere per il carattere di unità e connessione che viene attribuito all’essere nel v. 5, su cui torneremo diffusamente in seguito. Dal canto suo, l’espressione οὐλον μουνογενές τε, che dovrebbe essere intesa come “intero e di un solo genere”, “intero ed uniforme” (la traduzione di μουνογενές “unico nel suo genere” e dunque semplicemente “unico” mi sembra, come osserva anche M. ÜNTERSTEINER, *op. cit.*, XXVIII, non del tutto rispondente al significato preciso dell’aggettivo), esprime in modo piuttosto forzato e macchinoso sostanzialmente la medesima

prio perché l'essere è ed è solo $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$, esso non può venir in alcun modo delimitato nel e dal tempo: l'essere "non era né sarà"²¹, afferma la Dea, ma —si potrebbe aggiungere— *solamente* è²². Dunque non vi può essere nell' $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$ alcun tipo di differenziazione di natura temporale, e ciò perché quest'ultima implicherebbe un venir meno dell'auto-identità dell'essere che si evince dal concetto puro di $\tau\acute{o}$ $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$; di conseguenza l'essere non può in alcun modo risultare soggetto al divenire, in quanto il divenire, implicando il *non-ancora* ed il *non-più*, rappresenta la negazione dell'essere inteso come $\tau\acute{o}$ $\acute{\epsilon}\acute{\omicron}\nu$, vale a dire *ciò che è*.

L'auto-identità è la nozione dalla quale vengono evinti gli altri predicati attribuiti subito dopo dalla Dea all'essere, ovvero quello della *unità* e quello dell'intima *connessione* e *coesione*; tali proprietà risultano a loro volta collegate al principio in base al quale non è possibile che l'essere abbia principio e neppure origine²³: infatti se

idea racchiusa in οὐλομελής, cioè quella della integrità ed unità coesa dell'essere. Un altro problema concerne l'aggettivo ἀτέλεστον che secondo molti interpreti, tra cui L. TARÁN (*op. cit.*, 93) e A. H. COXON, *The Fragments of Parmenides, A critical text with introduction, translation, the ancient testimonia and a commentary* (Van Gorcum, Assen 1986) 195, sarebbe corrotto: ἀτέλεστον significherebbe "senza fine" o "imperfetto", ed in entrambi i casi l'aggettivo risulterebbe in contraddizione rispetto alla concezione dell'essere proposta da Parmenide proprio nel fr. 8. A mio avviso è possibile conservare il testo trådito intendendo l'aggettivo, come fanno Diels ed Untersteiner, nel senso di "non limitato nel tempo", "senza fine nel tempo". In effetti questo significato appare in perfetto accordo con la concezione secondo cui l'essere non è delimitato da un inizio e da una fine in senso temporale, proprio perché esso è estraneo ad ogni forma di differenza, anche quella determinata dalla temporalità.

21. Cfr. fr. 8 v. 5: οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται. Con questa espressione viene di fatto indicato che l'essere non può avere né passato, nel senso di ciò che è già stato e *non è più*, né futuro, nel senso di ciò che *non è ancora*.
22. Circa la natura del tempo in rapporto all'essere si veda l'interessante volume di M. PULPITO, *Parmenide e la negazione del tempo* (LED Edizione Universitarie, Milano, 2005) in particolare 183, ove l'autore parla giustamente, per l'essere parmenideo, di un tempo che non può avere né passato né futuro, ma si delinea di fatto come un "tempo infinito". Non condivisibile nel libro di Pulpito è, a mio avviso, l'interpretazione dell'essere parmenideo come molteplice, in quanto costituito da enti che partecipano, a loro volta, dell'essere. Come si è visto, infatti, nella prospettiva parmenidea non pare assolutamente possibile una frammentazione dell'essere, la quale implicherebbe *differenza* e dunque una forma di *non-essere*.
23. Cfr. fr. 8 v. 5-7: ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, / ἔν, συνεχές τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; / πῆι πόθεν αὐξηθέν; Come appare evidente dall'uso della congiunzione ἐπεὶ,

l'essere avesse principio o origine, si dovrebbe ammettere l'esistenza e la realtà di qualcosa che *non è essere*, ma che è *prima dell'essere*. Come allora potrebbe *essere* qualcosa che è *prima dell'essere*, o che è comunque *altro rispetto all'essere*? La Dea infatti nega che possa esistere una qualche origine dalla quale l'essere dipenda. Tale principio o origine, infatti, se fosse altro rispetto all'ἔόν, sarebbe μὴ ἔόν, il che non può né essere detto né essere pensato, poiché *il non-essere non è e*, al contempo, è impossibile che l'essere abbia inizio da ciò che non è, vale a dire dal nulla²⁴; di conseguenza *si deve concludere* che l'essere è *nella sua totalità* (πάμπαν πελέναι) oppure che *non è affatto* (ἢ οὐχί)²⁵. Non si dà, infatti, nessun'altra possibilità: *solo l'essere è*, nella sua non-differenza, unitarietà ed assoluta coesione. Poiché il μὴ ἔόν implica

la proposizione ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές è strettamente connessa a quanto precedentemente affermato, cioè ἐστὶ γὰρ οὐλομελές τε καὶ ἀτρεμές ἢ ἀτέλειστον / οὐδέ ποτ' ἦν οὐδ' ἔσται, concetto che è ribadito dalle due domande retoriche τίνα γὰρ γένναν διζήσεται αὐτοῦ; e πῆι πόθεν ἀζηθέν; La traduzione della proposizione ἐπεὶ νῦν ἔστιν κ.τ.λ. è dunque: "poiché <l'essere> è ora tutto nello stesso tempo, uno e continuo". Ne consegue che l'unità e la continuità invariabili dell'essere sono i motivi per cui esso non è soggetto al divenire, cioè al mutamento. Secondo M. Untersteiner (per le motivazioni cfr. M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, *Introduzione*, XXXI-L) alla lezione ἐπεὶ νῦν ἔστιν ὁμοῦ πᾶν, ἔν, συνεχές è da preferire il testo preservato da ASCLEPIO (*In Metaph.*, 42, 30-31): οὐ γὰρ ἔην, οὐκ ἔσται ὁμοῦ πᾶν, ἔστι δὲ μόνον οὐλοφύς. In base a questo testo l'essere non sarebbe dunque un tutto coeso, bensì un tutto costituito di parti dotate di una natura simile. Sulla questione si veda l'articolo di F. TRABATTONI, *Parmenide, Untersteiner e il fr. 8, 5-6, "Elenchos"* 12 (1991) 313-318. Secondo l'interpretazione di Untersteiner l'essere di Parmenide sarebbe in effetti la somma di ὁμοῖα, vale a dire di parti simili. Tuttavia L. TARÁN, *op. cit.*, 190 nota n. 37, criticando l'interpretazione di Untersteiner, giustamente osserva: "Parmenides' point is that there can be no plurality since if there were as many as two things, to be possible to distinguish them, they would have in some sense to be different and any difference would amount to the assertion that non-Being is real". Occorre altresì sottolineare che il testo citato dal commentatore neoplatonico Asclepio risulta in perfetta sintonia con la singolare e artificiosa interpretazione di Parmenide sostenuta dagli autori neoplatonici, secondo la quale, come ho mostrato nel mio già citato volume *Parmenide e i neoplatonici* etc., l'Eleate sarebbe un sostenitore dell'intrinseca pluralità dell'essere.

24. A tale proposito J. MANSFELD, *op. cit.*, 95, osserva correttamente: "Das Denken eines Ursprungs aus dem Nichtseienden würde ja zugleich das Nichtsein denken, als Ursprung".
25. Per tale argomentazione cfr. fr. 8. vv. 7-11: οὐδ' ἐκ μὴ ἔοντος ἕασσω / φάσθαι σ' οὐδὲ νοεῖν· οὐ γὰρ φατὸν οὐδὲ νοητὸν / ἔστιν ὅπως οὐκ ἔστι. τί δ' ἄν μιν καὶ χρεὸς ὤρσεν / ὕστερον ἢ πρόσθεν, τοῦ μηδενὸς ἀρξάμενον, φῦν; / οὐτὸς ἢ πάμπαν πελέναι χρεῶν ἔστιν ἢ οὐχί.

l'assurdità concettuale della nozione di *nulla*²⁶, l'essere è necessariamente in senso assoluto. D'altro canto non è nemmeno in alcun modo possibile —continua la Dea— che dall'essere possa nascere un essere ulteriore accanto a quello che già è²⁷. Pertanto occorre concludere che l'essere è ed esiste da sempre: non c'è stato un momento in cui *non era* né potrà esservi un momento in cui *non sarà*. Ciò comporta l'assurdità non solo della ipotesi di un'origine dell'essere, ma anche di un suo venir meno o perire²⁸.

Dopo aver messo in luce come l'essere non possa né avere un'origine né risultare soggetto a dissoluzione, la Dea passa a dimo-

-
26. Sulla assurdità concettuale intrinseca nella nozione di *nulla* è incentrato per intero il fr. 7 (DK 28 B 7), ove la Dea obbliga il filosofo a tenere lontano il pensiero dalla via implicante la nozione di *nulla* (v. 2: ἀλλὰ σὺ τῆσδ' ἀρ' ὁδοῦ διζήσιος εἶργε νόημα) in quanto è necessariamente contrassegnata dalla assoluta impossibilità: infatti non è in alcun modo possibile far sì che siano le cose che non sono (v. 3: οὐ γὰρ μήποτε τοῦτο δαμῆι εἶναι μὴ ἔόντα). Su tale via tutto risulterebbe caratterizzato dalla totale insensatezza, riconducibile alla assurda ammissione della realtà del *nulla* e l'occhio apparirebbe incapace di osservare, l'orecchio coglierebbe solo un vano rimbombo, e la lingua, a sua volta, produrrebbe solo suoni privi di senso (vv. 4-5: ἄσκοπον ὄμμα καὶ ἠχῆσσαν ἀκουήν / καὶ γλώσσαν, ove, a mio giudizio l'aggettivo ἠχῆσσαν va riferito sia ad ἀκουή che a γλώσσα). Una simile interpretazione di questi versi è sostenuta da A. CAPIZZI, *Introduzione a Parmenide* (Laterza, Roma-Bari, 1975) 37-39. È opportuno altresì sottolineare che proprio nel fr. 7, come si evince dall'espressione κρῖναι λόγῳ del v. 5, la verità sulla autentica natura dell'essere non può venire ridotta ad una pura e semplice rivelazione: in relazione a tale verità il λόγος del filosofo gioca infatti un ruolo fondamentale.
27. Cfr. fr. 8, v. 12: οὐδέ ποτ' ἐκ τοῦ ἔοντος ἐφήσει πίστιος ἰσχύς γίνεσθαι τι παρ' αὐτό. Mi pare necessario accogliere l'emendamento proposto da Karsten ed accolto da Tarán (per le argomentazioni cfr. L. TARÁN, *op. cit.*, 95-102): ἐκ τοῦ ἔοντος invece del tradito ἐκ μὴ ἔοντος che non pare compatibile con il senso dell'argomentazione della Dea. In primo luogo essa infatti nega la possibilità che l'essere abbia origine dal non-essere; quindi deve venir negato come ugualmente impossibile che l'essere, o piuttosto un non meglio precisato "qualcosa" (τι) derivi dall'essere e sussista accanto a quest'ultimo. L'essere non può risultare principio ed origine di un altro essere, perché l'essere è necessariamente uno e coeso. Tale argomentazione appare in perfetta sintonia con quanto viene affermato subito dopo ai vv. 13-16: τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτ' ἄλλοσθαι ἀνήκε Δίκη χαλάσασα πέδησιν, / ἀλλ' ἔχει· ἡ δὲ κρίσις περὶ τούτων ἐν τῶιδ' ἔστιν / ἔστιν ἢ οὐκ ἔστιν. La nozione pura dell'ἔόν rende impossibile (impossibilità qui espressa dal fatto che Dike mantiene ben stretti i ceppi da cui l'essere è tenuto) il nascere (inteso come "venire all'essere") o il perire (nel senso di "venir meno in relazione all'essere" e quindi "non essere più") dell'essere.
28. Per tutta questa argomentazione esposta dalla Dea, cfr. fr. 8, vv. 19-21: πῶς δ' ἂν ἔπειτ' ἀπόλοιτο ἔόν; πῶς δ' ἂν κε γένοιτο; / εἰ γὰρ ἔγενετ', οὐκ ἔστι(ι), οὐδ' εἴ ποτε μέλλει ἔσεσθαι. / τὼς γένεσις μὲν ἀπέσβησται καὶ ἄπυστος ὄλεθρος.

strare come esso non sia divisibile. Anche questa proprietà è dedotta dalla nozione pura dell'essere: come infatti potrebbe essere divisibile l'ἔόν, vale a dire *ciò che solamente è* e non può essere altro da ciò che è? In che cosa potrebbe differenziarsi rispetto ad un ipotetico altro ἔόν? Infatti, sulla base del principio di identità che regge l'intera ontologia parmenidea, bisogna concludere che di τὸ ἔόν ce ne può essere *uno solo*. La differenza, secondo Parmenide, non può infatti esistere nell'ambito dell'essere e della verità, perché essa implica comunque una forma di non-essere. Per lo stesso principio non può esistere una molteplicità di enti: supponendo che essi esistano, in cosa sarebbero diversi l'uno dall'altro, se sono *solo ed esclusivamente essere*? In effetti la negazione della differenza implica in se stessa anche la negazione del vuoto, inteso come ciò che separerebbe tra loro i vari enti. Ciò appare evidente esaminando analiticamente i vv. 22-25 del fr. 8:

οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν, ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον
 οὐδέ τι τῆι μᾶλλον, τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι,
 οὐδέ τι χειρότερον, πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν ἑόντος.
 τῶι ζυνεχῆς πᾶν ἐστιν· ἐὸν γὰρ ἑόντι πελάζει.

L'affermazione della Dea secondo cui l'essere è indivisibile (οὐδὲ διαιρετόν ἐστιν) viene in effetti ricondotta al fatto che esso è tutto simile o uguale (ἐπεὶ πᾶν ἐστιν ὁμοῖον)²⁹, vale a dire senza distinzione e differenziazioni: dunque nell'essere non v'è la possibilità del vuoto, proprio perché l'ἔόν costituisce un πᾶν ὁμοῖον, intrinsecamente coeso. Di conseguenza l'essere è di necessità *uno ed unitario*, poiché in esso non può esistere la differenza, la quale implicherebbe in ogni caso una forma di non-essere³⁰.

29. Come giustamente osserva M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, CXLVIII, l'aggettivo ὁμοῖος "nel greco arcaico può valere tanto come 'eguale', quanto come 'simile'".

30. A mio avviso è proprio il fr. 8 a dimostrare come secondo la logica parmenidea l'essere sia necessariamente uno ed unitario. A tale proposito F. M. CORNFORD, *Plato and Parmenides* (Routledge, 1939 [rist. 1950]) 29, scrive giustamente: "such a being [*scil.* l'essere di Parmenide] cannot become or cease to be or change; such a unity cannot also be a plurality. There is no possible transition from the One-Being to the manifold and changing world which our senses seem to reveal".

La Dea continua affermando che nell'έόν non v'è una parte maggiore o inferiore (οὐδέ τι τῆι μᾶλλον [...] οὐδέ τι χειρότερον), cioè non vi sono differenti gradazioni di essere che impediscano a quest'ultimo di risultare intrinsecamente connesso e coeso (τό κεν εἴργοι μιν συνέχεσθαι), “ma tutto è pieno di essere” (πᾶν δ' ἔμπλεόν ἐστιν έόντος). Con questa espressione la Dea ribadisce la natura unitaria dell'essere che forma un tutto nel quale l'essere è presente sempre allo stesso livello e con la stessa intensità. Questo è il motivo per cui —come viene ancora ribadito subito dopo— l'essere è tutto connesso e coeso (τῶι ξυνεχές πᾶν ἐστιν), e ciò sta a significare esattamente che in esso non esiste nessuna forma di distinzione che possa separare l'originaria coesione dell'essere con se stesso: “l'essere infatti aderisce strettamente all'essere” (έόν γὰρ έόντι πελάζει)³¹, afferma in conclusione la Dea. Con il verbo πελάζειν Parmenide intende ribadire che nell'essere non è presente alcuna forma di differenza o di vuoto ed esso, dunque, non è in alcun modo frammentato. Solo l'essere è ed è necessariamente uno, unitario e coeso. In esso non può sussistere alcuna “interruzione” e, dunque, alcuna forma di pluralità. Esso è dunque *uno*, non certo nel senso che l'essere si identifica con l'*unità* e l'*uno*, bensì intendendo che esso è numericamente “*uno*”, cioè che l'unità e l'unicità sono proprietà specifiche dell'essere³².

Unità, coesione e indivisibilità si delineano, dunque, come proprietà direttamente desumibili e deducibili dalla nozione pura di essere. Pertanto non è possibile ammettere l'esistenza e la realtà di più enti, di più έόντα. In cosa infatti potrebbero risultare diversi fra

31. Tra le traduzioni possibili di questo verso, quella qui proposta mi sembra la più convincente. Così intende anche Untersteiner. È tuttavia anche plausibile la traduzione di Tarán: “for Being is in contact with Being”. Lo studioso interpreta l'espressione έόν γὰρ έόντι πελάζει nel senso dell'unità, indivisibilità e coesione dell'essere (cfr. L. TARÁN, *op. cit.*, 106-109). Meno convincente appare la traduzione di A. H. Coxon: “for Being is adjacent to Being”.

32. Su ciò cfr. ad esempio K. RIEZLER, *Parmenides* (Frankfurt a. M., 1934) 90: come giustamente sottolinea l'autore, il problema del poema di Parmenide non è l'έν, ma l'όν, al quale in un passo viene attribuito il predicato έν. Questa affermazione è ripresa da Untersteiner (cfr. *op. cit.*, XXXIII), il quale osserva che l'unità nel poema è solo un predicato dell'essere.

loro, se l'unica verità è che l'essere è? Non esistendo differenza all'interno dell'essere, si deve negare l'esistenza e la realtà del molteplice: esso non può non delinarsi come l'ambito dell'illusione e dell'inganno.

In base a tali considerazioni appare chiaro che l'attributo dell'*unità* in riferimento alla natura dell'essere va inteso come sinonimo di *identità*: l'essere è *uno* in quanto è necessariamente e totalmente *identico a se stesso*. Esso infatti permane in se stesso assolutamente immobile e privo di variazione.

L'immobilità viene esplicitamente attribuita all'essere nel fr. 8 al v. 26: l'essere è ἀκίνητον. È interessante sottolineare che tale proprietà viene messa in relazione subito dopo, ai vv. 27-28, con il fatto che l'essere è privo di inizio (ἄναρχον) e di fine (ἄπαυστον). Risulta dunque evidente che l'immobilità dell'ἔόν viene connessa da Parmenide alla sua natura imm modificabile e non soggetta in alcun modo al divenire: come infatti viene esplicitato subito dopo, l'essere, nella sua nozione pura, risulta del tutto esente da generazione e corruzione (γένεσις καὶ ὄλεθρος) e ad eliminare radicalmente tali concetti in relazione alla natura dell'essere è proprio la πίστις ἀληθής, vale a dire la vera ed autentica persuasione, cioè quella che deriva dalla auto-evidenza della nozione pura di essere, in base alla quale l'ἔόν è solo necessariamente *essere* e null'altro. Nei vv. 26-28 del fr. 8 viene dunque ribadita l'unità-identità dell'essere attraverso il concetto di immobilità, inteso come immutabilità³³.

Il punto di partenza risulta così coincidente con il punto di arrivo, come si afferma esplicitamente nel citato fr. 5: "è indifferente per me donde inizierò, giacché là farò di nuovo ritorno". La circolarità del ragionamento parmenideo è ribadita a più riprese proprio dal riferimento alla natura non soggetta a generazione e a corru-

33. Cfr. fr. 8, vv. 26-28: αὐτὰρ ἀκίνητον μεγάλων ἐν πείρασι δεσμῶν / ἔστιν ἄναρχον ἄπαυστον, ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος / τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν, ἀπῶσε δὲ πίστις ἀληθής. Secondo L. TARÁN, *op. cit.*, 109, "ἄναρχον ἄπαυστον constitute the consequences of the fact that Being is ungenerated and imperishable". Alla natura imm modificabile dell'essere è da ricondurre, in questo contesto, anche l'aggettivo ἀκίνητον.

zione dell'ἔόν³⁴. L'assoluta auto-identità, così, appare come la proprietà principale dell'essere e ad essa conduce necessariamente la via della verità. È proprio dalla nozione dell'auto-identità dell'essere che tutti gli attributi delineati nel fr. 8 sembrano dipendere. Alla conclusione della indifferenziabilità e della assoluta identità dell'ἔόν, la quale è a sua volta un punto di partenza, conduce la πίστις ἀληθής del v. 28, indubitabile e certa³⁵, in quanto auto-evidente poiché è il risultato della analisi del concetto astratto e puro di essere, implicante l'auto-identità di quest'ultimo.

Ai vv. 29-30 Parmenide delinea esplicitamente il carattere dell'auto-identità dell'essere, condizione in cui esso permane stabilmente:

ταυτόν τ' ἐν ταύτῳ τε μένον καθ' ἑαυτό τε κείται
χούτως ἔμπεδον αὔθι μένει

L'immobilità dell'essere, dunque, coincide di fatto con la sua assoluta auto-identità. Esso, continua Parmenide, è mantenuto nella fisicità di questa assoluta auto-identità dalla potente Necessità (κρατερὴ ... Ἀνάγκη) che lo vincola al limite che è proprio dell'essere e che lo circonda tutt'intorno³⁶. Tale limite è ciò che viene stabilito nell'assunto di partenza in base a cui l'essere è e non può in alcun modo non-essere. Si tratta dunque del limite che contraddistingue la natura del vero essere e che allude alla sua intrinseca completezza e per-

34. Parmenide nel fr. 8 per cinque volte ricava le proprietà dell'essere dal fatto che esso è ingenerato ed incorruttibile: al v. 3 (ὡς ἀγέννητον ἔόν καὶ ἀνώλεθρόν ἐστιν); ai vv. 13-14 (τοῦ εἶνεκεν οὔτε γενέσθαι / οὔτ' ὄλλυσθαι ἀνήκε Δίκη κ.τ.λ.); al v. 21 (τῶς γενεσις μὲν ἀπέσβησαι καὶ ἄπυστος ὄλεθρος); ai vv. 27-28, appena sopra analizzati (ἐπεὶ γένεσις καὶ ὄλεθρος / τῆλε μάλ' ἐπλάχθησαν); infine al v. 40 (γίγνεσθαι τε καὶ ὄλλυσθαι). La negazione dei concetti di *nascere* e *perire* in riferimento all'essere va ricondotta necessariamente alla analisi del concetto puro di τὸ ἔόν, *ciò che necessariamente è e non può non essere*.

35. Sostanzialmente simile mi sembra anche l'interpretazione di L. TARÁN (*op. cit.*, 113), il quale, in riferimento al termine πίστις, afferma che "only truth attained by reasoning can carry true conviction".

36. Cfr. fr. 8, vv. 30-31: κρατερὴ γὰρ Ἀνάγκη / πείρατος ἐν δεσμοῖσιν ἔχει, τό μιν ἀμφὶς ἔέργει. Se si considerano le divinità che vengono citate nella prima parte del poema, nel fr. 1 e nel fr. 8, vale a dire *Dike* ("Giustizia", fr. 1 v. 14 e fr. 8 vv. 13-15), *Ananke*

fezione. Come infatti viene affermato subito dopo, non è ammissibile che τὸ ἔόν sia ἀτελεύτητον, vale a dire, sulla base di quanto si è detto in precedenza, *incompleto*, ovvero *non compiuto in se stesso*. L'essere infatti, prosegue Parmenide, non necessita di alcunché: se avesse bisogno di qualcosa, l'ἔόν allora mancherebbe di tutto³⁷. Tale affermazione implica anche che l'essere è in se stesso intero e completo, e dunque unitario e non molteplice. Infatti i diversi enti dovrebbero necessariamente avere in se stessi qualcosa che li differenzerebbe fra loro, ma in questo caso ciò che apparterrebbe specificamente a ciascun singolo ente mancherebbe in un altro, il che contravverrebbe alla nozione della natura completa, compiuta e perfetta dell'essere. Ecco allora spiegato il motivo per cui, se l'ἔόν avesse bisogno di altro, allora risulterebbe privo di tutto: esso verrebbe meno alla sua propria natura e non sarebbe più ἔόν. È proprio il pensiero a mostrare la natura unitaria e coesa dell'essere. Entro questa prospettiva il vero pensiero, vale a dire il pensiero che pensa in modo puro ed originario l'essere, è identico al suo oggetto. Ciò appare chiaro se si prende in considerazione il notissimo v. 34 del fr. 8:

ταὐτὸν δ' ἔστι νοεῖν τε καὶ οὐνεκεν ἔστι νόημα

La traduzione più soddisfacente dal punto di vista sia filologico sia filosofico è: “il pensare e ciò in virtù del quale è il pensiero sono lo

(“Necessità”, fr. 8 vv. 30-31) e *Moirai* (“Destino”, fr. 8 vv. 37-38), si comprende come Parmenide intenda distinguere, rispetto all'inconsistente dimensione della *doxa*, la natura ineludibile, vincolante e necessaria della verità concernente l'essere. Nella sezione del poema dedicata alla *doxa*, in effetti, solo nel fr. 10 (DK 28 B 10) v. 6-7 si fa cenno ad una *ananke* che regge la struttura fissa del cielo. Questa *ananke*, in effetti, non può essere considerata come una forma di necessità assolutamente vincolante per il pensiero e dunque non può in ogni caso venir identificata, in base alla prospettiva parmenidea, con la “potente *Ananke*” (κρατερὴ ... Ἀνάγκη) che tiene fermo l'essere nella sua assoluta immobilità ed immutabile auto-identità. Proprio in quanto fa parte della dimensione della *doxa*, l'*ananke* del cielo è una *ananke doxastica* e meramente apparente, perciò non può risultare *autentica e reale* come invece l'*Ananke* dell'essere, autenticamente incontrovertibile ed assolutamente necessaria per il pensiero.

37. Cfr. *ibid.* v. 33: ἔστι γὰρ οὐκ ἐπιδευέξ ἔόν δ' ἄν παντὸς ἐδεῖτο.

stesso”³⁸. Il senso del frammento appare palese, se si parte dal presupposto che con il termine *ἔόν* Parmenide si riferisce alla nozione pura di essere, ovvero al pensiero che considera l’essere in se stesso. La realtà per Parmenide non è il suo mero manifestarsi materiale, ma è ciò che di essa viene rivelato dal pensiero. È proprio quest’ultimo ad indicare la via, la *ὁδός* verso la verità, proprio perché è *solo* nel pensiero che l’essere si manifesta per quello che è, vale a dire nella sua perfetta ed assoluta auto-identità. Il pensiero rivela a sua volta la sua identità con l’essere e la verità è il disvelarsi di ciò che è insito nel concetto puro di essere. L’autentico oggetto del pensiero può solo identificarsi con ciò che è l’oggetto del νόημα in senso autentico: vale a dire l’essere che è ed è identico a se stesso. In quale altra dimensione infatti l’essere manifesta la sua vera natura, se non nel pensiero che lo concepisce nella sua natura originaria ed autentica? Il pensiero esprime la nozione pura di essere anche in senso logico-proposizionale, nella definizione dell’*ἔόν* come *ciò che è e non può non-essere*. In questa prospettiva appare chiaro il significato dei vv. 35-36 del fr. 8:

οὐ γὰρ ἄνευ τοῦ ἔόντος, ἐν ᾧ πεφατισμένον ἔστιν,
εὐρήσεις τὸ νοεῖν

Il pensiero pensa l’essere espressamente come “*ciò che è*”, ed è proprio nel concetto puro di essere che il *νοεῖν* si identifica con l’*ἔόν*: “infatti senza l’essere, in cui è espresso, non troverai il pensiero”³⁹. Quindi è nel pensare che si manifesta l’autentica natura dell’essere,

38. L’interpretazione del verso dipende dal modo in cui si intende οὐνεκεν. La congiunzione ἔνεκα può indicare la causa o il fine. Considerato che al v. 32 (due versi prima rispetto a quello qui preso in esame) il valore è sicuramente causale, pare piuttosto improbabile che qui la stessa espressione sia impiegata con senso finale. In questo secondo caso, comunque, la traduzione sarebbe: “lo stesso è pensare e ciò in vista di cui è il pensiero”. Dal punto di vista esegetico-filosofico anche questa ultima traduzione appare in effetti plausibile, se si intende la nozione pura di essere come il fine cui deve mirare il pensiero per essere autenticamente tale. In senso finale sembra interpretare Simplicio che ci ha tramandato il verso. Cfr. SIMPLICIO, *In Phys.* 87, 17-18: ἔνεκα γὰρ τοῦ νοητοῦ, ταῦτόν δὲ εἰπεῖν τοῦ ὄντος, ἐστὶ τὸ νοεῖν τέλος ὄν αὐτοῦ.

39. Una particolare, e piuttosto macchinosa, interpretazione dei vv. 34-36 del fr. 8 è stata proposta da L. TARÁN, *op. cit.*, 120-128. Lo studioso prende le mosse dalla

perché quest'ultimo può essere intuito e colto nella sua autenticità solo nel pensiero. Essere e pensiero, in effetti, secondo quanto afferma Parmenide subito dopo ai vv. 36-37, risultano un'unica e medesima cosa, poiché “non v'è né vi sarà mai null'altro al di fuori dell'essere”:

[...] οὐδὲν γὰρ <ἡ> ἔστιν ἢ ἔσται
ἄλλο πάρεξ τοῦ ἔόντος

Il γάρ suggerisce il forte legame logico-concettuale con ciò che è stato appena affermato, tanto che questa proposizione risulta di fatto come un chiarimento rispetto a quanto precedentemente detto: solo unitamente all'essere è possibile trovare il pensiero autentico, che è espresso nella nozione pura di ἔόν, perché nulla può *essere* al di fuori dell'*essere*. Al contempo l'affermazione secondo cui nulla vi può essere al di fuori dell'ἔόν è la prova del fatto che l'essere è *uno*⁴⁰. Se esistesse una pluralità di enti, occorrerebbe postulare l'esistenza di qualcosa oltre all'essere: perlomeno dovrebbe sussistere la differenza fra i vari ἔόντα, ma, come la Dea rivela a Parmenide, nient'altro è al di fuori dell'essere. Entro tale prospettiva appare chiaro il senso dei versi (37-38) immediatamente successivi:

[...] ἐπεὶ τό γε Μοῖρ' ἐπέδησεν
οὔλον ἀκίνητόν τ' ἔμμεναι

convinzione che Parmenide non avrebbe mai sostenuto l'identità di essere e pensiero (egli infatti traduce il fr. 3: “for the same thing can be thought and can exist”, traduzione che da un punto di vista filosofico non mi pare fornisca un senso soddisfacente, anche in considerazione del significato complessivo della ontologia parmenidea). Tarán pertanto traduce i versi in questione: “It is the same to think and the thought that [the object of thought] exists, for without Being, in what has been expressed, you will not find thought”. Mi pare che tale traduzione sia di fatto finalizzata alla negazione dell'identità di essere e pensiero in Parmenide.

40. Sul fatto che l'essere in Parmenide sia *uno*, assai rilevanti mi sembrano le considerazioni di E. HEITSCH, *Parmenides: Die Fragmente*. Herausgegeben, übersetzt und erläutert (Heimeran, München, 1974 [Zürich 1995³]) in particolare 173.

Essi rappresentano la prova oggettiva del monismo ontologico assoluto di Parmenide: nient'altro è ed esiste al di fuori dell'ἔόν, "poiché la Moira lo costrinse ad essere tutto intero ed immobile". Qui la "Moira" va intesa come il vincolo interno in base al quale l'essere permane quello che è. Gli aggettivi οὔλον e ἀκίνητον in riferimento all'ἔόν sottolineano e precisano ulteriormente due specifici aspetti della ontologia monistica parmenidea: οὔλον è il termine con cui viene ribadita l'unità e la interezza dell'essere, in quanto una molteplicità di enti implicherebbe la negazione del carattere οὔλον dell'essere: esso non è "frammentabile" in una pluralità che implicherebbe l'esistenza di qualcosa oltre all'essere; dal canto suo, l'aggettivo ἀκίνητον delinea l'assoluta immobilità dell'essere e dunque la sua immutabilità che implica in se stessa la nozione di auto-identità. In sostanza, con questi due aggettivi, Parmenide sintetizza l'intera sua teoria circa la natura autentica dell'ἔόν.

Tutta la prima parte del fr. 8, cioè quella analitica dedicata alla delineazione della natura dell'essere attraverso i suoi predicati, appare a tutti gli effetti rivolta alla delineazione di un monismo ontologico radicale ed assoluto.

5. L'UNIVERSO DELLA DOXA COME REGNO DELLA CONTRADDIZIONE E DELL'ILLUSORIETÀ RISPETTO ALLA RAZIONALITÀ ASSOLUTA DELLA VERITÀ

Sempre nel fr. 8, dopo aver ribadito il carattere unitario e immutabile dell'essere, Parmenide incomincia a delineare sistematicamente anche la sua concezione della dimensione *doxastica* entro la quale vivono quegli esseri umani che intendono spiegare il divenire e la molteplicità dell'universo fenomenico. Essi, che vengono indicati con l'appellativo di "mortali" (βροτοί), cercano di spiegare il divenire, non riuscendo a cogliere nella nozione pura dell'essere la vera natura di *ciò che è e non può non essere*. I mortali sono di fatto prigionieri di una realtà illusoria che essi stessi sembrano in certo modo aver plasmato: è il mondo doxastico-fenomenico in cui ogni cosa appare contraddittoria in quanto destinata ad un incessante divenire.

Subito dopo aver ribadito la natura unitaria ed immutabile dell'essere, la Dea afferma che "per questo motivo", vale a dire per

l'unità ed immutabilità dell'essere, "sarà mero nome tutto ciò che i mortali stabilirono convinti che fosse vero"⁴¹. I "meri nomi", o meglio ancora le "mere parole" (ben diverse dai *σήματα* dell'essere) sono quelle che si riferiscono ai concetti illusori del mondo doxastico, come "nascere e perire, essere e non essere, cambiare luogo e mutare di intensità luminosa"⁴². Si tratta, in sostanza, di espressioni con cui vengono solitamente indicati la mutabilità e il divenire delle cose. Tutte queste espressioni sono in realtà vuote parole che non conducono ad alcuna corrispettiva realtà autentica. Esse riflettono una concezione del reale illusoria e inautentica, proprio perché contravengono al carattere di unità ed immutabilità della vera realtà, dedotto dalla nozione pura di essere. Alla realtà illusoria dei mortali, in cui tutto è divenire e mutamento incessante, Parmenide contrappone l'auto-identità assoluta e la natura perfetta ed immobile dell'essere. L'essere, infatti, è delimitato da un confine estremo che lo rende compiutamente perfetto da ogni parte e prospettiva⁴³. È proprio in questo senso che l'essere è paragonato "alla massa di una sfera ben rotonda, perfettamente bilanciata a partire dal centro in ogni sua parte"⁴⁴. Con tale immagine vengono sottolineate la compiutezza, l'unità e l'uniformità dell'essere, proprietà implicite nella sua assoluta auto-identità. È infatti necessario, spiega ancora la Dea a Parmenide, che l'ἔόν sia uniforme: non può esservi qui una parte più grande o là una parte più piccola⁴⁵. L'autentica natura dell'essere è

41. Cfr. fr. 8 vv. 38-39: τῶι πάντ' ὄνομα(α) ἔσται, / ὅσα βροτοὶ κατέθεντο πεποιθότες εἶναι ἀληθῆ.

42. Cfr. *ibid.* vv. 40-41: γίγνεσθαί τε καὶ ὄλλυσθαι, εἶναι τε καὶ οὐχί, / καὶ τόπον ἀλλάσσειν διὰ τε χροᾶ φανὸν ἀμείβειν. L'ultima parte del verso si riferisce con ogni probabilità alla luna e forse anche ai pianeti, la cui esistenza, movimento e mutamento di luminosità, secondo la prospettiva parmenidea, sono da ricondurre all'ambito della *doxa*.

43. Cfr. *ibid.* vv. 42-43: αὐτὰρ ἐπεὶ πείρας πύματον, τετελεσμένον ἐστί / πάντοθεν. L'espressione τετελεσμένον πάντοθεν allude all'essere come tutto ed al contempo come intero che di fatto è in sé compiutamente perfetto.

44. Cfr. *ibid.* vv. 43-44: εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκωι, / μεσόθεν ἰσοπαλές πάντη. L'aggettivo ἰσοπαλές suggerisce l'immagine di una perfetta uniformità derivante da un identico peso ed equilibrio in ogni parte dell'essere.

45. Cfr. *ibid.* vv. 44-45: τὸ γὰρ οὔτε τι μείζον / οὔτε τι βαιότερον πελέναι χρεόν ἐστί τῆι ἢ τῆι. Con questi versi Parmenide intende sottolineare e ribadire in modo chiaro la natura assolutamente uniforme dell'essere.

caratterizzata dalla assoluta uniformità. Ogni concetto (come ad esempio la pluralità e la differenza) che contravvenga a tale nozione, non ha nulla a che fare con la verità e con l'essere. Infatti, continua la Dea, “non v'è neppure qualcosa che lo faccia cessare di mantenersi uguale”⁴⁶.

La natura assolutamente uniforme ed unitaria dell'έόν appare ulteriormente confermata dai vv. 47-49, gli ultimi del fr. 8 che si riferiscono ancora all'essere. Qui Parmenide afferma che non è possibile che da una parte vi sia una quantità maggiore (τῆι μάλλον) e da un'altra una quantità minore di essere (τῆι δ' ἥσσον), dal momento che l'essere è tutto inviolabile (πᾶν ... ἄσυλον)⁴⁷: esso infatti, continua la Dea, permane *uguale a se stesso* da ogni punto di vista nello stesso modo nei propri limiti⁴⁸. I confini che delimitano la natura dell'essere sono le sue specifiche proprietà: unità ed auto-identità, dedotte dalla nozione pura di essere.

Alla dimensione entro cui regna sovrano il principio di identità nella sua assoluta auto-evidenza si contrappone radicalmente l'ambito illusorio del mondo della mera apparenza. Incolmabile risulta dunque la cesura tra la verità e l'apparenza. Si tratta di due diverse dimensioni non conciliabili tra loro. Su ciò Parmenide è estremamente chiaro: la via che concerne la verità cessa laddove ha inizio la

46. Cfr. *ibid.* vv. 46-47: οὔτε γὰρ οὐ τεον ἔστι, τό κεν παύοι μιν ἰκνεῖσθαι / εἰς ὁμόν. Come suggerito da Untersteiner (*op. cit.*, CLXII nota n. 175), che riprende un'ipotesi di Diels, ritengo che nel v. 46 occorra leggere οὐ τεον invece di οὐκ ἔόν, che è a sua volta una correzione di οὔτε ἔόν tradito da Simplicio (cfr. *In Phys.* 146, 19). Per quanto riguarda la traduzione di ἰκνεῖσθαι εἰς ὁμόν, la traduzione letterale sarebbe: “giungere all'uguale”, da qui il senso di “mantenersi identico”.

47. Cfr. *ibid.* vv. 47-48: οὐτ' ἔόν ἔστιν ὅπως εἴη κεν ἔόντος τῆι μάλλον τῆι δ' ἥσσον, ἐπεὶ πᾶν ἔστιν ἄσυλον. L'aggettivo ἄσυλος (da α- privativo e σύλη ο σῦλον “risarcimento” o “preda, bottino”) significa letteralmente “non soggetto ad essere depredata”, da qui il senso di “che non può essere privato di qualcosa”, dunque “inviolabile”. In effetti nella concezione parmenidea dell'essere, come sinora si è visto, l'έόν risulta sempre identico a se stesso senza alcuna possibilità di decremento o aumento. Proprio perché non vi può essere altro al di fuori dell'έόν e della sua assoluta auto-identità, necessariamente non vi può essere una molteplicità di ἔόντα, che, implicando la frammentazione dell'essere, lo “priverebbero” della sua originaria ed assoluta unità, proprietà intrinseca, come si è visto, alla nozione pura di essere.

48. Cfr. *ibid.* v. 49: οἷ γὰρ πάντοθεν ἴσον, ὁμῶς ἐν πείρασι κύρει. Con questo verso, stando ai frammenti in nostro possesso, si conclude la parte del poema dedicata all'essere ed

via illusoria della *doxa*⁴⁹. Essere ed apparire risultano così definitivamente scissi tra loro⁵⁰: ciò che per il pensiero è auto-evidente e necessario sembra venire negato dall'apparenza del divenire delle cose. Ma se il divenire si contrappone alla verità dell'auto-identità dell'essere, che cosa è di fatto il divenire? A tale domanda Parmenide non sembra aver dato una risposta diretta. Egli ha considerato piuttosto il problema secondo un'altra prospettiva: da dove o da cosa ha origine il divenire? Sulla base della risposta a tale domanda, Parmenide, come vedremo, trova una soluzione anche al problema della natura del divenire, soluzione che consiste nel considerare il mondo fenomenico come la dimensione illusoria della mera apparenza. Il filosofo, dal canto suo, deve conoscere la natura di tale dimensione per non farsi irretire dalla sua apparente plausibilità.

6. L'APPARENTE PLAUSIBILITÀ DELLE DOXAI DEI MORTALI

Per tre volte nel corso del poema, stando ai frammenti conservati, Parmenide per bocca della Dea sottolinea la necessità per il filosofo di conoscere non solo la via della verità autentica concernente l'essere, bensì anche quella della *doxa*.

Per la prima volta, alla fine del fr. 1 (vv. 28-32), la Dea dichiara:

[...] χρεῶ δέ σε πάντα πυθέσθαι
 ἤμὲν ἀληθείης εὐκκλέος ἀτρεμῆς ἤτορ
 ἡδὲ βροτῶν δόξας, ταῖς οὐκ ἔνι πίστις ἀληθῆς.
 ἀλλ' ἔμπηξ καὶ ταῦτα μαθήσῃ, ὡς τὰ δοκοῦντα
 χρῆν δοκίμως εἶναι διὰ παντὸς πάντα περῶντα.

alla verità. Da questo punto in poi Parmenide prende in esame l'ambito della *doxa*.

49. A conferma della inconciliabile separazione tra le due vie e del fatto che laddove finisce la via che ha per oggetto la verità, incomincia quella della *doxa*, si tenga presente il modo in cui Parmenide nel fr. 8, ai vv. 50-52, introduce il discorso concernente la *doxa*: ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἡδὲ νόημα / ἀμφὶ ἀληθείης: δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας / μάνθανε. La Dea afferma precisamente che Parmenide deve apprendere le opinioni dei mortali proprio a partire da dove si conclude il discorso sulla verità (ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ... δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας μάνθανε). Su questi versi comunque torneremo più dettagliatamente in seguito.

50. Giustamente P. A. Meijer nella prefazione al suo già citato volume *Parmenides Beyond the Gates* cit., scrive: "absolute Being for Parmenides seems to have nothing to do with our world" (XIV).

Il filosofo deve dunque conoscere non solo la dottrina concernente l'autentica ed immutabile natura dell'essere, vale a dire il "cuore saldo" stesso della "ben rotonda verità" (l'espressione con cui viene indicata la natura circolare della verità concernente l'essere)⁵¹, bensì anche le *doxai* dei mortali (βροτῶν δόξας), nelle quali non è presente quella credibilità che solo la verità autentica può fornire (ταῖς οὐκ ἐν πίστις ἀληθείης).

Tutto il senso della seconda parte del poema, dedicata, come è noto, alla *doxa*, potrebbe venire sintetizzato dai vv. 31-32 sopra citati del fr. 1: ancora per bocca della Dea, Parmenide afferma che il filosofo dovrà imparare che le cose che appaiono (τὰ δοκοῦντα) devono avere in origine il carattere di una plausibilità (δοκίμως εἶναι) apparentemente onnipervasiva (διὰ παντός πάντα περῶντα)⁵². La plausibilità o verosimiglianza della via della *doxa* è riconducibile alla sua *apparente* coerenza, che riguarda ogni ambito dell'universo sensibile: per questo il filosofo deve conoscere ed imparare anche le nozioni illusorie insite nelle opinioni dei mortali. Solo così egli potrà guardarsi dalla loro apparente plausibilità e non rischierà di farsi ingannare confondendo l'apparente con il vero.

La seconda volta in cui la Dea sottolinea la necessità per il filosofo di conoscere l'illusoria dimensione della *doxa* è nel fr. 8, ai vv. 50-52:

ἐν τῷ σοι παύω πιστὸν λόγον ἢ δὲ νόημα
ἀμφὶς ἀληθείης δόξας δ' ἀπὸ τοῦδε βροτείας
μάνθανε κόσμον ἐμῶν ἐπέων ἀπατηλὸν ἀκούων.

51. La variante ἀληθείης εὐπειθέος ("verità persuasiva") invece di ἀληθείης εὐκυκλέος ("verità ben rotonda") non mi pare accettabile, non solo in quanto risulta *lectio facilior*, come osserva L. TARÁN, *op. cit.*, 16-17, ma soprattutto in considerazione della pregnanza semantica e filosofica che, nell'ottica parmenidea, assume εὐκυκλής, aggettivo che, non a caso, ricorre nuovamente —nella forma εὐκυκλος— al v. 43 del fr. 8, per descrivere la natura dell'essere paragonato alla massa di una ben rotonda sfera (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω).

52. L'interpretazione qui proposta dei vv. 31-32 del fr. 1 mi sembra sostanzialmente in sintonia con quella proposta da L. TARÁN, *op. cit.*, 9, per la traduzione, e 211 segg. per l'interpretazione ed il commento. Non mi sembra necessario correggere δοκίμως con δοκιμῶσ(αι) come propone Diels.

Con questi versi viene definitivamente chiarito che il pensiero autentico che concerne la verità è assolutamente inconciliabile con la dimensione dell'apparenza: la verità finisce dove incominciano le opinioni dei mortali. Quello che qui preme sottolineare è il dovere del filosofo di imparare le opinioni dei mortali, dovere che è palesemente espresso dall'imperativo μάθανε. Anche qui la Dea chiarisce il motivo per cui il filosofo deve imparare le *doxai*: “da questo punto in poi impara le opinioni dei mortali, ascoltando l'ingannevole ordine delle mie parole”. Le *doxai* umane, dunque, devono essere conosciute dal filosofo, poiché esse sembrano verosimili e plausibili in quanto appaiono coerenti fra loro, tanto da presentare un ordine (κόσμον) *apparentemente* coerente, mentre in realtà tale ordine è solo illusorio ed ingannevole (ἀπατηλόν)⁵³. Entro questa prospettiva risulta dunque evidente che la seconda parte del poema di Parmenide non può contenere alcuna dottrina positiva. Pertanto tutto ciò che la Dea afferma a partire dal v. 52 del fr. 8 fa parte delle opinioni dei mortali, nelle quali, come si è visto, non v'è autentica πίστις; in esse v'è unicamente un'apparente plausibilità che può indurre solo in errore.

Alla fine del fr. 8, ai vv. 60-61, la Dea sottolinea per la terza volta, e probabilmente nel modo più chiaro, la necessità per il filosofo di conoscere l'illusorio ordinamento doxastico:

τόν σοι ἐγὼ διάκοσμον εἰκότα πάντα φατίζω,
ὥς οὐ μή ποτέ τις σε βροτῶν γνώμη παρελάσσει.

Il senso dei due versi è chiaro: “io ti espongo l'ordinamento [*si intenda*: delle βροτῶν δόξαι], in ogni aspetto verosimile, perché mai al-

53. Giustamente P. A. MEIJER, *op. cit.*, 210, sottolinea come l'aggettivo ἀπατηλόν rappresenti la “counterpart” dell'aggettivo πιστόν, allo stesso modo in cui λόγον va considerato come la “counterpart” dell'espressione κόσμον ἐμῶν ἐπέων. In effetti l'aggettivo ἀπατηλός, proprio in quanto connesso al sostantivo ἀπάτη (“inganno”, da cui anche “frode”, “tradimento”, “astuzia”, “artifizio”), indica propriamente ciò che è in grado di provocare inganno attraverso l'illusione.

cuna concezione dei mortali ti possa fuorviare”⁵⁴. Qui si afferma che il filosofo deve conoscere la struttura di tutto il sistema delle *doxai* per non venire da esse ingannato. Queste ultime in effetti configurano un mondo illusorio che non è in alcun modo conciliabile con l’adamantina e indubitabile logica del principio di identità. Eppure le *doxai* per via della loro apparente plausibilità e coerenza possono irretire il filosofo. Quest’ultimo, per comprendere la loro natura ingannevole, deve conoscere gli apparenti ed illusori principi formali e strutturali su cui esse poggiano. A tale esplicazione sono dedicati i vv. 53-59 del fr. 8. In essi la Dea spiega esplicitamente a Parmenide quali siano i presupposti fondamentali da cui dipendono le *doxai* dei mortali e chiarisce al contempo quale sia l’errore in cui essi sono incorsi.

μορφὰς γὰρ κατέθεντο δύο γνώμας ὀνομάζειν·
τῶν μίαν οὐ χρεῶν ἔστιν - ἐν ᾧ πεπλανημένοι εἰσίν

I versi vanno, a mio avviso, così intesi: “infatti essi decisero”⁵⁵ di nominare due forme, delle quali una⁵⁶ non v’è necessità <di porre> —

54. Secondo L. TARÁN (*op. cit.*, in particolare 226-227 nota n. 59) πάντα va riferito a διάκοσμον: in questo caso la traduzione sarebbe: “io ti espongo tutto il verosimile ordinamento...”. È poi opportuno sottolineare che il verbo παρελεύω ha due possibili significati: a) “passare oltre”, da cui il significato di “superare”; b) “spingere di lato”, da cui il senso di “allontanare dalla via, fuorviare”. Nella traduzione qui proposta si è preferito tradurre con il significato b). Così interpreta ad esempio UNTERSTEINER, *op. cit.*, CLXXIX, nota n. 46. Il senso complessivo, comunque, non cambia in modo rilevante: la Dea qui mette in guardia il filosofo dalle opinioni dei mortali che con la loro apparente plausibilità possono fuorviare o persuadere surrettiziamente colui che persegue la verità.

55. Sul significato dell’espressione κατέθεντο γνώμας si veda M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, CLXX ed *ibid.* n. 11. Cfr. inoltre la nota al testo greco edito da D. O’Brien nel volume a cura di P. AUBENQUE, *Études sur Parménide*, vol. I (Vrin, Paris, 1987): κατέθεντο γνώμας=“ils ont pris la décision” (cfr. *ibid.* 44, nota al v. 53). Occorre inoltre segnalare che il termine μορφαί può anche avere qui il senso di “elementi costitutivi” delle cose.

56. Non mi pare decisiva l’argomentazione di L. Tarán (cfr. *op. cit.*, 217-220), secondo il quale non è possibile intendere l’espressione τῶν μίαν nel senso di “una delle quali”, giacché in questo caso il greco avrebbe richiesto ἑτέρην invece di μίαν. Egli dunque conclude: “A better interpretation of the clause consists in giving the numerical meaning to μίαν which is the only one possible here: “a unity” (“one” in the sense of a unity of the two μορφαί)” (220). L’interpretazione proposta da Tarán mi sembra piuttosto forzata dal punto di vista testuale, ed inoltre è possibile intendere μίαν come chiara precisazione del fatto che “una sola” di queste due forme è assolutamente im-

è proprio in questo che <i mortali> sono caduti in errore”. Gli uomini si sono ingannati poiché hanno stabilito due “forme” o due “elementi” originari dai quali dovrebbe derivare la molteplicità delle cose, ma una di queste due μορφαί non è necessario porla, e dunque, secondo la ferrea logica su cui si basa la via della verità, non deve essere posta⁵⁷. Di conseguenza non v'è spazio per alcuna forma di dualismo nell'ambito della dottrina sulla verità. Ma in che senso la Dea afferma che una delle due “forme” originarie non deve essere posta? La risposta è contenuta nel senso complessivo dei versi immediatamente successivi, ove dalla Dea viene affermato che i mortali hanno concepito queste due μορφαί come una coppia di principi originari opposti, ben distinti e separati fra loro⁵⁸: “da un lato il fuoco etereo (αἰθέριον πῦρ) della fiamma, mite e molto leggero, ovunque identico a se stesso, ma non identico all'altro”⁵⁹. A tale “forma” caratterizzata dalla luminosità, leggerezza e auto-identità viene contrapposta quella corrispondente alla notte, le cui caratteristiche specifiche sono esattamente opposte rispetto a quelle del fuoco: la notte è infatti oscura, di natura densa e pesante⁶⁰. Si potrebbe dire che la ἀδαῖς νύξ viene

possibile, cioè quella che, come vedremo, risulta una mera negazione dell'altra. L'affermazione della Dea secondo cui uno dei due principi *non deve* essere posto, è sufficiente di per se stessa a negare il punto di partenza stesso del dualismo su cui è fondata la *doxa*.

57. Giustamente P. A. Meijer nel suo studio *Beyond the Gates* cit., 207, osserva: “Parmenides asserts in fr. 8, 53-54 that the positing of Forms never has anything to do with logical necessity which would involve Being”. Tuttavia l'autore giunge a conclusioni che non mi paiono compatibili con la dottrina parmenidea: egli infatti ritiene che la dimensione della *doxa* abbia comunque una certa forma di validità conoscitiva, benché non comparabile con la verità assoluta propria dell'essere.
58. Questo è in sostanza, a mio avviso, il significato dei vv. 55-56 del fr. 8: τάντια δ' ἐκρίναντο δέμας καὶ ἡμάτ' ἔθεντο / χωρὶς ἀπ' ἀλλήλων. Le due μορφαί, stando a quanto afferma la Dea nei versi immediatamente seguenti, in effetti vengono concepite come principi opposti e contrari fra loro. Accolgo qui la correzione τάντια per ἀντία, proposta da Diels e Kranz, e oggi quasi da tutti accolta.
59. Cfr. fr. 8 vv. 56-58: τῆ μὲν φλογὸς αἰθέριον πῦρ, / ἥπιον ὄν, μέγ' [ἀραιὸν] ἐλαφρόν, ἔωστῶι πάντοσε τωῦτόν / τῶι δ' ἑτέρωι μὴ τωῦτόν. L'aggettivo ἀραιόν è con ogni probabilità una glossa entrata nel testo ed è da espungere. Su ciò si veda M. UNTERSTEINER, *op. cit.*, CLXXIV nota n. 28 e 152-153; cfr. inoltre in P. AUBENQUE (ed.), *Études sur Parménide* cit., vol. I, 59 commento al v. 57.
60. Cfr. *ibid.* vv. 58-59: ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό / τάντια νύκτ' ἀδαῖ, πυκινὸν δέμας ἐμβριθές τε. Con l'espressione ἀτὰρ κάκεινο κατ' αὐτό τάντια la notte viene a tutti gli effetti presentata come principio opposto rispetto al fuoco.

caratterizzata in opposizione all' αἰθέριον πῦρ. La ἄδαῆς νύξ non sembra possedere una connotazione autonoma, bensì consiste come opposto dell' αἰθέριον πῦρ. È dunque la μορφή della ἄδαῆς νύξ a risultare assolutamente priva di senso nella prospettiva ontologica di Parmenide: tale principio infatti si delinea soltanto come mera negazione dell'altro. Ponendo un principio che è connotato puramente e semplicemente come mero *opposto e contrario* all'αἰθέριον πῦρ, gli esseri mortali sono caduti in errore. Il concetto stesso di differenza, nell'ottica parmenidea, appare, in effetti, necessariamente falso ed illusorio. L'ἄδαῆς νύξ, che è connotata solo come opposto rispetto all'αἰθέριον πῦρ, si delinea come pura differenza, ovvero come non-identità rispetto a ciò che è auto-identico.

In base alle parole della Dea, dunque, i mortali sarebbero incorsi nell'errore perché avrebbero introdotto un principio la cui natura si delinea come negazione della auto-identità. Pertanto ogni forma di molteplicità e ogni concezione implicante la molteplicità sono per Parmenide riconducibili ad un originario dualismo, i cui termini fondamentali si contrappongono come l'uno la negazione dell'altro, in quanto l'uno è concepito come l'opposto dell'altro. L'errore dei mortali consiste dunque nel presupporre un originario dualismo (o dualità) il cui unico scopo è quello di dare un fondamento al concetto di *differenza*.

L'universo della *doxa*, fondato sull'opposizione di due principi contrari, si delinea così come l'ambito dell'errore e dell'illusione. A tale proposito illuminanti risultano i versi del fr. 9 (DK 28 B 9), ove viene ulteriormente chiarita la natura delle due μορφαί originarie:

αὐτὰρ ἐπειδὴ πάντα φάος καὶ νύξ ὀνόμασται
καὶ τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις ἐπὶ τοῖσι τε καὶ τοῖς,
πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου
ἴσων ἀμφοτέρων, ἐπεὶ οὐδετέρωι μέτα μηδέν.

Qui viene ulteriormente chiarita la natura del dualismo su cui risultano fondate le opinioni dei mortali: dato che tutte le cose sono state nominate φάος (“luce”) e νύξ (“notte”) e sono state specificamente conformate alle caratteristiche e proprietà di questi due principi (τὰ κατὰ σφετέρας δυνάμεις), tutto risulta pieno nello stesso tempo di

luce e di notte oscura (πᾶν πλέον ἐστὶν ὁμοῦ φάεος καὶ νυκτὸς ἀφάντου); di conseguenza tutto risulta ricolmo nello stesso tempo dell'uno e dell'altro principio, di entrambi in maniera uguale (ἴσων ἀμφοτέρων), proprio perché non v'è nulla che non appartenga a nessuno dei due (ἐπεὶ οὐδετέρωι μετὰ μηδέν), vale a dire tutto va ricondotto ai due principi⁶¹. Il senso complessivo di questi versi appare, a mio avviso, chiaro prendendo in esame le parole che Simplicio nel suo commento alla *Fisica* di Aristotele scrive dopo averli citati⁶². Egli riporta questi versi per dimostrare che Parmenide ha posto, nell'ambito della dimensione fenomenica, due principi fra loro opposti: proprio in considerazione del fatto che non v'è nulla che non appartenga né all'uno né all'altro (εἰ δὲ μηδετέρω μετὰ μηδέν), risulta manifesto (δηλοῦται) che entrambi sono principi (καὶ ὅτι ἀρχαὶ ἄμφω) ed al contempo che sono opposti (καὶ ὅτι ἐναντία).

Entro la prospettiva illusoria ed erronea dei mortali, ogni aspetto della dimensione fenomenica viene spiegato, dunque, come combinazione dei due principi originari che, appunto, risulterebbero così perfettamente bilanciati tra loro (a questo allude probabilmente l'espressione ἴσων ἀμφοτέρων). Ai due principi *luce* e *notte* si deve probabilmente ricondurre la stessa differenziazione dei sessi, alla quale fanno esplicito riferimento i fr. 12, 17 e 18 (DK 28 B 12, 17, 18), ovvero circa un terzo di tutti i versi che ci sono stati tramandati della seconda parte del poema di Parmenide⁶³. In base a tali fram-

61. Seguo qui l'interpretazione proposta, tra gli altri, da L. TARÁN, *op. cit.*, 163-164, ove l'autore espone anche le altre principali ipotesi interpretative dell'ultima parte del v. 4 del fr. 9.

62. Cfr. SIMPLICIO, *In Phys.* 180, 13: εἰ δὲ μηδετέρω μετὰ μηδέν, καὶ ὅτι ἀρχαὶ ἄμφω καὶ ὅτι ἐναντία, δηλοῦται.

63. Nei fr. 12 e 18, alla forma di contrapposizione dualistica fra maschile e femminile vengono ricondotti l'accoppiamento e la riproduzione. In particolare nel fr. 12 si fa riferimento ad una divinità femminile (δαίμων), che è con ogni probabilità anche il soggetto del fr. 13, posta al centro degli anelli o cerchi celesti (ἐν δὲ μέσῳ τούτων), derivanti dalla commistione dei due principi originari: essa presiede ad ogni aspetto della dimensione fenomenica (ἢ πάντα κυβερνᾷ) connessa alla nascita e alla riproduzione. Per un'analisi dettagliata del contenuto cosmologico del fr. 12 si veda, tra gli altri, quanto afferma L. TARÁN, *op. cit.*, 236 segg. e H. BOEDER, *Parmenides und das Verfall des kosmologischen Wissens*, "Philosophisches Jahrbuch", 74/7 (1966) 30-77. Per quanto riguarda il fr. 18 occorre ricordare che esso ci è stato tramandato in traduzione, in esametri latini, da Celio Aureliano, il più noto medico dell'epoca post-galenica, vissuto probabilmente nel V sec. d.C.

menti è possibile affermare che nella dimensione illusoria del mondo fenomenico ogni singolo ambito del divenire (come la riproduzione) e l'origine stessa della molteplicità degli astri (fr. 10 e 11) vengono spiegati a partire dal dualismo originario, che rende *apparentemente* plausibili anche le illusorie nozioni di nascere e perire⁶⁴. L'erroneo dualismo originario è, dunque, per Parmenide il fondamento teoretico sulla base del quale viene elaborata una cosmologia completa, che in realtà è puramente illusoria e può far parte solo della dimensione *doxastica*. Si potrebbe dire che nella prospettiva parmenidea a reggersi sul dualismo originario non è solo una cosmologia apparentemente plausibile, ma la totalità dell'illusorio universo della *doxa*. Ciò appare chiaro prendendo in considerazione quanto viene affermato nel fr. 19 (DK 28 B 19), che, stando anche alle parole con cui Simplicio introduce il frammento prima di citarlo, doveva probabilmente costituire la conclusione della seconda parte del poema di Parmenide⁶⁵:

οὕτω τοι κατὰ δόξαν ἔφω⁶⁶ τάδε καί νυν ἔασι
καί μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα
τοῖς δ' ὄνομ' ἄνθρωποι κατέθεντ' ἐπίσημον ἐκάστωι.

Questi versi mostrano come il dualismo originario consenta di fornire una descrizione *apparentemente* plausibile, ma in realtà *illusoria ed erronea* dell'intero universo *doxastico*: “così dunque secondo opinione queste cose sono nate ed ora sono, ed in seguito, da questo momento, verranno a concludersi una volta cresciute; ad esse gli esseri umani posero un nome come segno distintivo per ciascuna”. Qui

64. Anche K. R. Popper nel volume (interessante, suggestivo ed anche ricco di spunti) costituito da una raccolta di saggi scritti in periodi diversi, *Il mondo di Parmenide. Alla scoperta della filosofia presocratica* (trad. it., Piemme, Casale Monferrato, 1998) 41, parla giustamente di “illusoria credenza nella realtà degli opposti” che “conduce all'illusione di un mondo che muta”.

65. Simplicio, prima di citare il fr. 19 nel suo commento al *De coelo* di Aristotele, scrive: παραδούς δὲ τὴν τῶν αἰσθητῶν διακόσμησιν ἐπήγαγε πάλιν (cfr. *ibid.* 558, 9).

66. Nel frammento tramandatoci da Simplicio è riportata la forma ἔφω. Tuttavia, per ragioni metriche e soprattutto per uniformità con gli altri due verbi (alla III persona plurale), ci si aspetterebbe ἔφων, anche se τάδε è un plurale neutro, che richiede di norma la III persona singolare.

viene chiarito indirettamente a quali conseguenze conduca la concezione dualistica: la nozione stessa di divenire implica il passaggio dal nascere al concludersi, ovvero al venir meno e al non-esser più (a questo allude, a mio avviso, la singolare espressione *καί νυν ἕασι / καὶ μετέπειτ' ἀπὸ τοῦδε τελευτήσουσι τραφέντα*). Il sistema che dovrebbe sorreggere e fondare l'universo della *doxa* si rivela, dunque, intrinsecamente contraddittorio ed erroneo, in quanto implica in sé una impossibile relazione fra essere e non-essere. Se indagato entro la logica ferrea del principio di identità, il mondo della *doxa* finisce per delinarsi come una struttura fatta di astratto convenzionalismo e di vuoto nominalismo: meri nomi, che non indicano nulla di reale e che acquisiscono un significato ed un valore apparente solo nel loro differenziarsi e distinguersi reciprocamente, come le parole “nascere” e “perire”.

Pertanto tutto ciò che viene esposto nella seconda parte del poema, proprio in quanto prende le mosse da una concezione originariamente erronea, non può in alcun modo rappresentare una dottrina positiva concernente l'universo fenomenico: il tentativo di rendere ragione del divenire e della molteplicità è, per Parmenide, di per se stesso condizionato dall'errore e dall'illusione. Ciò appare manifesto soprattutto sulla base dei vv. 4-9 del fr. 6, nei quali Parmenide, per bocca della Dea, descrive in modo dettagliato la condizione entro cui vengono a trovarsi gli esseri umani, i mortali, caduti nell'errore. In questi versi il filosofo viene esplicitamente esortato a tenersi lontano dalla via che i mortali si plasmano (*πλάττονται*), vale a dire la via della *doxa*: essi in effetti, che non sanno nulla (*εἰδότες οὐδέν*) e sostengono la loro assurda ed insensata concezione (cioè che essere e non-essere sono entrambi reali), vengono definiti “a due teste” (*δίκρανοι*)⁶⁷, in quanto il loro modo di concepire la realtà risulta in-

67. Cfr. fr. 6 vv. 4-5: ἀπὸ τῆς [*scil.* ὁδοῦ εἴργω], ἦν δὴ βροτοὶ εἰδότες οὐδέν / πλάττονται δίκρανοι. Alcuni studiosi, come ad esempio Coxon (cfr. *op. cit.*, 55 e 183 per il commento), sulla base della lezione riportata da quasi tutti i codici del testo simpliciano, in cui è citato il frammento, fatta eccezione per quello che è considerato il loro archetipo che ha *πλάττονται* (“si plasmano”, “si inventano”), propongono di leggere *πλάζονται* (“vanno errando”). Tuttavia, a mio avviso, la lezione *πλάττονται* è da preferire in quanto il verbo appare qui, in base al senso complessivo di questi versi, assolutamente plausibile e assai pregnante: la via seguita dai mortali non

trinsecamente soggetto alla contraddizione; l'incertezza, la confusione e l'impaccio (tutti termini con cui si può rendere ἀμηχανίη) guidano il loro pensiero che è costretto ad errare vanamente (πλακτὸν νόον) in quanto deviato dall'errore e dall'illusione⁶⁸. Essi vengono così trascinati (φοροῦνται), in balia, si potrebbe dire, della loro stessa incertezza e confusione, al contempo sordi e ciechi (κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε), in quanto né ascoltano la verità che li condurrebbe verso l'essere, né riescono a cogliere e vedere l'assurdità insita nella loro concezione del mondo fenomenico. Essi pertanto restano attoniti e sbalorditi (τεθηπότες), proprio perché si tratta di una stirpe incapace di giudizio (ἄκριτα φύλα) e dunque non in grado di liberarsi con la riflessione ed il ragionamento della propria confusione ed incertezza⁶⁹. Da costoro, continua Parmenide per bocca della Dea, l'essere ed il non-essere sono considerati la stessa ed al contempo non la stessa cosa⁷⁰. Per questo coloro che credono nella via della *doxa* dovrebbero avere due teste: essi fanno dell'essere e del non-essere la stessa cosa, in quanto li considerano entrambi esistenti e reali, ed al contempo li

esiste di per se stessa; essa infatti è *formata e plasmata* dagli esseri umani sulla base delle loro erronee convinzioni. Inoltre πλάττονται potrebbe costituire una ripresa o un riecheggiamento del termine πλάσματα in Senofane: cfr. DK 21 B 1, v. 23. Occorre comunque segnalare che, secondo quanto riportato nel lessico LIDDELL-SCOTT, il medio πλάττονται sarebbe una forma da ricondurre a πλάζω. Su ciò cfr. LIDDELL-SCOTT s. v. πλάζω: come occorrenza di questa particolare forma viene citato proprio il v. 5 del fr. 6. Ritengo tuttavia che, proprio in considerazione del senso, il medio πλάττονται vada qui ricondotto al verbo πλάττω, il cui significato è appunto "plasmare", "modellare".

68. Cfr. *ibid.* vv. 5-6: ἀμηχανίη γὰρ ἐν αὐτῶν / στήθεσιν ἰθύνει πλακτὸν νόον. L' ἀμηχανίη (che qui indica al contempo l'incertezza e l'impaccio derivanti dalla confusione intellettuale) insita nei cuori dei mortali "a due teste" finisce per guidare il loro intelletto, rendendolo così πλακτόν, vale a dire "che vaga", "che erra" (da cui anche il significato di "folle", "dissennato"), proprio in quanto è stato allontanato e deviato dalla via che conduce alla verità. Sull'errore che allontana dalla verità o dall'essere si veda l'interessante articolo di W. LESZL, *Un approccio "epistemologico" all'ontologia parmenidea*, "La Parola del Passato", 43 (1988) 281-311. Per la via della *doxa* come "falsa via" o "falso cammino" si veda N. L. CORDERO, *By Being, It Is. The thesis of Parmenides* (Parmenides Publishing, Las Vegas, 2004) in particolare 125 segg.
69. Questo è a mio avviso il senso complessivo dei vv. 6-7 del fr. 6: οἱ δὲ φοροῦνται / κωφοὶ ὁμῶς τυφλοὶ τε, τεθηπότες, ἄκριτα φύλα. Qui Parmenide descrive la condizione dei mortali "a due teste", i quali sono in balia del disorientamento e della confusione, proprio perché sono incapaci di giudicare con la ragione.
70. Cfr. *ibid.* vv. 8-9: οἷς τὸ πέλειν τε καὶ οὐκ εἶναι ταῦτὸν νενόμισται / κού ταῦτόν.

considerano fra loro distinti, proprio perché è sulla base della contrapposizione fra essere e non-essere che costoro credono al divenire delle cose. Dal punto di vista della inesorabile logica parmenidea, dunque, la via della *doxa* si rivela in se stessa assurda: essa può solo condurre al disorientamento ed alla confusione.

Inoltre, come Parmenide afferma alla fine del fr. 6, secondo la prospettiva dei “mortali a due teste” per tutte le cose dovrebbe esistere una via che riconduce al punto di partenza, ovvero che sia reversibile⁷¹, altrimenti il tutto finirebbe per risolversi definitivamente nel non-essere.

Per di più nel fr. 16⁷² viene affermato che, in base alla via della *doxa*, ogni ambito dell’universo fenomenico dovrebbe essere concepito come κῤῃσις di parti distinte e dunque come intrinsecamente molteplice, in quanto originariamente costituito dalla combinazione dei due principi *fuoco/luce* e *notte*; allo stesso modo dunque, vale a dire costituito da una mescolanza di parti, dovrebbe risultare l’intelletto umano stesso. Sulla base di tale concezione il pensiero e l’oggetto di pensiero in tutti gli esseri umani rifletterebbero la natura intrinseca-

71. Cfr. *ibid.* v. 9: πάντων δὲ παλίντροπός ἐστι κέλευθος. Come osserva, tra gli altri, L. Ruggiu nel saggio introduttivo presente nel volume curato da G. REALE, *Parmenide. Poema sulla natura. I frammenti e le testimonianze indirette*. Presentazione, traduzione e note di G. Reale. Saggio introduttivo e commentario filosofico di L. Ruggiu (Bompiani, Milano, 1991) 257, in questo verso l’obiettivo polemico di Parmenide non è specificamente e necessariamente Eraclito (né d’altra parte, come invece alcuni ritengono, si tratta dei pitagorici). Pare in effetti più plausibile ritenere che la critica sia rivolta genericamente ai “mortali che non sanno nulla”, ovvero a tutti coloro che ricorrono ad un dualismo originario per ammettere e spiegare il divenire ed il molteplice.

72. Cfr. fr. 16 (DK 28 B 16) vv. 1-4: ὡς γὰρ ἑκάστοις ἔχει κῤῃσιν μελέων πολυπλάγκτων, / τῶς νόος ἀνθρώποισι παρίσταται: τὸ γὰρ αὐτὸ / ἔστιν ὅπερ φρονέει μελέων φύσις ἀνθρώποισιν / καὶ πᾶσιν καὶ παντί: τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα. La lezione ed il significato di questo frammento sono a tutt’oggi assai discussi. Il frammento è stato tramandato da Aristotele in *Metafisica* Γ 5, 1009b 21 e da Teofrasto in *De sensu* 3, con alcune significative varianti testuali. Particolarmente problematico è il contesto in cui il fr. 16 viene citato da Teofrasto. Anche la problematicità di tale contesto determina la varietà delle interpretazioni concernenti l’ultima parte del frammento: τὸ γὰρ πλεον ἐστὶ νόημα. Per la più plausibile interpretazione del contesto teofrasto si rinvia a L. TARÁN, *op. cit.*, 256 segg. Sul significato del fr. 16 in relazione alla complessiva dottrina parmenidea si vedano anche le puntuali considerazioni di CH. ROBBIANO, nel suo volume *Becoming Being. On Parmenides’ Transformative Philosophy* (Academia Verlag, Sankt Augustin, 2006) 131-133.

mente composta propria di ciò che risulta costituito da una κρᾶσις μελέων: ciò che è pensato e conosciuto è formato da parti così come il pensiero che lo pensa e conosce, anche sulla base del principio secondo cui il simile conosce il simile. Entro questa prospettiva il νόημα, come risultato dell'atto di pensiero, risulterebbe dalla *pienezza* di tutte le diverse parti che lo costituiscono (τὸ γὰρ πλέον ἐστὶ νόημα): il pensiero, dunque, in tutti gli esseri umani deve necessariamente delinearci come unità risultante da ciò che è originariamente ed intrinsecamente composito, altrimenti l'oggetto stesso di pensiero risulterebbe disgregato in una indistinta molteplicità determinata dal dualismo originario. Se si accetta una tale conclusione, necessariamente si contravviene al principio dell'unità ed auto-identità originarie dell'essere e del pensiero nella sua identità con l'ἑόν⁷³. Ancora una volta, dunque, la dimensione *doxastica* risulta assolutamente incompatibile con la via della verità e del pensiero autentico.

7. IL SIGNIFICATO DELLA DOXA E LA SUA INCOMPATIBILITÀ RISPETTO ALLA LOGICA FERREA E CIRCOLARE DELLA VERITÀ

Non credo possibile che Parmenide neghi in senso assoluto l'esistenza della dimensione *doxastica* e con essa del mondo fenomenico: quest'ultimo è comunque l'ambito al quale sono relegati gli esseri umani. Quello che appare chiaro in base alla interpretazione della ontologia parmenidea qui proposta è la prospettiva teoretica alla luce della quale Parmenide contrappone l'essere come verità alla *doxa* come inganno ed illusione. Alla dimensione entro cui regna sovrano il principio di identità nella sua assoluta auto-evidenza si contrappone radicalmente e inconciliabilmente il mondo fenomenico, o meglio, quello che gli uomini giudicano mondo fenomenico, intrinsecamente segnato dall'incessante divenire delle cose e da una connaturale instabilità, in cui ciò che dovrebbe *essere* finisce per contravvenire ai caratteri fondamentali dell'*essere*. Entro tale prospettiva, quella della *doxa* non può venire considerata come una via

73. A proposito della prospettiva ontologica parmenidea, L. TARÁN, *op. cit.*, 225, osserva: "the self-identity of Being precludes the existence of any characteristic except Being".

praticabile di indagine, bensì come una dimensione apparentemente coerente, ma in realtà intrinsecamente illusoria e inconsistente⁷⁴.

L'universo fenomenico esiste almeno nella mente dei mortali, poiché esistono almeno le opinioni dei mortali. Per Parmenide, dunque, una dimensione "parallela" ed al contempo in contrapposizione rispetto a quella dell'essere sembra comunque imporsi e manifestarsi, anche se a livello di errore e di illusione⁷⁵. Si potrebbe allora in effetti dire che quanto risulta vero, incontrovertibile, manifesto ed auto-evidente per il pensiero autentico si contrappone a ciò che si manifesta illusoriamente nell'ambito dell'universo empirico, caratterizzato da ciò che la via dell'essere e della verità negano reciprocamente, vale a dire dal nascere e dal perire, ovvero dalla compresenza di essere e nulla⁷⁶.

Per quanto ci siano pervenuti solo pochi versi della seconda parte del poema, e pur essendo indubitabili le conseguenti difficoltà nel tentativo di ricostruire il senso preciso della *doxa* nella ontologia parmenidea, ritengo che tutti i frammenti concernenti la dimensione *doxastica* rivelino comunque la loro intrinseca incompatibilità con la via della verità e dell'essere. Fra questi due piani non v'è alcuna possibilità di relazione: essi sono assolutamente incommensurabili fra loro.

74. In base a tali considerazioni non si può parlare, a mio avviso, di una "ulteriore via" —oltre a quella della verità— intesa come una effettiva conoscenza plausibile inerente alla *doxa*. La plausibilità della dimensione doxastica è, come si è detto, meramente apparente. Il filosofo la deve comunque conoscere solo per non farsi irretire da essa. Sulla questione delle "vie" in Parmenide, interessanti considerazioni sono proposte da L. CORDERO, *op. cit.*, in particolare 40 segg. e 125 segg. A tale volume si rinvia inoltre per la bibliografia sulla questione. Occorre ad ogni modo ribadire che la dimensione della *doxa* non può assolutamente costituire una effettiva via di conoscenza. La dimensione doxastica va esaminata solo al fine di non attribuire erroneamente ad essa una plausibilità che è puramente apparente.

75. Interessante è quanto afferma E. HEITSCH nel suo articolo *Evidenz und Wahrscheinlichkeitsaussagen bei Parmenides*, "Hermes" 102 (1974) 411-419, a proposito della esistenza del mondo fisico-fenomenico secondo la prospettiva parmenidea: "Bestritten wird von Parmenides nicht der Existenz der physikalischen Welt, sondern behauptet wird von ihm, daß über eben diese Welt, die uns empirisch gegeben ist, nur Wahrscheinlichkeitsaussagen möglich sind" (417). Occorre comunque precisare che per Parmenide la verosimiglianza e plausibilità delle teorie dei mortali concernenti il mondo empirico-fenomenico non possono che rivelarsi erronee ed illusorie.

76. A proposito della inconsistenza dell'universo fenomenico rispetto alla verità dell'essere F. M. CORNFORD, nel suo volume *Plato and Parmenides. Parmenides' Way of Truth and Plato's Parmenides* translated with an Introduction and a running Commentary (London, 1939 [rist. 1950]), scrive "only thought (νοεῖν), as distinct from belief founded on the senses, has a real object".

Si potrebbe dunque concludere che l'obiettivo di Parmenide non è quello di negare l'universo fenomenico in quanto tale, bensì di sottolineare la sua incompatibilità con la verità dell'essere⁷⁷. Entro tale prospettiva, l'apparente (e meramente apparente) plausibilità del divenire e della molteplicità del mondo fenomenico cela in realtà in sé ciò che per il pensiero autentico è inconcepibile ed inaccettabile, vale a dire che *sia* ciò che *non può essere*, in quanto *altro rispetto all'essere*. D'altro canto, ancora sulla base della adamantina logica parmenidea, l'essere nella sua autentica e pura natura, coglibile solo nel pensiero, può solo risultare assolutamente identico a sé ed unico, poiché solo *ciò che è* esiste in modo autentico ed è reale. Il pensiero, inteso anche come λόγος che si esprime proposizionalmente⁷⁸, sulla base della nozione pura di essere rivela la natura autentica dell'ἔόν: *ciò che è e non può non essere*. Questo è "il cuore saldo della ben rotonda verità" del fr. 1. In effetti la razionalità assoluta e la logica ferrea della riflessione parmenidea sono alla base di quella circolarità che, come abbiamo visto, è uno dei caratteri essenziali della natura dell'essere, proprio come la natura sferica dell'ἔόν sta a dimostrare⁷⁹. In base alla logica circolare della dottrina parmenidea, la nozione pura dell'ἔόν non è semplicemente vera, in quanto partecipa della verità, ma è la verità: l'essere è identico alla verità, anzi esso è il cuore stesso della verità.

77. E. SEVERINO, *Il parricidio mancato* (Adelphi, Milano, 1985) in particolare 78-80, ha sottolineato il "carattere sostanzialmente antinomico del pensiero di Parmenide"; l'autore continua affermando che "per Parmenide le cose sono niente dal punto di vista della verità; ma questo niente, nella 'opinione dei mortali' (βροτῶν δόξαι) è posto come essere. Ma se nella δόξα il niente è posto come essere, la δόξα, dal punto di vista stesso del pensiero di Parmenide, non è un niente" (*ibid.*, 78). Si potrebbe aggiungere alle parole di Severino che, se la δόξα nella prospettiva parmenidea non è un niente, essa non è nemmeno qualcosa di reale, in quanto non corrisponde ad una verità effettiva, ma solo all'apparenza del divenire e del molteplice ed al tentativo, destinato a fallire, di fondarli, rendendone ragione.

78. Sul ruolo del λόγος in Parmenide si veda l'interessante articolo di K. NARECKI, *La fonction du logos dans la pensée de Parménide d'Elée*, in M. FATTAL (ed.), *Logos et langage chez Plotin et avant Plotin* (L'Harmattan, Paris, 2003) 37-60. Come osserva l'autore, è proprio il λόγος a mettere in luce la coincidenza tra τὸ ἔόν e ἀλήθεια (cfr. in particolare 54-58). Su ciò si veda anche il saggio di M. FATTAL, *Parménide: un discorso vero e una ragione critica. Il logos nel "Poema" di Parmenide*, in R. RADICE (ed.), *Ricerche sul logos. Da Omero a Plotino* (Vita e Pensiero, Milano, 2005) 70-88.

79. Si ricordi che nel fr. 8 al v. 43 la Dea afferma che l'essere è simile alla massa di una sfera ben rotonda (εὐκύκλου σφαίρης ἐναλίγκιον ὄγκω).

Alla sfericità dell'essere corrisponde la circolarità della verità. Tale circolarità è delimitata nei propri confini dalla pensabilità stessa: è il pensiero che mette in luce la verità indubitabile —che si delinea perciò anche come rivelazione— della nozione pura di essere come assoluta auto-identità, ed il pensiero autentico finisce di conseguenza per identificarsi completamente con questa verità. Seguendo in tutte le sue implicazioni la logica rigorosa sottesa alla prima parte del poema che concerne l'ἀλήθεια dell'ἔόν, si deve concludere che essere, verità e pensiero autentico si identificano fra loro, rivelando necessariamente la stessa e medesima realtà: l'essere si manifesta nella sua identità con il pensiero come verità, il pensiero rivela la verità indubitabile insita nella nozione pura di essere, ed infine la verità coincide, a sua volta, con l'essere nella sua identità con il pensiero autentico. Alla luce della assoluta ineludibilità della logica parmenidea, la *differenza*, incompatibile con l'essere e la verità, risulta necessariamente relegata all'ambito illusorio ed erroneo della *doxa*.

8. IL MONISMO ONTOLOGICO ASSOLUTO COME NECESSARIA CONSEGUENZA LOGICA DELLA FILOSOFIA DI PARMENIDE

La dottrina parmenidea concernente la verità potrebbe venire effettivamente definita come un “sistema dell'identità”⁸⁰, in cui l'auto-identità assoluta dell'ἔόν è desunta proprio dalla nozione pura di

80. A parlare di “sistema di identità” (*Identitätssystem*), ma in chiave critica, a proposito dell'assunto parmenideo-eleatico secondo cui l'essere è soltanto essere ed il nulla soltanto nulla è stato HEGEL nella *Wissenschaft der Logik*: G. W. F. HEGEL, *Werke. Auf der Grundlage der Werke von 1832-1845 neu edierte Ausgabe*. Theorie-Werkausgabe, Redaktion E. Moldenhauer und K. Markus Michel, Bd. 5 (Frankfurt a. M., 1979) 84 segg. In realtà la concezione ontologica di Parmenide non può venire ridotta ad una astratta identità o ad una mera tautologia. Si può parlare di “sistema di identità” in Parmenide solo intendendo tale concetto come la definizione della struttura stessa del pensiero parmenideo, fondata, come si è più volte ribadito, sul principio di identità. Sull'interpretazione hegeliana di Parmenide si veda E. BERTI, *Hegel und Parmenides oder: warum es bei Parmenides noch keine Dialektik gibt*, in M. RIEDEL (ed.), *Hegel und die antike Dialektik* (Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1990) 65-83. Si veda anche L. RUGGIU, *L'interpretazione hegeliana di Parmenide*, in G. MOVIA (ed.), *Hegel e i prelatonici*, Atti del Convegno internazionale (Cagliari, 8-9 aprile 1997) (Edizioni AV, Cagliari, 2000) 47-108. Stimolante è l'articolo di A. CAVARERO, *Platone ed Hegel interpreti di Parmenide*, “La Parola del Passato” 43 (1988) 81-99, in particolare 95 segg.

essere e dall'evidenza certa e indubitabile del principio di identità. Entro tale prospettiva, l'unità assoluta dell'essere risulta, come si è visto, strettamente ed inscindibilmente connessa con l'auto-evidenza del principio di identità. Certamente fu soprattutto Melisso che, rielaborando alcune concezioni eleatiche, definì inequivocabilmente l'essere come *uno*: egli desunse tale attributo dall'infinità spaziale da lui stesso attribuita all'essere⁸¹. Tuttavia l'unità assoluta dell'ἔόν, benché non rappresenti l'effettivo e fondamentale obiettivo teoretico della filosofia parmenidea, è, come si è visto, una caratteristica direttamente e logicamente desumibile dalla nozione pura di essere e dalla sua assoluta auto-identità: l'unità è, infatti, per Parmenide un attributo fondamentale dell'essere, analiticamente desunto dalla natura di quest'ultimo. L'ἔόν si rivela *uno*, poiché nell'ambito della verità rivelata dal pensiero autentico non può esistere la *differenza*, la quale comporterebbe la realtà di *ciò che non è essere*. Su tale presupposto poggia il monismo ontologico assoluto di Parmenide, che, per diversi aspetti, può anche essere inteso come negazione radicale della *differenza*. Ciò appare ulteriormente manifesto se si pensa anche al modo in cui, secondo la tradizione, Zenone avrebbe difeso le tesi del maestro⁸². I paradossi zenoniani non sono infatti finalizzati alla negazione del molteplice e del movimento in se stessi: negare la molteplicità ed il movimento (inteso anche come divenire) significa di fatto negare il concetto stesso di *differenza*. Zenone ha inteso difendere la dottrina del suo maestro, dimostrando l'assurdità e la natura ingannevole della *differenza*.

81. Sull'essere come uno in Melisso cfr. il fr. 5 (DK 30 B 5: εἰ μὴ ἔν εἶη, περᾶν εἶ πρὸς ἄλλο), il fr. 6 (DK 30 B 6: εἰ γὰρ <ἄπειρον> εἶη, ἔν εἶη ἄν· εἰ γὰρ δύο εἶη οὐκ ἂν δύναιτο ἄπειρα εἶναι, ἀλλ' ἔχοι ἂν πείρατα πρὸς ἄλληλα) ed il fr. 8 v. 1 (DK 30 B 8, v. 1: μέγιστον μὲν οὖν σημεῖον οὗτος ὁ λόγος, ὅτι ἔν μόνον ἔστι). Per l'interpretazione dei frammenti e del pensiero di Melisso si veda l'ancora fondamentale testo di G. REALE, *Melisso. Testimonianze e frammenti* (La Nuova Italia, Firenze, 1970).

82. Assai ampia è la bibliografia dedicata all'argomentare di Zenone. Tra gli altri, utile è il saggio di E. BERTI, *Zenone di Elea inventore della dialettica?*, "La Parola del Passato" 43 (1988) 19-41. Si veda anche l'articolo di P. K. CURD, *Eleatic Monism in Zeno and Melissus*, "Ancient Philosophy" 13 (1993) 1-22. Tra gli studi monografici, si segnalano M. MIGLIORI, *Unità, molteplicità dialettica. Contributi per una riscoperta di Zenone di Elea* (Unicopli, Milano, 1984), e R. FERBER, *Zenons Paradoxien der Bewegung und die Struktur von Raum und Zeit* (Beck, München, 1995).

A sostegno dell'interpretazione della filosofia parmenidea nel senso del monismo ontologico assoluto va ricordata anche una testimonianza di Simplicio che sottolinea come la dottrina ontologica dell'Eleate venisse sintetizzata in ambito peripatetico con la seguente formula: "ciò che è oltre all'essere è non-essere; il non-essere è nulla; di conseguenza l'essere è uno"⁸³. L'unità è, in effetti, un carattere imprescindibile dell'ἔόν, in quanto tale carattere viene logicamente desunto dalla natura stessa dell'essere, che necessariamente è uno.

Il monismo ontologico assoluto, dunque, va inteso come una conseguenza necessaria e diretta della razionalità ferrea e della logica ineludibile che caratterizzano profondamente l'analitica dell'essere elaborata da Parmenide.

83. Su ciò cfr. SIMPLICIO, *In Phys.* 115, 11 segg. In particolare a Teofrasto, sulla base di una testimonianza di Alessandro di Afrodisia, viene attribuito il seguente ragionamento in riferimento alla ontologia parmenidea: τὸ παρὰ τὸ ὄν οὐκ ὄν· τὸ οὐκ ὄν οὐδέν· ἐν ἄρα τὸ ὄν (cfr. *ibid.* 115, 12-13). Ad Aristotele, invece, Simplicio attribuisce la seguente sintesi della prospettiva eleatico-parmenidea: εἰ γὰρ ἓν σημαίνει τὸ ὄν, τὸ παρ' ἐκεῖνο οὐκ ὄν καὶ οὐδέν ἐστι (*ibid.* 116, 21-22). In effetti Aristotele in *Metafisica* 986b28-30 afferma, sintetizzando la dottrina di Parmenide: παρὰ γὰρ τὸ ὄν τὸ μὴ ὄν οὐθὲν ἀξιῶν εἶναι, ἐξ ἀνάγκης ἓν οἶεται εἶναι, τὸ ὄν, καὶ ἄλλο οὐθέν, vale a dire "dal momento che egli [*scil.* Parmenide] ritiene che accanto all'essere il non-essere non *sia* affatto, necessariamente crede che l'essere sia *uno* e nient'altro" (la traduzione è mia).